



УКРАЇНСКА 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"

Під патронатом
ОРГАНІЗАЦІЇ ОБ'ЄДНАНИХ НАЦІЙ
З ПИТАНЬ ОСВІТИ, НАУКИ
І КУЛЬТУРИ (ЮНЕСКО)



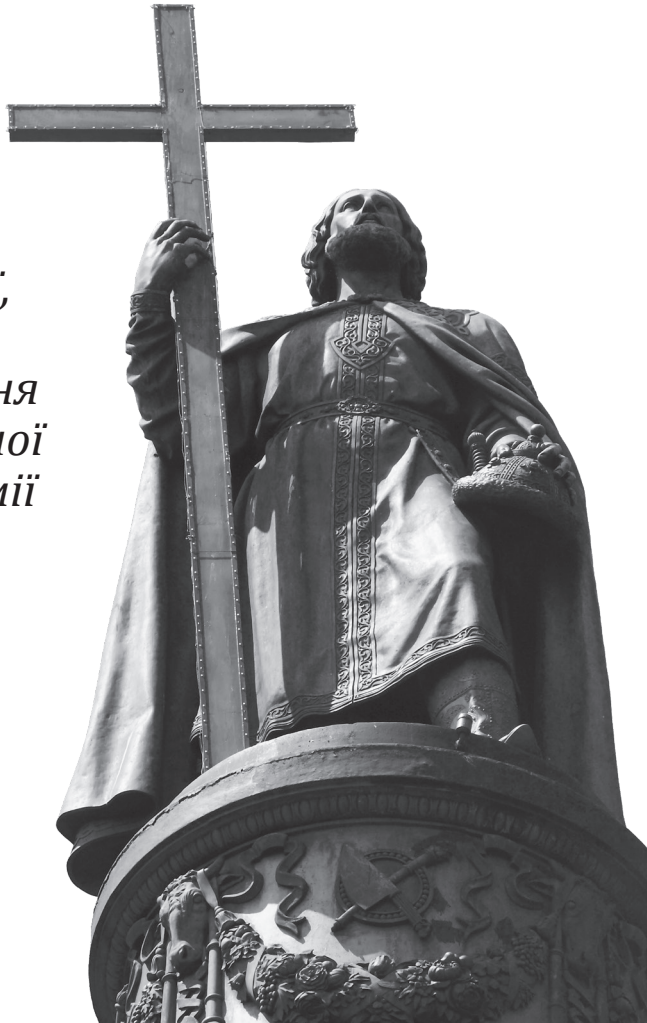
ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник за
матеріалами
VII Міжнародної
наукової конференції,
присвяченої
25-літтю відновлення
Київської православної
богословської академії
(1992 – 2017)*

Частина 2

23 листопада 2017 р.

КИЇВ – 2017



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

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

- митрополит Переяслав-Хмельницький 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 МИЩИК**, 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, доцент.

П – 68 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. : [Київська православна богословська академія], 2017. – Ч. 2. – 441, [7] с.

Рекомендовано до друку

*вченою радою Інституту української археографії
та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України
(протокол № 7 від 21 листопада 2017 року)*

*вченою радою Київської православної богословської академії
(протокол № 2 від 5 жовтня 2017 року)*

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

ЗМІСТ

ЦЕРКВА В РОКИ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ (1917–1923 РР.)

<i>Олена КРАСЛЬНИКОВА</i> УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕРКОВНО-ПРАВОСЛАВНИЙ РУХ: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ	7
<i>Ірина КУЧЕРЕНКО</i> ВИВЧЕННЯ РОЛІ В. ЛИПКІВСЬКОГО У ВІДНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ТА ВАЖЛИВА РОЛЬ ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ У ТОГОЧАСНИХ ІСТОРИЧНИХ ПРОЦЕСАХ	14
<i>Георгій ПАПАКІН</i> ГЕТЬМАН ПАВЛО СКОРОПАДСЬКИЙ І ЦЕРКВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ РОДИННОГО ЛИСТУВАННЯ І СПОГАДІВ)	22
<i>Ірина ПРЕЛОВСЬКА</i> ДІЯЛЬНІСТЬ ПРЕОСВЯЩЕНОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ГАЛИЦЬКОГО ВОЛОДИМИРА (БОГОЯВЛЕНСЬКОГО) ПІД ЧАС РОЗГОРТАННЯ РУХУ ЗА АВТОКЕФАЛІЮ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (1917–1918)	37
ДЖЕРЕЛА, ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРИОГРАФІЯ	
<i>Любов ВАСИЛИВ-БАЗЮК</i> БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ І ОБОРОНЦІ НАШОЇ РІДНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ІСТОРИЇ ПРОФ. ІВАНА ВЛАСОВСЬКОГО	48
<i>Наталія ГАНУСЕВИЧ</i> ФІЛІГРАНИ У СТАРОДРУКАХ ІЗ ФОНДІВ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»	56
<i>Сергій ГОЛОВАЩЕНКО</i> ІСТОРІЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЦЕПЦІЇ БІБЛІЇ У ТВОРАХ ПРОФ. СТЕФАНА СОЛЬСЬКОГО: ВІДНАЙДЕННЯ ВЛАСНОГО МІСЦЯ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ	60
<i>Тетяна ГРУДЕВИЧ</i> ПРАВОСЛАВНІ АРТЕФАКТИ У КОЛЕКЦІЇ МУЗЕЮ «ПОШТОВА СТАНЦІЯ» НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО- ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»	68
<i>Олена ЖАМ</i> БОРОШНОМЕЛЬНІ МЛИНИ МОНАСТИРІВ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ У ПРАЦЯХ ДОСЛІДНИКІВ ХІХ – ПОЧ. ХХІ СТ.	75
<i>Lesia ZVONSKA</i> LE DÉVELOPPEMENT DE LA CALLIGRAPHIE MINUSCULE PRÉ-BOULETÉE EN BOULETÉE DANS LES MANUSCRITS GRECS (IXE-XE SIÈCLES)	84
<i>Алла КИРИДОН</i> ПОСТАТЬ ФЕОФІЛА (БУЛДОВСЬКОГО) В СУЧАСНІЙ ІСТОРИОГРАФІЇ	89

<i>Тетяна КОТЕНКО</i>	ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ ТА ДОЛЯ ПЕРШОГО ПЕРЕКЛАДУ НОВОГО ЗАВІТУ І ПСАЛТИРЯ УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ (1860-1865) ПИЛИПА СЕМЕНОВИЧА МОРАЧЕВСЬКОГО (ЗА МАТЕРІАЛАМИ АРХІВНОЇ СПРАВИ “ВЫПИСКИ ПО ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ НА УКРАИНСКИЙ ЯЗЫК ЕВАНГЕЛИЯ, ИСПОЛНЕННОМ Ф.С.МОРАЧЕВСКИМ” 24.VIII.1898 Г. СПБ.)	110
<i>Оксана ЛАСТОВСЬКА</i>	«ЩОДЕННИКИ» МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО СЕРАПІОНА ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ІСТОРІЇ СОБОРУ В. СОФІЇ ТА ІНШИХ КИЇВСЬКИХ ХРАМІВ	130
<i>Анатолій МИРОНЧУК</i>	ЗАКОНОДАВЧА КОМІСІЯ 1767 Р. НА СТОРІНКАХ ПРАВОСЛАВНИХ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ СЕРЕДИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.	134
<i>Ірина ПЕТРЕНКО</i>	РОЛЬ ІСТОРИКА ВІРИ ЖУК (1928-2008) У ДОСЛІДЖЕННІ ЦЕРКВИ ТА РЕЛІГІЇ НА ПОЛТАВЩИНІ	145
<i>Наталія СОЛОНСЬКА</i>	КИЇВСЬКИЙ СОФІЙСЬКИЙ СОБОР ЯК ДОКАЗОВА БАЗА ІСНУВАННЯ БІБЛІОТЕКИ ХІ СТ. ПРИ НЬОМУ ТА КНИЖНОЇ КУЛЬТУРИ КНЯЖОЇ ДОБИ УКРАЇНИ	151
<i>Людмила ШКІРА</i>	ПРАВОСЛАВНІ СТАРОЖИТНОСТІ У ФОНДОВОМУ ЗІБРАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»	161
<i>Інна ЯВОРСЬКА</i>	ПОВЧАННЯ ПРО ЧУДОТВОРНІ ДІЯННЯ АРХАНГЕЛІВ МИХАІЛА ТА ГАВРІІЛА	171
ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО		
<i>Надія БАБІЙ</i>	КУЛЬТОВА АРХІТЕКТУРА ПРИКАРПАТТЯ БАРОКОВОЇ ДОБИ – ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ ФОРМИ ТА КОНТРОФОРМИ	189
<i>Ірина ДУНДЯК</i>	ЛАТЕНТНЕ ІСНУВАННЯ ЦЕРКОВНОГО ОБРАЗОТВОРЧОГО МИСТЕЦТВА УКРАЇНИ ДР. ПОЛ. ХХ СТ.: ВОЛИНЬ	198
<i>Валентина ЄФРЕМОВА</i>	ЙОГО МОНУМЕНТАМИ ГОВОРІТЬ ДЕРЖАВА	210
<i>Олена ЖАМ, Валентина ШАКУЛА</i>	МАЛО-КАРАТУЛЬСЬКА ЦЕРКВА ВОЗНЕСІННЯ ХРИСТОВОГО: ІСТОРІЯ БУДІВНИЦТВА, ОСВЯЧЕННЯ, СУЧАСНИЙ СТАН	222
<i>Вячеслав КОРНІЄНКО</i>	ОБРАЗ СВЯТОГО МЕРКУРІЯ КЕСАРІЙСЬКОГО В СТИНОПИСІ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ	228

<i>Ірина МАРГОЛІНА</i> РЕЛІКВІЇ НАД ПОХОВАННЯМ РОДИНИ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ РОСТОВСЬКОГО У КИРИЛІВСЬКІЙ ЦЕРКВІ КИЄВА	234
<i>Олександр МУШТА</i> ДУХОВНА МУЗИКА П. І. ЧАЙКОВСЬКОГО І КАМ'ЯНКА	247
<i>Наталія ТКАЧЕНКО</i> АРХІЕРЕЙСЬКЕ ПОДВІР'Я В СЕЛІ АНДРУШІ ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО ПОВІТУ ПОЛТАВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ (XVIII-XX СТ.): ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ	255
<i>Віктор ТКАЧЕНКО, Марія ЮРІЙЧУК</i> ПОХОВАЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОГО ПОДІЛЛЯ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕТНОГРАФІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ)	261
<i>Микола ШКІРА</i> ПРАВОСЛАВНІ СВЯТИНИ МУЗЕЮ НАРОДНОЇ АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ СЕРЕДНЬОЇ НАДДНІПРЯНЩИНИ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»	272
БРАТСЬКИЙ РУХ	
<i>Богдан БЕРЕЗЕНКО</i> БРАТСЬКА ПРОГРАМА «СОВІТУВАННЯ О БЛАГОЧЕСТІЇ» 1621 РОКУ	282
<i>Олена БУНЯК</i> ДО ПИТАННЯ: ВИНИКНЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВНИХ БРАТСТВ В УКРАЇНІ В 1920-Х РОКАХ ТА ЇХ ВЗАЄМОДІЯ З АВТОКЕФАЛЬНИМИ ЦЕРКВАМИ	286
<i>Ірина ВОРОНЧУК</i> ГЕНЕЗИС ІНСТИТУТУ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ БРАТСТВ XVI–XVII СТ.: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ	293
ІСТОРІЯ ОСВІТИ ТА НАУКИ ГЕТЬМАНЩИНИ	
<i>Священик Іван СИДОР</i> УКРАЇНСЬКИЙ ФАКТОР У ЗАРОДЖЕННІ І РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ ОСВІТИ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ	308
БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА, ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА КДА	
<i>Дмитро ГОРДІЄНКО</i> ПРОБЛЕМА ДАТУВАННЯ ЗАСНУВАННЯ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ В ДОСЛІДЖЕННІ АНДРІЯ ЛІНЧЕВСЬКОГО	319
<i>Протоієрей Роман ДІДОРА, протодиякон Василь ДІДОРА</i> СВЯТИТЕЛЬ ІНОКЕНТІЙ (БОРИСОВ) – РЕКТОР КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ (1830 – 1839 РР.)	330
<i>Протоієрей Віталій КЛОС</i> ВИКЛАДАННЯ БОГОСЛІВ'Я В КИЇВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ В ПРАЦЯХ ВІКТОРА АСКОЧЕНСЬКОГО ТА ПРОТОІЄРЕЯ ФЕДОРА ТИТОВА, ЯК ОДНЕ З БАЗИСНИХ ЗАСАД ЇЇ СТАТУСУ	343

УКРАЇНЬСЬКА ЦЕРКВА ТА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ДІАСПОРІ

протоієрей Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ)

СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК УКРАЇНЬСЬКОЇ ДІАСПОРИ В НІМЕЧЧИНІ. КОНФЕСІЙНА ПРИНАЛЕЖНІСТЬ І МОЖЛИВОСТІ ВІРОСПОВІДУВАННЯ УКРАЇНЦІВ НА ПОСЕЛЕННЯХ	354
---	-----

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ХХІ СТ.

Валерій ДАСТОВСЬКИЙ

РОСІЙСЬКА «ПРАВОСЛАВНА ЕНЦИКЛОПЕДИЯ» ЯК ЗАСІБ ФАЛЬСИФІКАЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ ІНФОРМАЦІЇ	365
--	-----

Олександр САГАН

МІФИ ТА РЕАЛІЇ КОНСТИТУЮВАННЯ УКРАЇНЬСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ	373
--	-----

Дмитро СТЕПОВИК

УКРАЇНЬСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я – ВОЛИНЬ, БУКОВИНА, ЗАКАРПАТТЯ: ВІДСТОЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	384
--	-----

Юрій ФІГУРНИЙ

ВПЛИВ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ НА РЕЛІГІЙНУ СИТУАЦІЮ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТ.	393
---	-----

Григорій ХОРУЖИЙ

ВИКЛИКИ УПЦ КП В КОНТЕКСТІ СИТУАЦІЇ В СВІТОВОМУ ПРАВОСЛАВ'І	404
--	-----

Павло ЯМЧУК

УКРАЇНЬСЬКА ДУХОВНО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ АКТУАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ ХХІ СТОЛІТТЯ	410
--	-----

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНЬСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Валерій ОЛІЙНИКОВ

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ КАТЕГОРІЙНОЇ СИСТЕМИ	425
--	-----

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	438
-----------------------------	-----

ЦЕРКВА В РОКИ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ (1917–1923 РР.)



УДК 281,96 (477)

Олена КРАСІЛЬНИКОВА

УКРАЇНСЬКИЙ ЦЕРКОВНО-ПРАВОСЛАВНИЙ РУХ: ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ

Стаття присвячена історії українського церковно-православного руху. Проаналізовано основні причини виникнення українського церковно-православного руху у 1917-1921 рр., визначено суспільно-політичні обставини, які обумовили особливості його історичного розвитку.

Ключові слова: український церковно-православний рух, Українська автокефальна православна церква, Українська церква, автокефалія, церковна самобутність.

—
Olena KRASILNIKOVA

UKRAINIAN ORTHODOX CHURCH MOVEMENT: HISTORICAL PRECONDITIONS

The article is devoted to the history of the Ukrainian orthodox church movement. Principal causes of rise of the Ukrainian orthodox church movement in 1917-1921 are analysed, social and political circumstances which have caused peculiarities of its historical development are determined.

Keywords: Ukrainian orthodox church movement, Ukrainian autonomous

З початком Української національно-демократичної революції 1917-1920-х рр. розгортається український церковно-православний рух, який мав на меті відродження національної церковної самобутності та проголошення автокефалії православної церкви в Україні. Розпочавшись із вимог українізації богослужіння, соборноправності, автономного статусу, відокремлення Церкви від держави церковно-православний рух пішов значно далі, вимагаючи автокефалії Української церкви, яка була затверджена на Всеукраїнському православному церковному соборі в жовтні 1921 р. Важливим аспектом вивчення історії українського церковно-православного руху є питання його історичних витоків та передумов, що призвели до утворення Української автокефальної православної церкви.

orthodox church, Ukrainian church, autonomy, ecclesial identity.

Даній проблемі присвячено ряд публікації як вітчизняних, так і зарубіжних науков-

ців. Серед сучасної української історіографії слід відзначити роботи Ф. Турченка [16, 17], А. Зінченка [3], І. Преловської [13], О. Ігнатуши [4], Л. Пилявця [10], Н. Шип [21]. Історії Української автокефальної православної церкви присвячені праці дослідників із діаспори, зокрема Н. Полонської-Василенко [12], І. Власовського [2], Б. Боцюрківа [1], О. Хомчук [19] та інших.

Однак, попри наявність певної кількості публікацій на зазначену тематику, питання історичних передумов руху за автокефалію Української православної церкви продовжує викликати науковий інтерес серед дослідників, зберігає свою актуальність та потребує подальшого дослідження.

Метою даної статті є дослідження історичних передумов, які зумовили виникнення та розгортання руху за автокефалію Української православної церкви, її соборноправний устрій та українізацію.

Розгортання українського церковно-православного руху пов'язують з поваленням монархічного державного ладу та процесами демократизації суспільного життя. Революційні події, які відбувалися в державі, не могли не позначитися на церковному житті. Дослідник історії Церкви В. Ульяновський навіть характеризує першу половину 1917 р. як період церковно-революційної стихії [18, с.90]. На думку І. Преловської, цей рух, будучи породжений революцією, був реакцією на стан справ у Церкві, сил йому надавали загальне суспільно-політичне піднесення, пробуджений націоналізм та церковний радикалізм [13, с.29].

Характеризуючи український церковний рух, А.Зінченко відзначав, що за розмахом та складом учасників він був народним, а за пропонованими формами побудови церковного життя – демократичним [3, с.18]. На думку дослідника, цей рух мав давні історичні корені й спирався на споконвічні традиції громадського й духовного життя українського народу. Дослідники Ф. Турченко та О. Ігнатуша кваліфікують церковний рух як складову частину українського національного руху, оскільки він мав на меті відродження національної церковної самобутності та самосвідомості.

До передумов українського церковно-православного руху відносять чимало факторів. Найбільш вагомими з них є фактори пов'язані з підпорядкуванням Київської митрополії Московському патріархату та обмеженням її автономного статусу,

а також існуванням специфічних рис українського православ'я в умовах поглинання української церковної самобутності.

У процесі історичного розвитку православної церкви в Україні у найрізноманітніших сферах церковного життя сформувалися самобутні риси, які позначилися на обрядовій сфері, системі церковних свят, формуванні своєї богословської традиції, мові богослужіння, церковному співі, архітектурі, іконописі. Таким чином, ми можемо вести мову про українське православ'я. Однак, з підпорядкуванням Київської митрополії Московському патріархові, розпочався процес поглинання притаманних Українській церкві особливостей. Прагнення відродити національну церковну самобутність створювало передумови та слугувало ідеологічним обґрунтуванням для розгортання українського церковно-православного руху за автокефалію православної церкви в Україні. Оскільки названі історичні передумови були предметом окремих наших публікацій [6], зосередимо увагу на інших причинах розгортання церковно-православного руху за відродження Української церкви.

Одним із гасел українського церковно-православного руху було відокремлення Церкви від держави. Це було пов'язано з тим, що в Російській імперії Церква була включена в орбіту державних відносин, а на духовенство були покладені не притаманні для нього функції. Відбулося фактичне одержавлення Церкви й перетворення її на один із підрозділів чиновницького апарату. Для характеристики моделі державно-церковної стосунків, яка склалася в Російській імперії А. Карташев використовує поняття "суб'єктивна теократія" [5, с.341]. Держава фактично перебрала на себе функції, які має виконувати власне сама Церква. Такі взаємовідносини між Церквою та державою були оформлені у XVIII ст. Вони були пов'язані з прийняттям Духовного регламенту, складеним Феофаном Прокоповичем і виправленим самим Петром I. Держава почала виконувати функції церковної влади через спеціально створений орган – Духовну колегію, яка отримала назву Святішого Синоду. Він діяв, у першу чергу, як урядова установа подібно до Сенату чи Державної ради, маючи на таку свою діяльність уповноваження від верховної влади. Вища виконавча влада в Церкві по суті була покладена на обер-прокурора – світську особу, призначувану імператорською владою. Слід відмітити, що протягом XVIII ст. обер-прокурори були особами з обмеженими вповноваженням, лише з XIX ст. обер-прокурор став своєрідним "міністром над Церквою".

“Духовний регламент” поставив духовенство в підпорядкування верховній владі. Державна влада почала втручатися у внутрішньоцерковне життя. Кандидатури єпископів підлягали затвердженню імператором, список претендентів подавався Св. Синодом. Навіть виголошення проповідей було контролюваною дією з боку Синоду. Текст повчань, які проголошував єпископ складався в Духовній колегії.

До обов'язків єпископів відносилося такі нетипові функції, як споглядання, вислідковування, донесення. Відвідуючи міста своєї єпархії єпископ, згідно “Духовного регламенту”, повинен був таємно дізнаватися у нижчих церковнослужителів і інших осіб про те, як живуть священники та диякони, вивідувати про справи та вчинки священнослужителів та мирських осіб, які могли бути приховані від єпископа [15, с.324-325].

Парафіяльне духовенство з XVIII ст. також набуло нових функцій, які не мали жодного відношення до духовно-пастирського служіння. Вони здійснювали релігійно-політичний нагляд за населенням та облік усіх, хто приходив до причастя та сповіді. У 1722 р. Синод видав указ, який зобов'язував усіх парафіян бути на сповіді та причасті, враховуючи дітей з 7-річного віку. Місцева влада суворо стежила за виконанням цього закону. Також сповідники повинні були доносити політичній розшукувальній владі про тих, хто виявляв на сповіді свою незгоду з царською сваволею [8, с.177]. Таким чином, таїнство сповіді стало контрольованим державою методом перевірки як релігійної, так і політичної благонадійності.

До функцій духовенства відносилося возвеличення царської влади. Під час богослужбової відправи виголошувалися імена царської родини. Також була запроваджена практика так званих “царських служб” на честь видатної події у житті родини Романових. Уряд дивився на духовенство власне як на чиновників. Згідно з “Табелю про ранги”, священники та диякони прирівнювалися до лейтенантів, протоієреї – до капітанів, вища духовна ієрархія – до генералів. З 1842 р. духовні особи почали отримувати державну оплату за свою працю. Витіснення практики укладання угод між парафіянами та обраним ними священником, які регламентували ціни за церковні треби та виконання двохсторонніх зобов'язань та запровадження державної оплати, ставило духовенство в позицію боржника перед державою. Також відповідно до царського указу 1797 р. священнослужителі стали отримувати від світської влади за службу державні нагороди.

У наслідок такої політики, імператор фактично став главою Церкви, верховним захисником і хранителем догматів, охоронцем її правомірності. Характер церковного управління, який існував у Російській імперії протягом синодального періоду самі російські богослови, правники та історики визнавали неправомірним [5, с.376]. Слід погодитися з думкою А. В. Полонського, що панування ідеї православ'я в нерозривному поєднанні з ідеєю самодержавства в умовах бюрократичної держави веде до соціального та політичного протесту та неминуче викликає руйнування основ віри [12, с.9].

Отже, перетворення Церкви на державну установу, ідеологічне обслуговування нею потреб самодержавного режиму негативно впливало на загальне становище Церкви. Необхідність подолання наслідків самодержавного режиму в церковній сфері усвідомлювалася освіченими верствами суспільства і було однією з передумов розгортання церковно-православного руху.

Важливою передумовою для розгортання національного церковного руху у 1917-1921 рр. був етнографічний фактор. Його відносять до позитивного комплексу історичних передумов майбутнього приєднання українських священнослужителів до відродження православної церкви в Україні на національних засадах. Згідно з переписом населення 1897 р. на території України, що входила до складу Російської імперії проживало близько 30 млн. українців, що становить 74,2% серед інших народів, які тут проживали [9, с.12]. Тобто процес розчинення українців у чужорідному етнічному середовищі, попри активні русифікаторські заходи, не набрав катастрофічно загрозливого масштабу.

Виразником та носієм національної самобутності українського народу з позиції її релігійно-церковного обґрунтування було українське духовенство. Патріотично налаштоване духовенство, особи, що були вихідцями з духовного стану заклали основу українського національного відродження. Саме священнослужителі, а не Церква як установа, найбільше зберігали зв'язок із народом, його мовою, звичаями. Мова йде, зокрема, про нижче духовенство, яке стояло ближче до простого народу. І. Огієнко писав, що більшість духовенства в Україні було "таке своє, національне, хоч не все політично свідоме. Воно відразу приставало до своєї національної ідеології, але його самого "не приймали"..." [9, с.7].

До передумов, що призвели до розгортання українського церковно-православного руху слід віднести чинник релігійності народжуваної нації [10, с.12]. Загальновизнаним є положення про

таку характерну рису українського народу, як його релігійність. Досить вдало передає вплив релігії на етнонаціональний розвиток України О. Шуба. Він зокрема зазначає, що: "протягом століть релігія вліталася в ... етнічний ґрунт, глибоко проникала спочатку в етнічну, а потім й національну свідомість і самосвідомість воєдино зливаючись із національною культурою, народними звичаями й традиціями, святами та обрядами, надаючи тим самим українській духовності неповторної самобутності" [23, с.67-68]. М. Чалий, описуючи українське народне життя, зазначав, що "По-при зовнішню байдужість українця до релігії, усякий, хто жив з народом, знає, які глибокі його сердечні переконання у святості й перевазі його віри перед будь-якою іншою..." [21, с.488].

Пояснення релігійності українців підкріплюється теорією Юнга, за якою найсприятливіші умови феномен релігійності знаходить у народів, у яких із чотирьох провідних психічних функцій: мислення, відчуття, почування й інтуїція, найкраще розвинуті дві останні, тобто почування та інтуїція. Українці відносяться до тих народів, які за висловом Гегеля розглядають "релігійну свідомість, знання про Бога, відчуття Бога, як їхнє справжнє достоїнство та неділю власного життя" [7, с.68]. Таким чином, релігійність українського народу, його глибока прив'язаність до православної церкви стала однією із причин поширення українського церковного руху і його підтримки населенням.

До причин виникнення церковно-православного руху слід віднести наявність такого чинника, за яким у роки економічної кризи мають місце ті чи інші релігійні рухи. В епоху великих соціальних потрясінь, економічних криз людина, яка виснажена скрутними, важкими умовами життя, змушена шукати собі втіху в духовно-релігійній сфері [16, с.17].

Отже, український церковно-православний рух, будучи невід'ємною частиною українського національного руху, був зумовлений цілим комплексом історичних передумов. Розгортання демократичного суспільно-політичного руху, падіння самодержавної влади та формування української державності сприяли активізації його боротьби за відродження національної церковної самобутності та автокефалію православної церкви в Україні.

1. Боцюрків Б. Проблеми дослідження історії релігії та церкви в Україні у міжвоєнний період: джерела та їх опрацювання // Український Археографічний щорічник. – К. – 1992. – Вип.1. – Т.4. – С. 285-294.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, Бавнд Брук, 1955. – ТТ. I-IV. (Т.1. – 296 с.; Т.2. – 360 с.; Т.3. – 360 с.; Т.4, кн.1. – 368 с.; Т.4, кн.2. – 400 с.).

3. Зінченко А. Всеукраїнський Православний Церковний Собор 1921 р. в духовному розвитку українського народу // Український церковно-визвольний рух і утворення Автокефальної Православної Церкви. – К., 1997. – С.11-23.
4. Ігнатуша О. До історії Української автокефальної православної церкви (1921 – 1930 рр.) // Питання історії СРСР. Республ. міжвідомч. наук. зб. – Харків: Вид-во «Основа» при Харківському держ. ун-ті. – Вип.36. – С.47-54.
5. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. – Париж, YMCA-PRESS, 1956. – Т.2. – 425 с.
6. Красильнікова О.В. Втрата Київською митрополією церковної автономії як одна з історичних передумов розгортання церковно-православного руху в Україні // Наукові записки Київського університету туризму, економіки і права. Серія: філософські науки. – К.: КУТЕП, 2010. – Вип. 8. – С. 224-241; Її ж. Православ'я в Україні: характерні риси та особливості // Вісник КНТЕУ. – №2 (112). – 2017. – С.119-129.
7. Кульчицький О. Проблематика взаємин етнопсихології і диференціальної психології релігії // Релігія в житті українського народу. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 34-51.
8. Мартирологія українських церков. – Торонто; Балтимор, 1987. – Т. 1. – 1207 с.
9. Надтока Г.М. Православна церква і процес українського національного відродження 1900-1917 років. – К., 1996. – 110 с.
10. Огіенко І. Рятуння України: на тяжкій службі своєму народові. – Видання друге, доповнене. Видання товариства "Волинь", Вінніпег, 1968. – 94 с.
11. Пилявець Л. Автокефальна православна церква в Україні // Людина і світ. – К., 1990. – №5. – С. 19-24.
12. Полонский А.В. Православная церковь в истории России (Синодальный период). – М., 1995. – 287 с.
13. Полонська-Василенко Н. Українська православна церква до 1917 р. // Церква і релігія в Україні – 50 літ після Жовтневої революції (1917-1967). – Мюнхен, 1984. – С.3-27.
14. Преловська І. ВПЦР – організаційний осередок УАПЦ (1917-1921) // Український церковно-визвольний рух і утворення Автокефальної Православної Церкви. Матеріали наукової конференції. Київ, 12 жовтня 1996 р. – К.: Вид. Комітету для відзначення 75-річчя УАПЦ., 1997 – С.29-49.
15. Регламент или Устав Духовных Коллегии...// Николін А. Церковь и государство: История правовых отношений. – М., 1997. – С.324-287.
16. Сухоплюєв І. Українські автокефалісти. – Харків, "Червоний шлях", 1925. – 62 с.
17. Турченко Ф. Український національний церковний рух наприкінці XIX – на початку XX ст. // Український церковно-визвольний рух і утворення Автокефальної Православної Церкви. Матеріали наукової конференції. Київ, 12 жовтня 1996р. – К.: Вид. Комітету для відзначення 75-річчя УАПЦ., 1997. – С. 23-29.
18. Турченко Ф., Ігнатуша О. Українська автокефальна // Вітчизна. – 1989. – № 12. – С. 166-175.
19. Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради): Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К.: Либідь, 1997. – 200 с.
20. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнації Української Православної Церкви в пошуках "константинопольського визнання". – Чикаго, Іллінойс, 2002. – 621 с.
21. Чалий М. Очерки народной жизни (1862 год) // Киевская старина. – К., 1897. – №6 (Т.LVII). – С. 484-512.
22. Шип Н. Церковно-православний рух в Україні. – К., 1995. – 66 с.
23. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999. – 324 с.

Ірина КУЧЕРЕНКО

ВИВЧЕННЯ РОЛІ В. ЛИПКІВСЬКОГО У ВІДНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ТА ВАЖЛИВА РОЛЬ ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ У ТОГОЧАСНИХ ІСТОРИЧНИХ ПРОЦЕСАХ

У статті розкривається роль Василя Липківського у відновленні українського православ'я на Переяславщині, досліджується історіографія, присвячена цій тематиці. У даній студії введено документи парафій Лівобережної України зокрема Переяславщини) які відвідав митрополит.
Ключові слова: митрополит, Переяславщина, революція, парафії, російська церква.

Ірина KUCHERENKO

**A STUDY OF ROLE V. LIPKIVSKOGO
IN PROCEEDING IN UKRAINIAN
ORTHODOXY AND IMPORTANT ROLE
OF PEREYASLAVSCHINI IS IN OF
THAT TIME HISTORICAL PROCESSES.**

In the article the role of Vasyl Lipkivskogo opens up in proceeding in Ukrainian orthodoxy on Pereyaslavschini, historiography, sacred to this subject, is probed. To the studio the type of which is done the entered documents of parishes of Left-bank Ukraine (in particular Pereyaslavschini) which was visited by a metropolitan.
Keywords: metropolitan, Pereyaslavschina, revolution, parishes, Russian church.

У 2017 році Україна відзначає сторіччя Української національної революції 1917 – 1921 років. Одним з важливих елементів тогочасних подій було відновлення і розвиток українського православ'я. Ініціатором цього доленосного здвигу став митрополит Василь Липківський (1864 – 1937) – одна із найбільш трагічних персонажів в історії України. Завдяки йому відбулася інституалізація Української автокефальної православної церкви (далі-УАПЦ), за створення якої і був страчений. Він очолював УАПЦ у 1921-1927 роки. У ці часи розпочався терор, метою якого було фізичне знищення всіх людей, які інакше сприймали все, що відбувалося в Україні, і які не хотіли іти на компроміс та співпрацю із органами.

Майже через сто років Україна знов стала об'єктом з боку так званої «братньої Російської

Федерації». Одним з вагомих чинників гібридної війни стала агресивна Російська православна церква, яка намагається перетворити українських громадян на меншовартісних малоросів. На захист української ідентичності стала Українська православна церква Київського патріархату, на чолі з патріархом Філаретом. Завдячуючи її цілеспрямованій діяльності Україна та українці стримують ворожий ідеологічний наступ. Актуальність нашого досліджен-

ня виявляється в тому, що вивчаючи становлення Українського православ'я на початку ХХ ст. ми можемо використовувати цінний історичний досвід для утвердження розвитку та становлення Єдиної помісної української православної церкви.

Метою дослідження є вивчення ролі В. Липківського у відновленні українського православ'я та важлива роль Переяславщини у цих історичних процесах. Для досягнення поставленої мети є доцільним вирішення таких завдань: лаконічно охарактеризувати історіографію, присвячену цій тематиці; проаналізувати життєвий шлях та діяльність В. Липківського; виявити роль Переяславщини у відновленні українського православ'я; підвести підсумки дослідження.

Історіографія вивчення заявленої проблематики є досить великою. Зокрема у своєму дослідженні «Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського» А. Зінченко розглядає проповідницьку діяльність духівника у декілька головних напрямках: проповідь, як історико-культурна пам'ятка, морально-християнська проповідь із проблемами національного буття та проповіді-молитви. Не маємо права не погодитися з його думкою, що «яскрава проповідь з'являється там, де є яскрава особистість пастиря» [6]. А. Денисенко у статті «Гомілетика, як напрям душпастирської діяльності української церкви у ХХ ст. Теоретичні і практичні засади» розкриває діяльність В. Липківського з точки зору християнської риторики, зосередженої на тлумаченні Біблії. Цікавою можна вважати статтю В. Пащенко «Василь Липківський», про життєвий шлях та віддане служіння митрополита Автокефальної української православної церкви. У своєму авторефераті «Духовна спадщина Василя Липківського та її роль у розвитку філософсько-етичної думки в Україні у 20–30х роках ХХст.» у першому томі, який має назву «Мартирологія українських церков» В. Курило подає документи про діяльність митрополита Липківського. Значущими є праці з історії церкви О. Лотоцького, І. Власовського, Н. Полонської-Василенко, О. Ігнатуші, В. Пащенка, А. Пашука, О. Хомчук, які розкривають особистість митрополита, показують його незламну волю та великі організаторські здібності. У наукових розвідках Л. Пиливця, С. Білоконя, І. Коровицького, В. Полярного, А. Киридон осмислюється постать В. Липківського, показані основні етапи його служіння в Українській автокефальній православній церкві в тогочасних тяжких політичних умовах. Деякі моменти благовісницької та архіпастирської діяльності митрополита описані у спогадах Д. Бурка, П. Маєв-

ського. У праці М. Лука «Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – поч. ХХст» висвітлено філософію В. Липківського у порівнянні із філософсько-етичною думкою України того періоду [2. с.80].

Але разом з тим залишається мало дослідженою роль Переяславщини у відновленні українського православ'я в першій чверті ХХ ст. Тому ця тема потребує подальшого вивчення.

Василь Липківський народився у сім'ї священнослужителів. Говорив, що його прізвище пішло від назви річки Липа – східна межа Поділля, де знаходилося містечко Липовці. У ньому настоятелем храму був його батько, а пізніше і сам отець Василь. Більша частина його життя пройшла у м. Києві. Тут закінчив духовну семінарію, (неподалік фонтану «Самсон») та Духовну академію, (тепер тут Києво-Могилянська академія), в якій здобув ступінь кандидата богослов'я [5].

Під час навчання у академії Василь Липківський зрозумів про несумісність понять – українські православні та Російська церква. Характеризуючи тогочасну роль Російської православної церкви в житті українського народу Василь Липківський наголошував на «повну підлеглість державі російській і рабське виконання її завдань». Він завжди виступав проти безправності церковних громад, проти свавілля вищого духівництва та монастирів. За його словами, все це поступово створило «величезне провалля між зовнішньою величністю й внутрішньою нікчемністю церкви (російської), яка трималася державною – поліцейською підтримкою» [6].

Під час Української революції отець Василь був лідером руху за відродження УАПЦ. Першим питанням, яке потрібно було вирішити, на його думку, це церковна незалежність, або автокефалія. Прихильники її виходили з канонів християнства, із 17-го правила IV Вселенського Халкедонського собору (451 р.): «Якщо правосильною владою заснована держава, то адміністративний розподіл церковний мусить збігатися з розподілом державним». Тоді взірцем для наслідування для українського православ'я стала Грузинська церква, яка 1917 року відновила свій автокефальний статус [3.с.75].

Другим питанням Української церкви було богослужіння українською мовою. Отець Василь сам перекладав богословські та літургійні тексти, а 22 травня 1919 р. навіть відслужив у Миколаївському соборі у місті Києві першу літургію українською мовою, яку супроводжував хор під керуванням Миколи Леонтовича. (Нині на цьому місці стоїть Палац дітей та юнацтва) [5].

За проведення служби українською мовою духівники Російської церкви двічі забороняли отцю Липківському священнослужіння і навіть один раз заочно віддали його під церковний суд [6].

Віряни, прийшовши до храму, слухали образну мову проповідей отця Липківського, у яких він порівнював життя Церкви із течією річки Дніпро, закликав парафіян до єднання. Особливо він виокремлював дух служіння Богу, порівнюючи його із висотними банями храму. Після визволення Києва від більшовиків Галицькою та Наддніпрянською арміями 30 серпня 1919 року Василь Липківський звернувся до народу: «Коли ти не станеш об'єднано в обороні своєї Вітчизни, то плакатимеш у московській неволі, як колись Ізраїль ена рїках Вавїлонських». Головною діяльністю УАПЦ отець Василь вважав участь парафіян в управлінні церквою, як це колись робили церковні братства, до яких входили князі, шляхта, міщани та козаки [5].

І Всеукраїнський собор, який зібрався у Софійському соборі у Києві на Свято Покрови 1921 року, проголосив створення Української Автокефальної Православної Церкви. На ньому було проголошено про невідлеглисть УАПЦ священному керівництву інших церков і визнано перехід Київської церкви під Церкви Московського патріархату аморальним актом. Мовою УАПЦ стала українська. Сам склад Собору почав втілювати принципи соборноправності. Подаємо уривки проповіді отця Василя: «Усі вірні, які прибули на Собор, є не приватні особи, а обранці-представники своїх церковних громад, і тому на Соборі лунає голос усієї Української церкви. Усі члени Собору зібрались для вирішення справ Христової церкви в Україні, отже, з нами перебуває сам Христос. Усі члени Собору вірують, що Українською церквою керує Дух Святий і що їх зібрала на Собор благодать Св. Духа. Це все означає, що Собор має всі умови для того, аби бути цілком канонічним. Московські єпископи не прибули на Собор через те, що вони не вважають себе членами нашої Церкви або не вважають себе обранцями цієї Церкви» [6].

Сьома частина делегатів були священниками, інша – простий люд. Серед цих делегатів був учитель Борис Сахно із с. Велика Каратувль, що на Переяславщині, а також академіки Агатангел Кримський та Сергій Єфремов, професори Володимир Чехівський, Василь Данилевич, Григорій Стороженко та Петро Стебницький, композитор Кирило Стеценко, письменники Людмила Старицька-Черняхівська та Григорій Косинка [8.с.5].

На Соборі Василь Липківський був обраний митрополитом Київським і всієї України. Але екзарх Московського патріарха

у Києві митрополит Михаїл відмовився висвятити єпископів УАПЦ, то вони тоді були висвячені за давньою практикою стародавньої Олександрійської церкви.

Після закінчення Собору у 1921 році митрополит Василь Липківський почав свою подорож по Лівобережній Україні. У 1922 році він побував у багатьох великих містах, відвідав 100 сіл та маленьких селищ. Його подорож тривала понад три місяці. Відвідав він і Переяславщину. Проїжджаючи селами, він проводив проповіді під відкритим небом, не гидував поганими дорогами. Повсюди він зустрічав велике релігійне піднесення, його зустрічати парафіяни виходили назустріч, чекали його годинами біля хат із хлібом (с. Рогозів Бориспільського району). Церкви були вщерть забиті українським православним народом. Незважаючи ні на яку погоду, всією парафією справляли великі обіди (с. Сошників Бориспільського району). У цих поїздках митрополит Липківський висвячував священників, дияконів, єпископів. Його проповіді на українській мові всіх заворожували своєю мелодійністю та не залишали нікого байдужими [9.с.48].

Літописи парафій, в яких побував митрополит Липківський, однак, з неабияким теплом, згадують про цю подію. Так, один з укладачів нарису історії української парафії в с. Прохорівці на Переяславщині записав : «в 1923 році шостого вересня проїздом на Золотоношу завітав до Прохорівки Митрополит Український Отець Василь Липківський, котрий 6-(го) відправив Всеношну , а 7-(го)-літургію. Це село було одним із перших, у якому ідея української церкви почала розвиватися ще з перших днів революції. Парафіяльний священник Юрій Михновський вперше почав читати Євангелію українською мовою [5].

У літописах парафій так розповідається про відвідування митрополитом Переяславщини: «Цей приїзд дорогого батька нашого не забудеться людьми. Спомин про перебування в Прохорівці Апостола української церкви збережеться назавжди. Прохорівська парафія, підтримана Батьком – Митрополитом духом любови до Рідної Церкви стала ще твердішою скелею» [7. с. 276].

Священнослужителі Російської церкви не сприйняли УАПЦ, як самостійну українську Церкву. Представники НКВД звинувачували її та митрополита Липківського у контрреволюційній діяльності, петлюрівщині і т.д. Йому перешкождали виїзду до парафій, гальмували його переміщення, а головам сільради чітко даний був припис – перевірка документів. А парафій на Лівобережжі України налічувалося 1200 [6].

У кількох літописах парафій згадується велика роль солдатів, які поверталися додому з війни та студентів навчальних закладів. Так у селі Велика Каратуль, що на Переяславщині, українізація церкви розпочалася за ініціативи селянина Степана Михайловича Сонька. Повернувшись із фронту він, у бесідах із селянами, порівнював їхнє життя із життям людей у різних країнах, та часто переходив на розмови, які торкалися релігії. Селяни почали прислухатися до його розповідей та гуртуватися навколо нього. Серед селян Сонько «посіяв любов до рідного народу, його мови, звичаїв та обрядів і прихилив їх до такої думки, що гарно було б і Богові молитись рідною мовою» [6]. Але згодом почалося переслідування Степана Михайловича, і він змушений був виїхати із рідного краю на чужину. Більше він у село не повертався [5].

Для села В'юнище, що на Переяславщині, приїзд митрополита став великим поштовхом до українізації церкви. «Перед Різдвяними святками 1921 року студент Куниця Олександр Маркович приїхав з Києва до своєї домівки на канікули і привіз чимало матер'ялу відносно Церкви. Частенько проводючи часи із своїми товаришами та близькими друзями, то він їм почав читати та пояснювати їх. Багато бадьорости їм надав приїзд до м. Переяслава 2 січня ст. ст. 1922 р. Найпочеснішого Митрополита о. Василя, то дорогою йдучи до свого села – вирішили, щоб обов'язково українізувати в своєму селі Церкву» [6].

В с. Комарівка основну роль відіграв житель села Захар Філоненко, «котрий під час виникнення в Києві Української церкви там служив і був знайомим з цим рухом» й, приїхавши до села, згуртував довкола себе ентузіастів цієї справи. Звістки про українські парафії на Переяславщині поширювалися в Києві також через листування [5].

Зимового дня 1922 року біля Борисполя зачалися вбивці. Вони чекали повернення до Києва з пастирських подорожей митрополита Василя Липківського та єпископа Григорія Стороженка. Їх завданням було позбавити життя українських керманічів. Вбивці померзли і пішли грітися до хати, де напилися самогону. В результаті було вбито зовсім іншу людину, а митрополит Липківський та єпископ Григорій Стороженко неушкодженими повернулися додому. Про цей випадок доповідав на засіданні Малої Ради ВПЦР 1 березня 1922 року єпископ Юрій Міхновський. Матеріали цієї справи зберігаються у Центральному державному архіві вищих органів влади та державного управління (ЦДАВО).

Важко уявити, що після поразки Української революції 1917-1920 р.р., коли її провідники були в еміграції, а чимало учасників тих подій загинули, в Україні ще майже 10 років УАПЦ, очолювана митрополитом Василем Липківським проповідувала українську національну ідею, відроджувала українську мову, розбудовувала Українську церкву. До УАПЦ тягнулися свідомі українці різних верств: політичні діячі, педагоги, військові, кооператори, люди з високою освітою і також велика кількість малоосвічених селян. Українська церква стала народною, а її кращих єпископів віруючі вельми шанували й любили. Василя ж Липківського називали «народним митрополитом» — він був духовним вождем українського народу.

На проповіді Василя Липківського збиралося багато людей різного віку. Вони мали патріотичний зміст, густо забарвлений націоналістичною думкою. Він не боявся проголошувати їх. І важко повірити, що це все проходило в умовах радянської влади, яка в будь-який час могла змести з лиця землі і самого проповідника і людей, які вслухалися у його настанови.

Так під впливом проповідей Василя Липківського багатотисячні українці духовно прозрівали і виходили на шлях національної свідомості. «Це був проповідник надзвичайної сили, якого почула Україна, може вперше після ієрархів могилянської доби»- пише історик української церкви Д. Берко[1. с. 9].

Помер Василь Липківський насильницькою смертю, без належного слідства та суду, за рішенням так званої «трійки» — Митрополита незалежної української православної церкви було розстріляно в НКВС. Це сталося 27 листопада 1937 року. Високе служіння митрополита Василя Липківського, значення його діяльності та творчої спадщини ще не достатньо оцінено. Українське суспільство в цілому ще не дозріло до розуміння величчя і правди його справи [3. с. 135].

Таким чином, майже 100 років тому розпочався процес відновлення канонічності Української православної церкви у форматі УАПЦ. Очілником цього важливого дійства став митрополит Василь Липківський. Оскільки, християнська релігія є одним з важливих елементів українського етнокультурного, державотворчого та націотворчого розвитку, то відновлення і функціонування Української православної церкви мало посприяти активізації вітчизняних етнотворчих, державотворчих, націєтворчих і культуротворчих процесів. Незважаючи на поразку Української Національної революції 1917-1921р.р. українці продовжували захищати і розвивати власну ідентич-

ність. Одним з них був митрополит Василь Липківський. Завдячуючи його героїчній і подвижницькій діяльності розпочала свою діяльність УАПЦ, яка не лише після багатостолітньої заборони відновила Українську православну церкву, а й розпочала тривалий процес відновлення української самобутності й українськості. Переяславська земля і переяславці активно підтримали митрополита Василя Липківського та його діяльність направлену на розвиток українського самобутнього православ'я. Незважаючи на знищення більшовиками митрополита та ліквідацію УАПЦ, й інші катастрофи і негаразди, Україна і українці зуміли зберегти свою тотожність і неповторність.

Врешті – решт, на початку ХХІ століття Україна стала об'єктом агресії Російської Федерації, але завдячуючи згуртованості, патріотизму і цілеспрямованості українців, ворог був зупинений, а з часом буде і знищений. У цій боротьбі Єдина помісна українська православна церква стане вагомим дієвим фактором.

1. Берк Д. Нова історія: її минуле і майбутнє // Нові перспективи історіописання / За ред. П. Берка; пер. з англ. – Вип. 5. – К.: Ніка-Центр, 2004. – С. 8-35.
2. Видатні діячі України минулих століть. Альманах / Гол. ред. – Шокало Олександр. – К.: Компанія «Євроімідж», 2001. – 314с.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т. – Нью-Йорк, К., 1990. – Т. 4, кн. 1. – с. 135–136.
4. Денисенко А. «Гомілетика, як напрям душпастирської діяльності української церкви у ХХ ст..Теоретичні і практичні засади»: [Електронний ресурс] // режим доступу:(<http://history.org.ua/JournALL/sid/12/2/3.pdf>)
5. Зінченко А.Л. Липківський Василь Костянтинович [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 6: Ла-Мі / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: В-во «Наукова думка», 2009. – 790 с.: іл. – Режим доступу: <http://www.history.org.ua/?termin=Lipkivsky>
6. Зінченко А.Л. [Електронний ресурс] Визволитися вірою: Життя і діяння митрополита Василя Липківського. Український історичний журнал – Режим доступу: http://www.ipiend.gov.ua/img/scholarly/file/nz_55_59.pdf
7. Історія України в особах: ХІХ – ХХ ст. / І. Войцехівська, В. Абліцов, О. Божко та ін. – К.: України, 1995. – С. 274 – 281.
8. Липківський К. Війна без жалю. ГПУ проти УАПЦ. Методологія знищення. Газета «День», №24, К.: 2010 – 8с.
9. Пашенко В. О., Рибачук М. Ф. Першоієрарх нової української церкви митрополит Василь Липківський — Український історичний журнал. 1993. № 2 — с. 48.

Георгій ПАПАКІН

ГЕТЬМАН ПАВЛО СКОРОПАДСЬКИЙ І ЦЕРКВА (ЗА МАТЕРІАЛАМИ РОДИННОГО ЛИСТУВАННЯ І СПОГАДІВ)

На підставі аналізу архівної й мемуарної спадщини гетьмана Павла Скоропадського (1873–1945) констатується, що він був глибоко віруючою людиною. За власні кошти дбав про стан православних храмів в Україні, опікувався Гамаліївським Харлампієвим монастирем, реставрував Анастасіївську церкву у Глухові. Після приходу до влади наприкінці квітня 1918 р. намагався вирішити проблему створення Української православної помісної церкви шляхом досягнення суспільної згоди, що не вдалося здійснити через непримиренну позицію проросійського кліру та значною частини вірян.

Ключові слова: Православ'я, церковне життя, Українська церква, гетьман Павло Скоропадський, храми, монастирі.

—
Heorhii PAPAКIN

PAVLO SKOROPADSKY AND THE CHURCH (ON MATERIALS OF FAMILY CORRESPONDENCE AND MEMOIRS)

On the basis of the analysis of the archival and memoir heritage of Hetman Pavlo Skoropadsky (1873–1945) it is stated that he was a deeply religious person. He took care of the state of the Orthodox churches in Ukraine at his own expense, cared for Hamalia's Kharlampij Monastery, restored St. Anastasios church in Hlukhiv. After coming to power in late April 1918, he tried to solve the problem of the creation of the Ukrainian Orthodox local church by reaching a public consent that could not be realized due to the irreconcilable

Павло Скоропадський (1873–1945), нащадок старовинного старшинсько-гетьманського роду, військовик – учасник двох воєн, Гетьман всієї України та військ козацьких 29 квітня – 14 грудні 1918 р., лідер національно-консервативного руху на еміграції, від дитинства і до кінця життя був глибоко віруючою людиною. Це безпосередньо відбилосся на всіх його вчинках, прагненнях і намірах. Проте в існуючій доволі значної історіографії, дотичній постаті гетьмана, проблеми церкви та церковного життя посіли доволі скромне місце. За звичай їх розглядають винятково в контексті подій 1917–1918 р. (питання Української автокефальної церкви на Всеукраїнському православному соборі 1918 р., участь в його роботі глави Української Держави) [3; 6; 8; 16; 18; 19, с. 320; 20 та ін.]. Лише кілька моїх невеличких розвідок висвітлюють особистісний вимір проблеми: позицію самого Павла Скоропадського в питаннях створення української національної церкви, його ставлення загалом до віри та релігії в житті людини й держави [11,

attitude of the pro-Russian clergy and a significant part of the faithful.

Key words: *Orthodoxy, Church life, Ukrainian Church, Hetman Pavlo Skoropadsky, churches, monasteries.*

с. 117–136; 12; 13]. Тому хотілося б зупинитися на окресленні моральних підвалин сприйняття церкви, релігії, віри людиною, яка посіла гетьманську

посаду 29 квітня 1918 р. Основну увагу приділятиму першому етапу життя Павла Скоропадського, оскільки саме він є найменш відомим у сучасній історіографії.

Щира релігійність пронизувала всю свідомість майбутнього гетьмана. У мемуарах про дитинство, проведене в Україні, він згадував, що з п'ятирічного віку, коли мати з родиною остаточно переїхала з Німеччини, де лікувався його старший брат Михайло, до Тростянця, Закону Божому малого Павла навчав парох сусіднього села Васківці о. Митрофан Ладишевський — за особливим наказом діда, Івана Михайловича Скоропадського [див.: 14, с. 391]. Дід мав надзвичайно великий вплив на свого онука, передусім у морально-етичних, релігійних питаннях. Павло Скоропадський, характеризуючи цього у спогадах, називав діда “релігійною людиною”, і зауважив: “Я пам'ятаю, як він вражав багатьох своїх співрозмовників тими глибокими пізнаннями у питаннях теологічних і довжелезними цитатами з священних книг напам'ять, які він іноді використовував під час дискусій на релігійні теми” [14, с. 386].

Ставлення діда до релігії справили на малого Павла величезна враження. Іван Михайлович дотримувався традиційних українських церковних канонів, особливо якщо вони різнилися від «загальноправославних». Саме дід наполіг на тому, щоб молодша сестра Павла Єлизавета, котра народилася вже у Тростянці, була охрещена за українською традицією, обливанням, про що свідчила мармурова купель у Тростянці [14, с. 388]. Дуже характерним був і той факт, що Іван Михайлович Скоропадський побудував у Тростянці, у своєму мальовничому парку церкву на честь Івана Хрестителя — чудову муровану, оздоблену у стилі барокко. Але за життя діда вона не була відкрита й освячена. Причиною цього, за пізнішою здогадкою Павла Скоропадського, стала суперечка з місцевим священиком, який, на переконання Івана Михайловича, виявився не гідним для несення душпастирської місії. За спогадами майбутнього гетьмана, дід узагалі не жалувач сучасне йому російське православне духовенство, яке царизмом було прирівняне до урядових службовців [14, с. 386]. Такої ж думки дотримувався і Павло Скоропадський. Він бачив жахливу реальну картину стану православ'я в царській Росії: “Особис-

то я – глибоко віруючий православний християнин. Безкінечно прив'язаний до нашого православ'я, але не можу без щирого жалю дивитися на те, на що перетворилася наша Церква, через ту обурливу політику, яку вела стара урядова Росія у відношенні до неї. Віру задушено, вбито все живе, святе у нашій релігії загублено, а залишилася якась мертвуща, холодна обрядовість. На чолі Церкви стояли і стоять досі чиновники” [15, с. 198].

Що ж до храму, то вже після смерті діда, коли Тростянець перейшов у спадок до братів Павла та Михайла Скоропадських, вони разом із матір'ю завершили справу діда, остаточно оздобили церкву, і в серпні 1892 р. домоглися дозволу місцевого архієпископа на освяту й відкриття. Цей храм не мав свого постійного священика; лише в літні місяці та під час інших приїздів Скоропадських службу там відправляв ієромонах із Густинської обителі, розташованої неподалік [36, арк. 2–3].

Ставлення самого Павла Скоропадського до віри було живим і життєдайним, просякнутим усвідомленням впливу Божої волі на долю людини. У дорослому віці військовик, звиклий щодня ризикувати своїм життям під ворожими кулями писав дружині з фронту російсько-японської війни: “Адже Бог не без милості, повернеться...” [39, арк. 17, 40]. Прояв цієї Божої милості Павло Скоропадський відчув уже 18 серпня 1904 р. Цього дня безглуздою смертю у незначній випадковій сутичці від 38 шрапнельних поранень загинув його бойовий командир — начальник Східного загону (фактично армії) ген. А. Ф. Келлер. У листі до дружини ад'ютант командира писав, щиро сумуючи через смерть цієї хороброї, але нерозважливої людини: “Бог мене врятував. Це був єдиний бій, в якому я при ньому [Келлерові — Г. П.] не брав участі” [37, арк. 1зв.]. Скоропадський щиро вважав таку Божу милість результатом заступництва померлих матері та молодшої сестри, молитов своєї гаряче улюбленої дружини, які, на його переконання, забезпечували йому Божу допомогу [22, арк. 68зв., 72зв.].

Так було й на німецькому фронті за часів Першої світової війни, яку Павло Скоропадський пройшов від першого дня до кінця 1917 р., стверджуючи: “...не падаю духом і сподіваюся на Бога...” [22, арк. 68зв., 72зв.].

Обов'язковою складовою віри для майбутнього гетьмана була православна обрядовість: урочисті молебні, панахиди по загиблих, відзначення великих свят. У такі моменти він намагався зосередитися духовно, вшанувати пам'ять померлих товаришів, згадати догмати віри, вчитатися у священні тексти... На жаль, фронтова обстановка найчастіше не давала такої можливості.

В одному з листів до дружини він у відчаї писав: “Сьогодні Великий Четвер, а в мене, на жаль, навіть немає Євангелія...” [38, арк. 46зв.]. Отже, християнське читання було невід’ємним атрибутом його життя. Домашня бібліотека гідного представника гетьманської родини містила, крім Священних книг, твори отців церкви (Льонгіна, Макарія Єгипетського, Феофана тощо), життя святих, історичні дослідження з історії християнства та ін. [35, арк. 1–2]. У церковних питаннях Павло Петрович був досить освіченою людиною, що зміцнювало його щирі віру.

Глибоке відданість православ’ю поєднувалося у Скоропадського з абсолютно толерантним ставленням до інших конфесій, що були поширені в Україні. Він визнавав велику силу за греко-католиками, які, за його словами, приділяли багато уваги національній стороні обрядовості; з надзвичайною теплою згадував про родину баптистів, яка переховувала його у лютому 1918 р. у Києві, рятуючи від більшовиків і навіть не здогадуючись, ким був цей офіцер. Скоропадському дуже сподобався сам стиль їх життя: “Цілими днями працюють, ввечері читають Євангеліє, живуть дружно, чисто, гарно” [15, с. 118].

У міру своїх можливостей Павло Скоропадський наслідував традиції козацької старшини і гетьманів XVII–XVIII ст. щодо опікування церковним будівництвом. Більше 200 років родина Скоропадських була міцно пов’язаною з Гамаліївським (Харлампіївським) Петропавлівським монастирем, що на Сумщині. За давньою традицією, що почалася від гетьмана Івана Скоропадського, її члени знаходили останній притулок у згаданій обителі. Від 1713 р., коли за гетьманським універсалом на кошти родини Скоропадських тут почалося будівництво монастиря, всі безпосередні предки Павла Петровича опікувалися ним, відновляли після неодноразових пожеж (найбільші 1738 та 1794 років). Унаслідок цієї турботи наприкінці XVIII ст. Гамаліївський монастир являв собою унікальний архітектурний ансамбль. Тут знаходилися собор Різдва Богородиці, церква Харлампія, триярусна надбрамна дзвіниця, келії ігумена та ченців. Територію обителі стерегли мури з баштами. У соборі знаходилися портрети фундатора монастиря Івана Скоропадського та його дружини Анастасії з роду Марковичів, а іконостас прикрашали фамільні герби.

Цю традицію продовжували мати Павла Скоропадського та він сам; це давало всі підстави ігумені монастиря (після відновлення у 1827 р. він був перетворений на жіночий) погоджуватися з Марією Андріївною проведення ремонтних та відбудовчих робіт. Зокрема, коли зайшла мова про відновлення іконостасу головно-

го монастирського собору Різдва Богородиці, мати-настоятельниця писала їй: "...ця справа стосується переважно Вашого Превосходительства, оскільки Ваші предки, і люб'язніший чоловік Ваш тут поховані, у такому разі без Вашої згоди та Вашої допомоги не можу розпочати справи..." [29, арк. 5зв.]. Зрештою все закінчилося тим, що відновлення іконостасу проводилося коштом Скоропадських і завершилося 1899 р. [29, арк. 1]. На нещастя, цей рік ознаменувався трагічною подією — 14 серпня від запалення легенів померла молодша сестра майбутнього гетьмана, 20-річна фрейліна імператриці Олександри Федорівни Єлизавета Скоропадська. Після смерті її прийняла рідна Україна — покійну відспівували у Полошках, а поховали у Гамаліївській обителі [34, арк. 9, 43]. З тих пір щорічно 28 червня (день смерті батька Петра Івановича) та 14 серпня Скоропадські замовляли в монастирі великі заупокійні служби. Характерно, що, описуючи останню подорож батька у 1885 р. (той помер у Києві), Павло Петрович згадав, що тим саме шляхом від Глухова до Гамаліївки 250 років тому везли труну гетьмана Івана Скоропадського [14, с. 399–400]. Згодом на території монастиря останній притулок знайшли мати майбутнього гетьмана (1901) та його старший брат Михайло (1916).

Павло Скоропадський цікавився і побутовими, економічними питаннями життя обителі. Дізнавшись від ігумені, що монастирю заборонили збір пожертв у столицях Російської імперії, обмеживши його лише Чернігівською губернією, де неможливо було здобути потрібні для утримання такої значного господарства кошти, гетьманський нащадок спромігся через впливових родичів отримати у Синоді та Московському генерал-губернаторстві дозвіл на збір пожертв у Москві [28, арк. 73–73зв.].

Навіть перебуваючи на фронті під час Першої світової війни, відірваний від родини та батьківщини, Павло Скоропадський переймався долею монастиря, запитував у дружини: "Напиши мені найдокладніше, як все пройшло у Гамаліївці, сподіваюсь, тьотя тобі не дуже набридала і чорниці також. Чи сподобався Діонісії [ігумені монастиря — Г. П.] образ?" [38, арк. 79].

Таку найщирішу турботу Павло Скоропадський виявляв і щодо інших українських храмів, насамперед у власних маєтках та навколишніх селах. Він охоче відгукнувся на прохання священника Різдва-Богородицької церкви с. Дунайця о. Карпа Андрієвського допомогти в реставрації храму [36, арк. 18]. Варто нагадати, що за своє меценатство, постійну фінансову допомогу чернігівським храмам Павло Петрович отримав персональну подяку від Синоду російської православної церкви [30, арк. 1].

Найбільш вагомою справою такого гатунку стало будівництво ним каплиці у Глухові — колишній резиденції гетьмана Івана Скоропадського та його спадкоємців. Коштом гетьманської родини, передусім удови Івана Анастасії з дому Марковичів, з початку XVIII ст. були засновані й тривалий час утримувалися богадільня, лікарня для вбогих та дерев'яна Анастасіївська церква.

Павло Скоропадський вирішив відновити каплицю з комплексу цієї церкви, де дивом зберігся справжній вівтар початку XVIII ст., використавши ці історичні залишки для будівництва своєрідного духовного пам'ятника українській старшині, серед інших гідних фамілій і роду Скоропадських. Певну роль тут зіграв і П. Дорошенко, відомий чернігівський громадський діяч, великий знавець української старовини і однодумець майбутнього гетьмана. Дорошенко писав йому у 1908 р., коли цей грандіозний проект наближався до кінця: “Я довго розмірковував про вашу думку, щоб каплиця була пам'ятником минулого, тобто нашої гетьманщині, яка звичайно мала значні культурні перед країною здобутки. Та це ж ідіотська глупота дивитися так, що старшина малоросійська були лише кровопивці народні. Така думка нагадує соціал-демократичний виступ у думі, а не наукову чи хоча б і взагалі серйозну спокійну точку зору на історію Малоросії.

Таким чином, це буде історичний пам'ятник, і це має бути твердо і серйозно, але без зайвого галасу і честолюбства, представлено на дошці, що буде при вході до каплиці. (...) До речі: у напису велику роль має відігравати релігійний бік, просвітницько-духовний та навіть церковна, адже релігія та й церква у Малоросії завжди, і за часів Гетьманщини, відігравала таку велику роль” [31, арк. 78зв., 80–80зв.].

Ці ідеї спорудження пам'ятника — символу ролі віри в житті української історичної еліти, нав'язані старшим товаришем Павла Скоропадського і таким саме любителем української старовини, надихали останнього ще з кінця XIX ст., принаймні з 1897 р. Він дуже серйозно підійшов до справи, замовивши попередні ескізи майбутньої каплиці видатному митцю і водночас знавцю української старовинної архітектури О. Сластьону, а поради щодо художнього боку справи Павло Петрович просив у відомого петербурзького архітектора Л. М. Бенуа, який зробив ще один проект будови. Але головним планом будівництва все рівно вважався Сластьонівський, і в листі до матері від 31 серпня 1901 р. Скоропадський наголошував, що без нього починати роботу неможливо, і архітектор, і робітники дуже чекають на цей проект [25, арк. 78]. Ідея Глухівської каплиці була позитив-

но сприйнята також В. Новицьким та В. Горленком, видатними знавцями української минувшини, нащадками козацької старшини. Зокрема, останній писав: “Мені більше за все подобається і здається характерним проект Сластьона”. Проект Бенуа, на його думку, виконаний дуже досвідченим архітектором, — але зовсім банальний, “не має жодної риси, що пов’язує його з епохою та особами, пам’ять яких ви бажаєте продовжити” [24, арк. 49–49зв.]. Коротко ж висловлений самим Скоропадським план перебудови був таким: “... зламати все, що було пізніше її заснування побудовано, і залишити лише те, що було первісно зроблено...” [27, арк. 13]. Фактично йшлося про консервацію старого вівтаря початку XVIII ст. і відбудову нової каплиці у суворій відповідності до стилю XVII ст. Залучений до справи молодий київський архітектор М. Гарденін уже 1902 р. склав угоду й проект такого будівництва. У ньому йшлося про будівництво восьми нових фронтонів, великого куполу з барабаном та двох малих, нового даху над капличкою та прибудовами, великі роботи з оздоблення: застосування внутрішнього ліплення, розпису, а також золочення куполів, риштування та навіть слюдяні вікна — як у XVII ст. [26, арк. 1–1зв., 7–10]. При розробці креслень М. Гарденін широко користувався історичними свідченнями, зокрема вивчав матеріали монастирських бібліотек, насамперед Києво-Печерської Лаври. На цьому особливо наголошував і Павло Скоропадський, який писав архітектору: “склепіння може буде і гарним, якщо його поділити, але передусім прагну дотримуватися старовини і мати склепіння саме таке, як будували в XVII ст.” [26, арк. 3зв.]. З тих само причин Скоропадський забракував і малюнок фронтонів: “надто велика симетричність, сухість і складність малюнка, крім того, він дуже подібний до нового стилю”. Великі суперечки викликала пропозиція М. Гарденіна пофарбувати каплицю у жовтий колір та визолотити деякі деталі на фронтонах: “все має бути вибілено звичайним вапном” [26, арк. 4–5зв.], тобто відтворювати стиль XVII ст., суворої доби Богдана Хмельницького. Загалом усі роботи зі спорудження Глухівської каплиці мали обійтися Павлу Скоропадському в 4327 руб. — досить значну суму як на ті часи.

На жаль, роботи у Глухові просувалися не так швидко, як хотілося б майбутньому гетьману. 1903 р. М. Гарденін лише завершив ескіз та робочі креслення і розпочав будівництво, але це викликало певне незадоволення з боку замовника щодо дотримання первісного задуму [28, арк. 101]. І хоча Павло Скоропадського почали звинувачувати у руйнації історичної будови, він твердо

стояв на своєму. Події російсько-японської війни 1904–1905 рр., у якій штаб-ротмістр Скоропадський та його дружина Олександри Петрівни з дому Дурново як сестра милосердя брали безпосередню участь, та російської революція 1905–1907 рр. зтягнули будівельні роботи. Але глухівська каплиця завжди була у центрі уваги Павла Петровича та його дружини. Навіть у драматичному 1905 р., коли почалися сільські заворушення на Полтавщині, відраджуючи її від літньої поїздки з дітьми до українських маєтків через аграрні розрухи на Чернігівщині, тодішній осавул читинського козачого полку писав: “Сама можеш тимчасово поїхати у Полошки задля каплиці, монастиря, огляду маєтку, але дітей туди не вези...” [33, арк. 26]. Іншими словами, він визнавав турботи щодо будівництва храму достатньою підставою для поїздки дружини у такий небезпечний час.

До питань облаштування каплиці Олександра Петрівна залучалася і пізніше. Так, у 1909 р. майбутній гетьман писав їй про професійні поради щодо внутрішнього розпису, які він отримав у Санкт-Петербурзі: “для живопису радять річ, що обійдеться досить недорого — це якась сітка під штукатурку, а потім уже штукатурити і по вологій штукатурці розписувати церкву якимись т. зв. каймовськими фарбами, кажуть, що сітка ця убезпечить від вологості і що живопис завжди буде цілим” [33, арк. 37зв.].

Наприкінці 1909 р. будівництво вже наближалось до завершення, принаймні П. Дорошенко, який у листопаді того року відвідав Глухів, сповіщав про це Павла Скоропадського, висловлюючи свій захват від побаченого [31, арк. 80]. А тому поставали вже питання необхідного облаштування церкви образами та іншими святими предметами. Оскільки, Олександра Петрівна дуже непогано малювала, мала хист серед іншого і до церковного живопису (намалювала образ св. Марії Єгипетської для церкви у Тростянці), Павло Петрович в одному з листів запитував у неї з приводу глухівських ікон: “Чи будеш ти їх малювати, чи замовити?” [28, арк. 94зв.]. Але дружина, очевидно, відмовилася від такої великої та відповідальної праці, що потребувала значних зусиль професійного митця, а крім того – священного натхнення.

Усе внутрішнє оздоблення каплиці мало бути витримано, за задумом фундатора, в історичному стилі, і по можливості пов’язане з родом Скоропадських, передусім — з гетьманом Іваном. П. Дорошенко задля віднайдення історичних реліквій старого гетьмана обслідував старожитності Чернігівщини. У 1907 р. він писав Павлу Петровичу про парадний обрус з гербами гетьмана Івана Скоропадського та гарним орнаментом, знайдений в

одній із чернігівських церков. На його думку, цей орнамент міг бути чудовим мотивом внутрішнього розпису каплиці.

Водночас він відраджував від ідеї придбання для каплиці старовинного Євангелія, що було свого часу подароване гетьманом Іваном Скоропадським Глухівському Петропавлівському монастирю: “Справа ця неприйнятна для каплиці: у запису значиться, що воно подароване у Петропавлівський монастир, а придбання його, крім великого клопоту, коштувало б і значних грошей, оскільки у ньому понад пуд срібла” [31, арк. 53зв.–54зв.].

Зразки церковного начиння XVIII ст. були відшукані Дорошенком і Скоропадським у Троїцькому Чернігівському монастирі – срібне панікадило. Старовинна люстра була знайдена відомим художником М. Праховим у Києво-Печерському монастирі – документи з лаврського архіву засвідчили, що 1734 р. її привезли до Києва з Глухова [32, арк. 27–27зв.]. Прахов з'ясував також, що старовинний різьблений лаврський іконостас, який 1909 р. за вказівкою настоятеля монастиря демонтували і ледь не порубали на дрова, був свого часу виготовлений коштом гетьмана Івана Скоропадського і являв собою унікальний витвір тогочасного українського мистецтва. Його нащадок, не претендуючи на заволодіння цим музейним предметом, доклав усіх зусиль задля врятування вагомого свідоцтва турботи свого предка про прикрашення найголовніших українських соборів.

Перша світова війна та наступна доба революції привнесли у суспільну мораль, особливо ж у релігійне життя, значний негативний заряд, здатний зруйнувати всі вікові устої та норми. Тому міцні релігійні підвалини виявилися особливо необхідними.

На жаль цього не помітила нова національна соціалістична влада, що з весни 1917 р. керувала Україною. Для більшості соціалістичних діячів Української Центральної Ради церковне життя мало єдиний – національний аспект. Вони хотіли мати національну церкву, але практично не шукали можливих шляхів ненасильницького вирішення цієї проблеми, віддаючи перевагу суто політичним крокам. Вже 11 травня 1917 р. Центральна Рада наголосила у своєму наказі на необхідність усунення владик-великоросів та звільнення української церкви з-під Московської Синодальної влади [17, с. 86]. Найбільшим досягненням Центральної Ради в цій справі стало створення навесні 1918 р. у складі Ради народних міністрів УНР департаменту сповідань. Але й цей крок відбувся попри шалений спротив лівосоціалістичних сил [17, с. 451]. Проте вже сам факт призначення його керівником скандально відомого М. Безсонова, колишнього єпископа

Красноярського, який зняв із себе сан, не давало змоги бачити в цьому вчинку Центральної Ради щирий і серйозний підхід до церковного питання. Це хвилювало й ображало духовенство та мирян, спричинило те, що кількість прихильників відродження церкви в Україні у національній формі не зростало.

Зовсім іншими засадами керувався режим, що прийшов їй на зміну внаслідок державного перевороту 29 квітня 1918 р. Була відновлена старовинна українська державна форма – Гетьманат, на чолі якого став Павло Скоропадський, глибоко релігійна людина. Одразу після його проголошення гетьманом був проведений урочистий молебень усіх членів хліборобського конгресу на Софійській площі. Там Павло Скоропадський отримав Боже благословення нести тягар влади в країні, розбурханій соціальними експериментами. Вже у “Грамоті до всього українського народу” він писав: “Передбачаю всю трудність стоячої переді мною праці і молю Бога дати мені силу, аби гідно виконати те, що я вважаю своїм обов’язком перед рідною Україною в сучасний виключний і критичний для неї час” [9, с. 83]. “Закони про тимчасовий державний устрій України”, де був спеціальний розділ — “Про віру”, проголошували, що “первенствующа в Українській Державі є віра християнська, православна; всі не належні до православної віри громадяни Української Держави, а також всі мешканці на території України користуються кожний повсемістно свободним відправленням їх віри і богослужіння по обрядах оної” [9, с. 84].

Таким чином, на відміну від часів соціалістичної Центральної Ради, занепокоєної лише національним питанням, проголошувався принципово інший підхід до проблем віри та церкви. Громадяни Української Держави не різнилися за віровизнанням, а їх релігійні організації мали існувати в межах Української Держави. Ще виразніше це підкреслювалося введенням нової військової присяги на вірність державі та гетьманові як найвищому військовому вождю. Вона мала чітко виражений конфесійний характер і відповідно — три варіанти: для православних, неправославних християн та іудеїв [21, арк. 4–5зв.].

Гетьман вважав проблему організаційного закріплення і зміцнення українського православ’я необхідною, але дуже непростю справою. Він не належав на той час до числа прибічників автокефальної церкви в Україні, але рішучо наполягав на автономії: “Треба, щоб всі без винятку церковні справи вирішувалися у нас, зв’язок з Московською церквою повинен бути духовний в особі патріарха.” У найгіршому випадку – церков-

ного розколу він навіть припускав можливість існування двох православних церков: “однієї – московської, до якої примкнув би майже цілком Київ, іншої – української, вкрапленої майже по всій території України” [15, с. 197–198].

З метою вирішення цього питання без розколу православ'я гетьман особисто неодноразово зустрічався як з проукраїнською, так і проросійською групами мирських та духовних учасників Православного собору, який тривав у Києві фактично з січня 1918 р. Із жалем він відзначав, що до другої належить переважна більшість найвищих церковних ієрархів, дуже далеких від українського народу – своїх парафіян. Однак ці кола сподівалися використати імперське минуле П. Скоропадського у власних інтересах. Так, за деякими відомостями, на посаду міністра сповідань збиралися прощтовхнути О. В. Стороженка, голову Співки парафіяльних рад Києва – українця за походженням, але відомого чорносотенця, діяча Клубу російських націоналістів, якого гетьман знав ще з кінця ХІХ ст. [4, л. 1–48. Опубл.: 5, с. 48–49]. Проте керівництво держави сприяв обсаженню цієї посади В. Зінківським, відомим релігієзнавцем, досить складною політичною фігурою. Не будучи українофілом, той разом з тим щиро бажав досягнення українською церквою самостійності. Як доводять сучасні дослідники, його діяльність “послідовно і виважено була спрямована на підготовку (а не просто проголошення урядом) церковної автокефалії, яка фактично без згоди Собору і єпископату була неможливою. Окрім того, Зінківський зміг так поставити справу, що поступово міністерство зосередило в собі вирішення усіх найважливіших проблем церковного життя...” [20, с. 293].

В. Зінківський, як і сам гетьман, покладав на Всеукраїнський Собор дуже великі надії, вбачаючи в ньому єдину можливість правним шляхом подолати кризу. Проте проросійська більшість ієрархів свідомо пішла на конфронтацію, обравши митрополитом Київським Антонія (Храповицького), відомого консерватора та українофоба, якого гетьман прямо називав чорносотенцем. Уряд Української Держави намагався своїми політичними заходами запобігти його затвердженню Московським патріархатом, але патріарх Тихон без будь-яких пояснень проігнорував звернення Ради міністрів України. Сам митрополит Антоній намагався діяти через особисті контакти: він написав листа гетьману, де визнавав його владу, добився особистого прийняття у глави держави (хоча Павло Скоропадський підкреслив, що приймає його не як Київського, а лише Харківського – за старою посадою – митрополита). За мемуа-

рами гетьмана, Антоній “думав знайти в мені слабкі струнки і ледь не з першого дня натякав на те, що треба влаштувати щонебудь на манер коронації. Я це відхилив. Він здивувався” [15, с. 200]. Вже на еміграції Павло Скоропадський дав в одному із своїх офіційних послань досить зважену характеристику цього ієрарха, протиставивши його наступним російським церковним владикам за кордоном: “Блаженної пам’яті митрополит Антоній, будучи нашим духовним провідником, призначений до нас, в Україну, помимо бажання українців, не розумів часто, як великорос, нас – українців. Усе ж завдяки істотному для нього державному способу мислення, він ніколи офіційно проти українства не виступав і навіть намагався привернути історичні особливості українського православ’я, а не змосковити його. В політичні справи України він не втручався” [40, арк. 258]. Важко сказати, наскільки об’єктивною була ця характеристика, але у ній відбивалася позиція самого гетьмана щодо церковної справи і в 1918 р., і пізніше: не нав’язувати силою державного апарату автокефалії, а сприяти створенню української за своїм змістом церкви. Свої справжні надії і ставлення до майбутнього православної церкви в Україні він висловив у вітальній промові на Соборі 6 липня 1918 р.: “Бажаючи повного і вільного розвитку віри православної і духовенства, я хочу, аби всі діла Української Церкви рішались тут, у нас, в Україні, і тоді тільки будуть корисні наслідки і вашої праці, і бажань народу. Кажучи це, я не хочу сказати те, що я і уряд втручаємось у діла церковні. Ні, а тільки стоячи на чолі Української Держави, я хочу, щоб культ православної релігії, який є велика основа державності, досяг апогею, якого не змогли б зломити ніякі ворожі заходи, котрі може захотять надвинутись на нас зі сторони” [22, арк. 110].

Але вирішальний вплив на Собор вже мали великодержавні російські кола; за висновком сучасних дослідників української церковної історії, “Собор фактично пішов цілком іншим шляхом, ніж того чекали не лише радикальні українські, але й урядові кола”. Як свідчить В. Ульяновський, вже наступна, жовтнево-груднева сесія Собору пройшла з “нульовим” результатом у вирішенні усіх організаційних питань [18, с. 175].

Але ми далекі від тієї точки зору, що гетьман відмовився від спроб розв’язати питання церковної автономії на іншому рівні. Існували певні контакти між ним і патріархом Тихоном; з листом від останнього (невідомо до кого, оскільки оригінал листа не оприлюднений) і з великими повноваженнями до Києва у вересні 1918 р. їхав О. Д. Самарін, відомий церковний діяч, на той час —

голова Ради об'єднаних парафій Росії, фактично світський керівник усього громадського життя Московської патріархії. На жаль, 25 вересня 1918 р. його арештували чекісти на вокзалі у Брянську, напередодні перетину україно-російського кордону. Завдяки цим обставинам ми знаємо про його місію, яка, можливо, передбачала і переговори з гетьманом, оскільки, за опублікованими даними, у листі патріарха йшлося про обговорення питань української автокефалії [див.: 10, с. 340]¹. Можна лише здогадуватись, якими були б результати таких переговорів, якби вони відбулися, і хто врешті був найбільше зацікавлений у зриві цієї місії.

Після державного перевороту 29 квітня 1918 р. Павло Скоропадський намагався продовжити свою діяльність з будівництва церковних споруд. Коротке більшовицьке панування у січні — березні 1918 р. призвело до руйнування і пошкодження значної кількості храмів по всій Україні. У Києві постраждав Володимирський собор, по якому російська артилерія вела прицільний вогонь перед захопленням міста. Тому за ініціативи гетьмана, як згадував міністр сповідань В. Зінківський, Рада міністрів Української Держави вже у травні виділила в розпорядження міністерства до 1 млн. крб. на відновлення храмів, постраждалих від більшовиків. Першу суму в 50 тис. крб. було спрямовано на ремонт Володимирського собору [див.: 5]. На жаль, досить короткий період перебування Павла Скоропадського у влади не надав можливості здійснити всі накреслені плани з відбудови церков в Україні.

Обравши за гетьманську резиденцію будинок колишнього генерал-губернатора, глава Української Держави приклав багато особистих зусиль для відновлення діяльності церкви св. Миколая, що входила до складу ансамблю палацу. Вона стала місцем щирих роздумів гетьмана наодинці, відбуття церковних обрядів членами родини та найближчими співробітниками. Першу відправу в ній для Скоропадського та його найближчого оточення провели вже на Великдень — першого травня 1918 р. Однак частіше, у важкі моменти життя, гетьман залишався в ній на самоті. За спогадами його начальника штабу ген. Б. Стелецького, так він відстояв скромну панахиду (без півчих) по вбитому більшовиками російському імператору Ніколаю II. На дорозі йому зустрівся найближчий радник, товариш міністра закордонних справ О. Палтов, який теж збирався до церкви: “Завжди делікатний і ввічливий, тут раптом Скоропад-

¹ У радянській історіографії ця невдала поїздка часто згадувалася при “викритті церковної контрреволюції”, але перехоплений лист патріарха Тихона ніколи не цитувався [див.: 1, с. 233; 2, с. 30–31].

ський різко повернувся до Палтова і сильно роздратованим голосом попросив залишити його на самоті. Кажуть, що у церкві Скоропадський плакав, як плачуть маленькі діти” [23, арк. 151]. Так само, спілкуючись з Богом, провів до іншого світу гетьман свого наймолодшого улюбленого сина Павла, який помер улітку 1918 р. від апендициту. Маленького гетьманича поховали на погості церкви св. Олександра Невського у Маріїнському парку Києва, неподалік палацу. До Бога звертався Павло Скоропадський і в акті зречення від влади 14 грудня 1918 р. внаслідок переможного повстання Директорії, із сумом констатує: “... Бог не дав мені сили впертися з цим завданням” [15, с. 378].

На жаль, після повалення гетьмана його супротивники помстилися навіть церкві. Вона була вщент пограбована. Практично все, що можна було винести і становило матеріальну цінність, зникло. Залишки церковного вбрання та обладнання вже на весні 1919 р. передали іншим соборам, а саму церкву св. Миколая, що стояла пустою з 14 грудня 1918 р., закрили остаточно. У колишньому ж гетьманському палаці на Інститутській, 40 оселилася Київська губернська ЧК [див.: 7, арк. 1–4. Опубл.: 20, с. 393–397].

Гетьман всієї України і військ козацьких мав спадкову повагу до віри, церкви, виріс глибоко релігійною людиною, яка завжди дбала про підтримання православ'я в Україні. Таким він був в приватному житті, так саме поводив себе як глава Української Держави. Це стало його ґрунтовним переконанням, яке Павло Скоропадський проніс скрізь усе життя.

-
1. Голинков Д.Л. Крах вражеского подполья. – Москва, 1971.
 2. Голинков Д.Л. Крушение антисоветского подполья в СССР. – Кн. 2. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Москва, 1975.
 3. Дудко О. Олександр Гнатівич Лотоцький: якою бути українській церкві? // Студії з архівної справи та документознавства. – Т. 5: Гетьман Павло Скоропадський та Українська Держава 1918 року. – К., 1999. – С. 211–215.
 4. Зеньковский В. Пять месяцев у власти // Государственный архив Российской Федерации. – Ф. 1826. – Оп. 2. – Д. 353. – Л. 1–48.
 5. Зеньковский В.В., прот. Пять месяцев у власти (15/V – 19/X 1918 г.). Воспоминания. – Москва, 1996.
 6. Ігнатуша О. Православна церква на Катеринославщині у 1918 р. // Студії з архівної справи та документознавства. – Т. 5: Гетьман Павло Скоропадський та Українська Держава 1918 року. – К., 1999. – С. 181–187.
 7. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. – Ф. 33. – Спр. 2207.
 8. Киридон А. М. Релігійно-церковне життя в період Гетьманату: проблемне поле взаємодії. [Ел. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.stationline.org.ua/histori/107/19994-religijno-cerkovne-zhittya-v-period-getmanatu-problemne-pole-vzayemodi%D1%97.html>
 9. Конституційні акти України 1917–1920 / Невідомі конституції України. – К., 1992.

10. *Лазарев К.* Александр Дмитриевич Самарин (1868–1932) в воспоминаниях его дочери Е.А. Самариной-Чернышевой // *Память: Исторический сборник.* – Вып. 3. – Париж, 1980.
11. *Папакін Г.* Віра та церква в житті Павла Скоропадського // *Папакін Г. Павло Скоропадський: Патріот, державотворець, людина.* Історико-архівні нариси. – К., 2003.
12. *Папакін Г.* Павло Скоропадський та українська національна церква у першій половині ХХ ст. // *Ідея національної церкви в Україні: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 17–18 жовтня 1997 р.* – Тернопіль, 1997 – С. 93–101.
13. *Папакін Г.* Питання єдності церков у державницькій діяльності гетьмана П. Скоропадського (1918–1945) // “Берестя – 1596” в історичній долі українства: Матеріали Всеукраїнської науково-богословської конференції (Тернопіль, 29–30 листопада 1996 р.). – Тернопіль, 1996. – С. 65–79.
14. *Скоропадський П.* Мое детство на Украине // *Скоропадський П. Спогади.* – К.; Філадельфія, 1995.
15. *Скоропадський П.* Спогади. – К.; Філадельфія, 1995.
16. *Стародуб А.* Організація управління Православної Церкви в Україні восени 1918 р.: автономія канонічна і фактична // *Студії з архівної справи та документознавства.* – Т. 5: Гетьман Павло Скоропадський та Українська Держава 1918 року. – К., 1999. – С. 177–181.
17. *Українська Центральна Рада* // *Документи і матеріали у 2-х тт.* – Т. 1. – К., 1996.
18. *Ульяновський В.* Всеукраїнський Православний Собор 1918 р.: два церковно-політичних контексти // *Студії з архівної справи та документознавства.* – Т. 5: Гетьман Павло Скоропадський та Українська Держава 1918 року. – К., 1999. – С. 168–177.
19. *Ульяновський В.* Церква в Українській державі 1917–1920 рр. (Доба Гетьманату Павла Скоропадського). – К., 1997.
20. *Ульяновський В., Андрусичин Б.* Церква в Українській гетьманській Державі. Попередні нотатки та документи // *Останній Гетьман. Ювілейний збірник пам'яті Павла Скоропадського. 1873–1945.* – К., 1993. – С. 285–301.
21. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО). – Ф. 1064. – Оп. 1. – Спр. 73.
22. ЦДАВО. – Ф. 1071. – Оп. 1. – Спр. 68.
23. ЦДАВО. – Ф. 4547. – Оп. 1. – Спр. 1.
24. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (далі – ЦДІАК). – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 313.
25. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 163 в.
26. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 508.
27. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 537.
28. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 689.
29. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 107.
30. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 1363.
31. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 327.
32. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 328.
33. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 692.
34. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 975.
35. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 1622.
36. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 417.
37. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 691.
38. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 1. – Спр. 695.
39. ЦДІАК. – Ф. 1219. – Оп. 2. – Спр. 690.
40. Центральний державний історичний архів, м. Львів. – Ф. 359. – Оп. 1. – Спр. 374.

ДІЯЛЬНІСТЬ ПРЕОСВЯЩЕНОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ГАЛИЦЬКОГО ВОЛОДИМИРА (БОГОЯВЛЕНСЬКОГО) ПІД ЧАС РОЗГОРТАННЯ РУХУ ЗА АВТОКЕФАЛІЮ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (1917–1918)

Статтю присвячено огляду діяльності преосвященого митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського; 1848–1918) у період його перебування на Київській митрополичій кафедрі Російської Православної Церкви (1915–1918), а також вивченню обставин, які зумовили його негативне ставлення до національних рухів в Російській імперії. Окремо розглянуто процеси виникнення руху за українізацію і автокефалію Православної Церкви в Україні, які відбувались в часи перебування митрополита Володимира в Києві (1917–1918), стосунки між ним та представниками Всеукраїнської Православної Церковної Ради в контексті підготовки і скликання Всеукраїнського Православного Церковного Собору 1918 р. Піднято проблему канонізації митрополита Володимира як новомученика і сповідника Російської Православної Церкви у 1992 р.

Ключові слова: митрополит, Володимир (Богоявленський), Київська митрополича кафедра, автокефалія, українізація, Православна Церква, Всеукраїнська Православна Церковна Рада, Всеукраїнський Православний Церковний Собор 1918 р., канонізація, новомученик.

—
Iryna PRELOVSKA

**ACTIVITY OF METROPOLITAN
KYIVSKY AND GALYTSKY
VOLODYMYR (BOGOYAVLENSKY) IN
THE CONDITIONS**

Сучасний стан складних процесів, пов'язаних з утворенням в Україні єдиної Помісної Православної Церкви обумовлений обставинами інституалізації кількох Православних Церков в Україні після початку Української революції у 1917 р. Після того як частина Російської Православної Церкви в Україні була переіменована в Українську Православну Церкву, але залишилась у залежності від церковної і світської російської влади, можна говорити про повернення до невирішених у минулому проблем, адже інтенсивне накопичення негативних явищ в українському православ'ї відбувалося впродовж кількох останніх століть, коли Православна Церква була позбавлена самоуправління як наслідок примусової інкорпорації до Російської Церкви і запровадження типово російських традицій і способу управління.

Ключовою фігурою цього переходового періоду часів Української революції став митрополит Київський і Галицький Володимир (Бого-

**OF THE DEVELOPMENT OF
MOVEMENT FOR AUTOCEPHALIA
OF THE UKRAINIAN ORTHODOX
CHURCH (1917–1918).**

The article is devoted to the review of the activities of the Metropolitan Volodymyr (Bogoyavlensky, 1848-1918) during his stay at the Kiev Metropolitan Cathedral of the Russian Orthodox Church (1915-1918), as well as the study of the circumstances that led to his negative attitude towards national movements in the Russian Empire. Separately, the processes of the emergence of the movement for ukrainization and autocephaly of the Orthodox Church in Ukraine, which took place during the time of Metropolitan Volodymyr's stay in Kyiv (1917-1918), relations between him and representatives of the All-Ukrainian Orthodox Church Council in the context of the preparation and convening of the All-Ukrainian Orthodox Church Council in 1918, were considered. The problem of canonization of Metropolitan Volodymyr as a new martyr and confessor of the Russian Orthodox Church in 1992 was raised.

Key words: *Metropolitan Volodymyr (Bogoyavlensky), Kyiv Metropolitan Cathedral, Autocephaly, Ukrainization, Orthodox Church, All-Ukrainian Orthodox Church Council, All-Ukrainian Orthodox Church Congress 1918, canonization, new martyr.*

явленський Василь Нікіфорович), священноархімандрит Києво-Печерської Лаври, який очолював Київську митрополичу кафедру у 1915–1918 рр. Трагічна загибель 25 січня 1918 р. останнього призначеного Св. Синодом РПЦ київського митрополита поклала початок періоду, коли очільники Київської митрополичої катедри в юрисдикції Московського патріархату опинилися з ним в межах різних держав, причому подальше об'єднання УСРР з РСФРР в рамках СРСР до 1943 р. відбувалося в умовах тотального знищення сталінським режимом всіх церковних напрямів.

Темою даного дослідження є спроба окреслити діяльність митрополита Київського і Галицького Володимира в умовах розгортання руху за автокефалію Української Православної Церкви впродовж 1917–1918 рр., з'ясувати причини категоричного несприйняття ним процесів українізації церковного життя і

відповідно негативне ставлення до тих, хто весною 1917 р. розпочав боротьбу за утворення незалежної від російського впливу Української Церкви і відновлення соборноправної традиції обрання всією церковною спільнотою митрополита-українця.

Постать митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського) чомусь не привертала до себе увагу дослідників, хоча вони не могли обминути його увагою через причетність до ключових подій, пов'язаних з падінням монархічного режиму в Російській імперії. Про діяльність митрополита писали українські і російські церковні історіографи І. Ф. Власовський [2], І. К. Смолич [8, с. 233, 238-240, 244; 9, с. 207], прот. Владислав Ци-

пін [11, с. 11, 16-19, 31-33, 35, 40, 50-53, 510], а також сучасні українські історики, зокрема В. І. Ульяновський [10] та ін.

Документальні джерела, які містять матеріали щодо його життєпису поки що не оприлюднені в повному обсязі. Головну увагу при публікаціях останніх років було звернуто на обставини канонізації митрополита Володимира (Богоявленського) [1; 3; 11, с. 509-510].

Після канонізації новомучеників російських, яку було здійснено у березні-квітні 1992 р. [3], Києво-Печерською лаврою було видано репринтне видання матеріалів 1918 р. з документами і світлинами 1918 р., пов'язані з мученицькою кончиною в ніч з 25 на 26 січня 1918 р. митрополита [1]. До цього видання увійшли нарис життя та діяльності [1, с. 5-26], опис останніх днів життя [1, с. 27-36], упокоєння, погребіння та поминання митрополита [1, с. 37-57], а також тексти промов, які було виголошено в дні похорону та поминання [1, с. 58-92] і опис речей, які після смерті митрополита Володимира було передано до Києво-Печерської Лаври [1, с. 93].

Революція 1905 р. і I Світова війна стали передумовою кінця Синодальної доби Православної Церкви в Російській імперії (1721–1917). 17 лютого/2 березня 1917 р., коли імператор Микола II Романов зрікся престолу, Православна Церква в імперії опинилася в кризовому стані, оскільки цар вважався фактичним головою Церкви, її опікуном і фінансистом. Обидві революції 1917 р. призвели до руйнування релігійно-політичної системи.

В Україні повалення царського режиму спричинилося до розвитку національного церковно-визвольного руху за автокефалію Української Церкви, який розгорнувся у 1917–1921 рр. і був реакцією на стан справ у Церкві, маючи на меті відродження української національної самосвідомості. Почавши з прагнень автономії і українізації Божественної Літургії, рух пішов далі, вимагаючи автокефалії Української Церкви. У пресі з'явилися публікації з проєктами церковної реформи, розгорнулася полеміка щодо проблем автокефалії, українізації, соборноправності, тощо.

Складність подальшого розвитку українського церковно-визвольного руху полягала в тому, що практично весь єпископат Російської Церкви в Україні на чолі з митрополитом Київським Володимиром (Богоявленським) майже весь складався з росіян [12, с. 228-249]. Це було наслідком політики Св. Синоду в межах Російської імперії, яка зводилася до частих пересувань по службі церковних ієрархів в межах імперії, та загальному русифікаторському напрямку церковної політики в національних окраїнах.

В одній з статей, надрукованій в тогочасній пресі, зазначалось, що епоха правління обер-прокурорів Св. Синоду, який розпоряджувався православними архиєреями неначе пішаками, перекидаючи їх з єпархії в єпархію, перекроював за своїм бажанням церковні установи, замислював усілякі “реформи” сумнівного змісту, характеризувалась тим, що абсолютна більшість церковних ієрархів мала величезні послужбові списки, бо майже щороку відбувались нові призначення, зберігаючи, проте, сталий національний склад єпископату по всій Російській імперії [6, с. 1].

В Україні за переписом 1897 р по Правобережній Україні росіяни складали 4,3% всього населення, з них 48,5% священнослужителів і ченців, на Лівобережжі – відповідно 13,3% та 31,3%, на Півдні України – 21,4 % та 64 % [12, с. 229; 5, с. 917]. Оскільки Російська Церква в Україні становила велику організовану силу, підпорядковану московській вищій церковній владі, тому не дивно, що український церковно-визвольний рух був засуджений у посланні Київського митрополита Володимира (Богоявленського), оприлюдненого в 1917 р. [4, с. 260-261].

Цей рух мав певне опертя в історії боротьби українства і тому не припинився через заборону правлячого російського архиєрея. Втім, як пише В. І. Ульяновський у своєму дослідженні епістолярної та публіцистичної спадщини митрополита Володимира (Богоявленського), у владики був попередній досвід керування однією з проблемних для російського націоналізму єпископських кафедр – у 1892 р. його було призначено архиєпископом Карталінським і Кахетинським, екзархом Грузії зі званням члена Св. Синоду Російської Православної Церкви: «В Російській імперії загалом найскладнішими були Варшавська і Грузинська кафедри, де надто сильними були впливи місцевих еліт та розвинута етнічна самосвідомість населення. Новопризначений екзарх знав тяжку долю своїх попередників у Грузії, навіть замаху на їх життя. Він не розумів, а відтак не поділяв національних рухів, в т. ч. в церковних структурах Грузії, що від початку налаштувало проти нього світські та церковні еліти Грузії» [10, с. 128].

Досвід протистояння російського архиєрея у ворожому для нього національному оточенні тривав 6 років і, очевидно, збагатив владику Володимира не дуже приємними спогадами і розумінням того, яким чином запроваджується в національних окраїнах імперії «російський синодальний стандарт»: «Але архиєпископ з його внутрішньо російським досвідом при цьому

був переконаний, що відповідно до вимог канонів саме в інтересах Церкви і вірян “орудує архіпастирським посохом” [...] оскільки в Російській імперії Православ’я має бути лише російським» [10, с. 130].

Після перебування на Московській митрополичій кафедрі (1898–1912), де владика Володимир (Богоявленський) зосередився на боротьбі з пияцтвом і пропагандою соціал-демократичної ідеології [10, с. 130–133], та столичній Санкт-Петербурзькій кафедрі (1912–1915), царським рескриптом від 23 листопада 1915 р. його переведено на Київську кафедру, що однозначно було потрактовано як «опалу» [10, с. 134].

Перші помітні симптоми національного відродження в церковному житті стали відчутними на єпархіальних з’їздах 1917–1918 рр. Вони збирались в єпархіальних центрах України і за змістом своїх діянь відчутно контрастували із попередніми єпархіальними зібраннями, бо виступили з ідеями реформування Церкви в Україні в національному руслі, відродження соборноправної, незалежної Української Церкви. На порядку денному з’їздів стояли вимоги провести радикальні реформи в усіх сферах церковного життя (статус, устрій, духовна освіта, матеріальне забезпечення духовенства), питання про автономію та автокефалію Церкви та її українізацію.

Першим єпархіальним з’їздом, який сигналізував про нові церковні настрої, що склались в українському суспільстві став Київський єпархіальний з’їзд (12–18 квітня 1917 р.). Делегати вперше свої промови і пропозиції висловили українською мовою. Головою з’їзду став прот. Василь Липківський (1864–1937). Делегати проспівали «Вічну пам’ять» Тарасові Шевченку як першому борцеві за незалежну Україну з’їзд поставив питання про статус Православної Церкви в Україні.

Митрополит Київський Володимир до цього з’їзду та до утвореної ним «Єпископської ради при київському митрополитові», поставився вкрай негативно [1, с. 18]. У вищезгаданому посланні митрополита Володимира йшлося про те, що нові настрої загрожують церковному миру і єдності: «Для нас страшно даже слышать, когда говорят об отделении южно-русской церкви. После столь продолжительной совместной жизни имеют ли для себя какие-либо разумные основания эти стремления? [...] Разве православные южной России могут упрекнуть православных Северной России, что последние в чем-либо отступили от веры или исказили учение веры и нравственности? Ни в коем случае [...] Любовь к своему родному краю не

должна в нас заглушать и побеждать любви ко всей России и к единой православной русской церкви» [4, с. 260-261].

У серпні 1917 р. Святійший Синод Російської Церкви припинив своє існування. На Всеросійському Помісному Церковному Соборі (1917–1918) в жовтні 1917 р. Святійшим Патріархом Московським і всієї Росії обрано Тихона (Белавіна; 1865–1925), якого у 1989 р. було канонізовано Російською Церквою. Цей Собор мав вирішити і проблеми Православної Церкви в Україні, але російські ієрархи були впевнені, що єдиним вищим органом церковної влади в українських єпархіях є виключно Всеросійський Собор. Вони вважали, що ідея скликання Собору в Україні була похідною від національного руху і носила сепаратистський характер. Одним з його провідних діячів був і митрополит Володимир, причому 21 листопада 1917 р. в день інтронізації новообраного Св. Патріарха Тихона (Белавіна) він у храмі Христа Спасителя передав йому посох св. Петра Ратенського [11, с. 35].

Установчі збори Братства Воскресіння Христового відбулись 6 листопада 1917 р. на чолі з колишнім архієп. Володимирським Олексієм (Дородніциним; 1859–1920). До складу Братства увійшли київські священики Василь Липківський, Нестор Шараївський, Петро Гарнавський, Сергій Филипенко, військові священики – Олександр Маричів, Хоменко, Маринич, диякон Олександр Дурдуківський та ін.

За змістом поставлених завдань це товариство з-поміж інших було найрадикальнішим, бо бажало відділити Українську Православну Церкву від Російської, вислати з Києва митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського) та єп. Никодима (Кроткова) як консервативно налаштованих ієрархів-росіян, утворити тимчасовий церковний уряд на місці Київської духовної консисторії, яка працювала за старими методами і не бажала йти на співробітництво з українцями.

Братство поставило собі завдання скликати Всеукраїнський Церковний Собор і утворило оргкомітет, який повинен був вести підготовчу роботу. Новосформований комітет виробив звернення до українців, в якому датою початку соборних засідань назвав 11 січня 1918 р. і пояснив, що делегати повинні бути обраними і представляти всі єпархії, парафії, монастирі, духовно-навчальні заклади, військові частини України. У зверненні підкреслювалось, що всі учасники Собору повинні бути українцями.

Восени 1917 р. комітет українських військових священиків, об'єднавшись з передсоборною комісією, на чолі з єп. Уман-

ським Димітрієм (Вербицьким), створив комітет, реорганізований на засіданні 23 листопада 1917 р. у Всеукраїнську Православну церковну раду (ВПЦР), яка проголосила себе тимчасовим органом для скликання Всеукраїнського Православного Церковного Собору в Україні. На чолі ВПЦР став архієп. Олексій (Дородніцин). 6 грудня 1917 р. комітет вирішив прийняти назву: Тимчасової ВПЦР, як тимчасового уряду Української Церкви. Таким чином, ВПЦР виступила спадкоємницею оргкомітету, який увійшов до її складу. Обов'язковою умовою для членства в Раді була умова: бути українцем за походженням і переконаннями. Виконком для скликання Собору став називатись президією Тимчасової ВПЦР.

У цих обставинах невідворотним було звернення членів ВПЦР до митрополита Володимира. І. Ф. Власовський переповідає обставини візиту членів ВПЦР до митрополита 9 грудня 1917 р. за виданням «Краткий обзор истории Русской Церкви от революции до наших дней» (1952 р.) авторства проф. І. М. Андреева [2, с. 18-19]. Йдеться про те, що о 2-й годині дня до владики завітала делегація від ВПЦР у складі о. Олександра Маричева, прот. Нестора Шараївського, о. Петра Тарнавського, о. Сергія Филипенка, диякона Ботвиненка, ієродиякона Порфірія і ще одного військового. Цією делегацією було виголошено постанову ВПЦР про те, що єп. Чигиринський Никодим (Кротков) повинен бути видалений з Києва, а також запропоновано залишити Київ і митрополитові. Митрополит Володимир заликав свого секретаря щоб він записав ці вимоги делегації з тим, що вони повинні підписатися під цією заявою, але вони категорично відмовились це зробити. Цей акт підписали тільки сам митрополит Володимир і секретар А. Левков [2, с. 18-19; 1, с. 31].

На відміну від російської версії негативного опису події, де відбулася зустріч делегації ВПЦР і митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського) в митрополичих покоях Києво-Печерської Лаври, існує спогад іншого учасника тих подій – о. Павла Корсуновського, де подається зміст згаданої вище постанови ВПЦР щодо вимог обом єпископам-росіянам залишити Україну через нерозуміння і несприйняття ними змагань українського народу і його духу [2, с. 19].

Коли члени делегації потім розповідали про цей візит до митрополита на засіданні ВПЦР, то казали, що він просто не розумів, що йому говорили і зі здивуванням питав: «Яка така Україна? Який такий український народ? Хіба малороси не той самий руський народ?» [2, с. 19]. Коли йому сказали, що в Укра-

їні є свій уряд і свій парламент і взагалі Україна знаходиться в стані війни з більшовицькою Росією, митрополит сказав, що він цього не розуміє, а коли йому буде урядове розпорядження виїхати звідси, то він його виконає, а розпоряджень ради він не визнає [2, с. 18-19].

Після наступної невдалої спроби ВПЦР примусити митрополита Володимира (Богоявленського) залишити Київ, несподівано надішло повідомлення від новообраного Св. Патріарха Московського і всієї Росії Тихона (Белавіна), який благословив скликання Всеукраїнського Православного Церковного Собору 28 грудня 1918 р. і розпорядився, щоб всі єпископи, які займають катедри на теренах України, в часі Різдвяної перерви сесії Російського Помісного Собору 1917–1918 рр. увійшли на правах членів до ВПЦР для скликання і проведення Собору [2, с. 20].

У пресі з'явилися обвинувачення в самочинності і неканонічності ВПЦР. Митрополит Володимир не дозволив поминати в храмах під час Божественної Літургії «Боголюбиву і Богохраниму Державу Українську і вищу її владу і все українське військо». Під час відвідин Київської духовної консисторії 27 грудня 1917 р. він з обуренням почав вимагати в редактора «Київських Епархіальних Ведомостей» Лузгіна пояснень з приводу того, чому це число часопису надруковано українською мовою. Втім офіційний часопис Київської єпархії був надрукований саме українською [1, с. 35].

Київський єпископат засудив призначеного комісара-українця при Київській духовній консисторії о. Павла Пащевського, який від імені Консисторії за своїм особистим підписом розсилав по українських єпархіях повідомлення про скликання Собору.

Діяльність ВПЦР занепокоїла київські консервативні православні кола і вони вирішили її діяльність винести на осуд Св. Патріарха Тихона (Белавіна) та Всеросійського Помісного Церковного Собору, проте цього зробити не встигли, бо отримали благословення на скликання 28 грудня 1918 р. Всеукраїнського Собору в м. Києві. Єпископат на нараді 19 грудня 1917 р. виніс рішення, що Собор скликає представник Патріарха в Україні Митрополит Одеський та Херсонський Платон (Рождественський).

Відкриття Собору планувалось провести в Свято-Софійському храмі якомога урочистіше. 7 січня 1918 р. за постановою передсоборної наради відбулось урочисте відкриття в кафедральному Софійському соборі: відбулась Літургія, яку відслужили Митрополит Київський і Галицький Володимир (Богоявленський) спільно з Митрополитом Кавказьким Платоном, Хар-

ківським Антонієм. Після Літургії на Софійській площі відбувся молебень, прот. Нестором Шараєвським була проголошена проповідь українською мовою.

На I сесію прибуло: 9 єпископів, 149 священників, 139 мирян, 15 представників від монастирів, 12 козаків та 7 військових. Соборні заняття проходили в приміщенні Релігійно-Просвітницького Товариства, яке було надано собор'янам безкоштовно. Головою обрали єп. Балтського Пимена, почесним головою Митрополита Володимира (Богоявленського), який і зачитав грамоту від московського патріарха на відкриття Собору [2, с. 27].

На засіданні 10 січня була сформована Соборна Рада в складі 17 членів: єп. Агапита (Вишневського), єп. Димитрія (Вербицького), єп. Пахомія (Кедрова), прот. Євгена Капралова, свящ. Олександра Маричіва, свящ. Якова Ботвиновського, проф. Федіра Міщенка, проф. Василя Зіньківського, диякона Олександра Дурдуківського та ін. Не відкидаючи важливості поставлених Собором завдань, група депутатів, в основному членів ВПЦР, зазначила, що все ж найголовнішим питанням є питання про статус Української Церкви і на засіданні 11 січня 1918 р. запропонувала проголосити автокефалію Української Православної Церкви.

Під час січневих боїв 1918 р. між українськими військами Центральної Ради і більшовицькими загонами під проводом колишнього царського підполковника М. А. Муравйова Києво-Печерська лавра протягом двох тижнів була піддана нищівному артилерійському обстрілу. З захопленням Києва було ще вчинено страшний злочин – розстріляно київського митрополита Володимира (Богоявленського). Після початку бомбардування 22 січня 1918 р., 23 січня більшовицькі війська захопили лавру [1, с. 37-39]. Увечері 25 січня 1918 р. озброєні люди увійшли в покої митрополита і після тривалої розмови вивели владу за економічні ворота лаври і розстріляли.

Вся російська історіографія ХХ століття, як в самій Росії так і та, що була утворена в середовищі російської еміграції, виробила одноставну думку про те, що винними у смерті митрополита Володимира (Богоявленського) були українці. І. Ф. Власовський наводить ці версії, зокрема протопресвитера М. Польського: «Навіть під загрозою позбавлення життя митрополит Володимир не підпорядкувався незаконним вимогам (українців), що він і доказав своєю мученицькою смертю, якої він міг би уникнути, коли б захотів сховатися від ворогів і вбивників... Початок гоніння й переслідувань митрополита Володимира, положений озвірілими його ж бувшими духовними

дітьми (тобто українським духовенством і українцями-вірниками) завершився вбивством Владика під час володіння Києвом сатанистами бузувірами » [2, с. 29-30; 11, с. 51].

У репринтному виданні Києво-Печерської Лаври 1992 р., яке надруковане за благословінням намісника Лаври архім. Питіріма, зазначено, що це видання було здійснено після рішення Помісного Собору Російської Православної Церкви 1990 р. щодо прославлення новомучеників, які постраждали за Віру Христову в часи гонінь на Церкву у ХХ столітті. Архієрейський Собор РПЦ (31 березня – 4 квітня 1992 р.) канонізував митрополита Володимира (Богоявленського) одним з перших як новомученика і сповідника російського [11, с. 509-510]. Тому перевидання книги «В жертву Богу приноситься лучшее. Венок на могилу Высокопреосвященнаго митрополита Владимира (25 января 1918 г.)» здійснюється для ознайомлення з життям першого священномученика [1].

Таким чином можна зробити деякі висновки. Російська система по управлінню всіма структурами і підрозділами Російської Православної Церкви в Синодальну добу (1721–1917), яка була підпорядкована і діяла цілком сутолосно імперський державній організації, випрацювала ефективний алгоритм для виховання і діяльності церковних архієреїв, який забезпечував політику русифікації по всій імперії і гарантував відсутність співчуття місцевим і національним рухам у церковному житті.

Діяльність митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського) слугує наочною ілюстрацією успішності такої політики, оскільки будь-які дії національно налаштованого українського духовенства з початку церковно-визвольних змагань 1917–1921 рр. не змогли викликати позитивне ставлення і відповідні дії київського митрополита, який би почув голос своїх духовенства і пастви.

Початкова діяльність українських військових капеланів і білого духовенства з весни 1917 р. в Україні була погано організована, не мала системного характеру і розуміння своїх завдань, що призвело до великої кількості тактичних помилок. Втім, впродовж 1917 р. вони змогли організуватися у відповідні структури (Братство, ВПЦР), які після невдалих спроб примусити митрополита Київського і Галицького Володимира (Богоявленського) прислухатися до вимог українізації церковного життя, спромоглися організувати процес скликання Всеукраїнського Собору.

Військові дії російських більшовиків по бомбардуванню і захопленню Києва і Києво-Печерської лаври, а потім скоєний

ними злочин – жорстоке вбивство митрополита Володимира в ніч з 25 на 26 січня 1918 р., призвели до звинувачення українських діячів зі складу ВПЦР (– sic!) у цьому злочині усіх без виключення російськими історіографами впродовж ХХ століття.

Вбитий російськими більшовицькими військовими митрополит Володимир (Богоявленський) був канонізований одним з перших як новомученик і сповідник Російської Православної Церкви Архієрейським Собором РПЦ (31 березня – 4 квітня 1992 р.).

1. В жертву Богу приносится лучшее. Венок на могилу Высокопреосвященнаго митрополита Владимира (25 января 1918 г.). Издание Киево-Печерской Лавры под редакцією заслуженнаго профессора протоієрея Феодора Титова. – Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1918. – Репринтне видання: По благословенію Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины. – К.: Издание киево-печерской лавры, 1992. – 94 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. / Іван Власовський. – Нью-Йорк; Бавнд Брук: Українська Православна Церква в С.Ш.А., 1961. Репринтне вид.: К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998 р. – Т. 4. – Частина 1 (XX ст.). – 384 с.
3. К канонизации новомучеников российских. Материалы Комиссии Св. Синода РПЦ по канонизации святых. – М.: Изд. Комиссии Св. Синода Русской Православной Церкви по канонизации святых, 1991. – 112 с.
4. Киевские Епархиальные Ведомости. – К.: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1917. – № 32–33. – С. 260–262.
5. Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. – Т. І. Українська православна церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Балтимор, Торонто: Українське Видавництво «Смолоסקип» ім. В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
6. Надеждин Б. Почему ? // Слово. – К., 17 жовтня 1918. – № 14. – С. 1.
7. Рклицкий С. К вопросу о церковной автономии. Схема лекции прочитанной на епархиальном съезде духовенства и мирян. 6 мая 1917 г. в г. Полтава. – Кременчуг: Тип. Т-ва Печатного Дела. – 2 изд. – 1917. – 16 с.
8. Смолич И. История Русской Церкви 1700–1917. – Т. 8. (в 2-х ч.) М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Ч.1. – 797 с.
9. Смолич И. К. История Русской Церкви 1700–1917. – Т. 8 (в 2-х ч.). – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, Ч. 2. – 1997. – 799 с.
10. Уляновський Василь. Образ/образи єпископського служіння в приватних листах і публічних виступах митрополита Володимира (Богоявленського) // Загартована історією. Ювілейний збірник на пошану професора Надії Іванівни Миронець з нагоди 80-ліття від дня народження / Збірник наук. праць / Упорядн. Піскун Валентина. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2013. – С. 123–137.
11. Цыпин Владислав, прот. История Русской Церкви. 1917–1997. – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – Т. 9. – 832 с.
12. Bohdan R. Bociurkiv. The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. 1919–22 // Geoffrey A. Hosking (ed.). Church, Nation and State in Russia and Ukraine (London, Macmillan, 1990. – P. 228–249.



ДЖЕРЕЛА, ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРИОГРАФІЯ

Любов ВАСИЛІВ-БАЗЮК

БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ І ОБОРОНЦІ НАШОЇ РІДНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ІСТОРІЇ ПРОФ. ІВАНА ВЛАСОВСЬКОГО

Статті, що були видані в Альманасі газети “Свобода” з нагоди 420-ліття Берестейської унії спонукали мене написати цей допис. Основні історичні дані взяті з Історії Православної Церкви історика проф. Івана Власовського. В статті подаю як відбулася підготовка до головного проголошення унії. Також інформую хто рятував нашу рідну Православну Церкву. Згадую про велике значення Гетьмана Запорозької Січі Петра Конашевича Сагайдачного, а також розвиток Братств при наших головних церквах, особливо у Львові та Перемишлі.

Ключові слова: Берестейська унія, її причини та вимоги Польщі, проблеми римо-католицької церкви, протестантство, Інквізиція в Іспанії, праця ордену Єзуїтів, значення Запорозького Козацтва, Гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, Братства.

Liubov VASYLIV-BAZIUK

**BREST UNION AND DEFENDERS
OF OUR NATIVE UKRAINIAN
ORTHODOX CHURCH IN THE
HISTORY OF PROF. IVAN
VLASOVSKY**

Альманах газети “Свобода” в 2016 р. відзначив 420-ліття від створення уніятської церкви в Україні на соборі в Бересті від 6 до 9 жовтня 1596 р. Три статті написані на цю тему: “Забутий ювілей” Олега Гірника [3, с. 28 – 35], “Що і чому відбулося у Бересті” Бориса Тищика [5, с. 35 – 52] і “Боротьба за Українське Православ'я на межі 16 – 17 ст.” о. Олександра Спінула [4, с. 52 – 61]. Прочитавши три статті спонукало мене відчинити “Нарис Історії Української Православної Церкви” автора проф. Івана Власовського в чотирьох томах і відновити призабуті інформації, щоб порівняти історичні дані, погляди, навітлення з історією Православної Церкви з тим, що подали дописувачі в “Альманасі” газети “Свобода”. У статтях не вказується, де був вихований та освічений

The articles published in the almanac newspaper «Freedom» on the occasion of 420th anniversary of Brest union motivated me to write this article. The main historical data are taken from the History of the Orthodox Church by historian prof. Ivan Vlasovsky. The article deals with the preparation for the main proclamation of the union. Also, it informs about who saved our native Orthodox Church. The importance of Zaporizhzhia Sich Hetman Peter Sagaidachny Konashevich and development of Brotherhoods at our main churches, particularly in Lviv and Przemysl are recalled.

Keywords: *Union of Brest, its causes and demands of Poland, the problem of the Roman Catholic Church, Protestantism, the Inquisition in Spain, the Jesuits order work, meaning of Zaporizhzhia Cossaks, Hetman Petro Konashevych Sahaidachny, Brotherhood.*

єпископ Іпатій Потій та якою пошаною в Українській Православній Церкві користувався єпископ Луцький Кирил Терлецький. Не подається чому ці два єпископи так завзято хотіли приєднати Українську Православну Церкву до західної під керівництвом папи Римського. З прочитаних статей та поглядів авторів можна ствердити, що важко тепер греко-католикам (уніятам) зрозуміти, чи погодитися з тим, що в тих часах, під час сильної польської монархії та незаконного загарблення Українських Земель на Правобережжі, було дуже важко працювати переслідую-

ваній Українській Православній Церкві. Київські митрополити через татарські напади переселялися з початку до Суздаля, а потім і до Москви. Забувають, що Москва також платила Золотій Орді кожного року великі суми грошей, щоб татари по 20 і 22 рази на рік нападали на Україну, щоб у той спосіб ослаблювати спочатку Литовську державу, а потім Польщу. Головне, в таких тяжких часах, уніяти залишають свою рідну Церкву та вибирають другу, яка обіцяє багато, але вкінці доставила дуже мало. Можна порівняти з дітьми, щоб вони залишили бідних своїх батьків та вибрали других – богатих.

Після смерті Ягайла, що був одружений з малолітньою Ядвигою з благословенням папи Римського, після багатьох з'їздів і королівських нащадків, також суперечок Польщі з Литовським Князівством, на Люблинській унії в 1569 році, Польща не визнала Великого Князівства Литовського з окремим королем, як рівного Польщі. Цим порушила попередні домовлення. Литовські представники вийшли з нарад в Люблині під час засідань в Сеймі і не підписали угоди, а представники польської корони проголосили, що не було заперечень, бо всі розійшлися в мирі. Тому частина Білорусії та Українські землі: Підляшшя, Холмщина, Волинь і Київщина опинились під польським володінням [2, т. 1, с. 166].

Переслідування Української Православної Церкви не тільки було польським Сеймом на чолі з королем Сегезмунтом Третім, а йому допомагав нунцій – представник Риму у Варшаві та орден єзуїтів. **Польща мала складатися з одного народу та одної віри, тому було потрібно приєднати всіх “незєдинених схизматиків”**. Постійно проводилися кпини зі східнього церковного обряду, мови, традицій, культури, а головне критики нашого духовенства. Наша шляхта не боронила нашу церкву, крім князя Констянтина Острозького, а всі інші дуже швидко польщилися та переходили не тільки в унію, а прямо в римо-католицьку віру. Селян ніхто не брав під увагу, вони мали тільки працювати на господарках великих землевласників (поміщиків) – до них ставилися як до рабів без жодного права голосу.

Наші єпископи під тиском короля Сигизмунта Третього, що знаний з історії як великий ненависник Українського Народу та нашої Церкви, а також під намовою ворожого до України польського монашого ордену єзуїтів, що послідовно провадили працю, давали розпорядження, щоб утискати Український народ, не допускати делегатів та єпископів на засідання Сеймів, не дозволяти скликати Собори Православної Церкви. Переслідували всіх матеріально, навіть заставляли священників по селах працювати на землях своїх поміщиків. По єзуїтських школах виховували синів нашої шляхти, що потім деякі ставали нашими єпископами, що хотіли мати такі самі права в польському Сеймі як їх польські “біскупи” (єпископи), а також боялися втратити своє особисте, церковне та монастирське майно. Вимагали однакового трактування з римо-католицькими єпископами. Жалілися, що до них не ставилися з повагою і християнською любов'ю. Догодити королеві Сигизмундові Третьому вони ніяк не могли, бо він не любив Українського Народу, він тільки любив нашу землю та своїми законами міцно використовував наше працююче селянство. Отже в наших єпископів, а їх було п'ять, які не працювали над упорядкуванням своїх єпархій, над освітою духовенства, над монастирськими школами, щоб не бракувало освічених священників, а піддалися намові єзуїтів, та двом єпископам, які мали приватні – особисті цілі, а не думали про свою Батьківщину, свій Народ та свою рідну Українську Православну Церкву.

Основниками приєднання нашої Церкви до Риму були в основному два єпископи: Кирил Терлецький (Луцький) та Іпатій Потій (Володимирський). Вони ще перед Берестейським Собором 24 вересня 1595 року поїхали до Риму та підписали грамоту про

підпорядкування Української Православної Церквки папській владі. В наслідок такого моменту була видана в Римі монета, на одній стороні був зображений папа Клемент Восьмий, а на другій стороні стоячи на колінах “навернені на католицизм” з написом “Ruthenis receptis» (прийняті Рутенці). У Римі, до літопису тодішнього кардинала Баронія, було вписано так: “Повість про сяйво нового світла в краях північних”, а Папа Клемент Восьмий в листі до Сигизмунта Третього датою 7-о лютого 1596 р. повідомив, що вже довершений акт унії, дякував йому за його поміч. Просив взяти під свою опіку та охорону єпископів – уніятів і всю уніятську церкву. Також писав: “Ніщо нам так не мило, як здобувати душі для Христа і повертати до кошари, довірені нам, заблукані вівці” [2, т. 1, с. 266 – 267].

Історик Іван Власковський ствердив, що унія з Римом це був акт: **“Нечуваного насильства над свободою віри Українського Народу, довершений польською державною владою в союзі з Римом”** [2, т. 1, с. 275]. Наслідки такого беззаконня, привело до знищення релігійної єдності Українського Народу. Цей розподіл привів до жорстокої боротьби, полемічної літератури, зради свого Народу в дуже тяжких часах для Української Православної Церкви, коли залишилося тільки два єпископи: Львівській Гедеон Балабан і Перемиський Михаїл Копистенський. Україна втратила багато шляхти, навіть нащадки князя Константина Острозького, найбільшого оборонця Української Православної Церкви, відійшли в польський римо–католицизм, знущаючись над пам’ятю своїх предків, бо перехрещували їх тлінні останки та жорстоко ставилися до нашого духовенства, заставляючи святкувати їх римо–кат. свята. Наступила повна полонізація Волинської шляхти і прийняття римо– католицизму та жорстоке ставлення до своїх земляків селян, що на них працювали [2, т. 1, с. 270 – 275]. Польська мова стала панівною, проти якої виступив священик Маркіян Шашкевич лише в 1837 році. Будучи в музеї о. М. Шашкевича в Підлиссі читала його листування з батьком – священиком, коли не тільки батько, а також і консисторія уніятської церкви від нього відреклася, а він не маючи парафії з голоду і від туберкульозу помирав боронячи Українську мову своєю поезією, бо в уніятській церкві була заведена польська мова.

Польська держава не була вдоволена з уніятської церкви, бо в Сеймі в Кракові три рази обговорювали та видавали такі документи: “Проект на знищення Русі” в 1717 р. Другий “Проект на знищення Русі” в 1786 р., а третій “Проект на знищення Русі”

в 1908 році [1, с. 146 – 167]. Ці проекти були для того, щоб як найбільше знищити уніятське духовенство Русі, їх населення, економічний добробут та обмежити їх освіту. Варто ці проекти тепер опублікувати в новому виданні, щоб уніятська церква зрозуміла, як їх шанували, а полякам пригадати їх ставлення до окупованого народу.

Дивує мене те, що провідна Українська шляхта та політична еліта в той час, коли Кирил Терлецький і Іпатій Потій їздили до Риму, не знали про те, що римо-католицька церква дуже багато тратила на своєму престижі. В той час коїлися страшні події в Римській церкві. Йшли великі війни з західними державами Європи. Римо-католицька церква поборювала виступ монаха Мартина Лютера у Віртенбергу за велику критику продажі “індулігенцій”, що означало, за згодою папи Римського і Курії їх церква продавала прощення гріхів, навіть смертельних гріхів (в римо-кат. та уніятській вірі гріхи поділяються на звичайні та смертельні), за великі суми грошей на ціле життя. Це був початок великої боротьби монаха Мартина Лютера з Римською церквою, що привело до створення Лютеранської – Протестанської віри та війна з пролиттям крові протестанських і католицьких війск. Ця війна тривала від 1517 по 1548 рік та була названа “30-літньою війною” [6]. Престиж римо-католицької церкви падав з кожним роком, як протестанською вірою захопилися північні держави Європи, а потім ця віра посунулася до Чехії і Польщі, особливо до Кракова та також і в Україну. Події в Іспанії, коли королева Ізабела і король Філіп з допомогою монашого ордену єзуїтів, започаткували смертельну “інквізицію” в своїй державі та Португалії. Вбивали всіх тих, хто не був католиком. Їм допомагав монаший орден єзуїтів, заснований в 1534 році Ігнатієм Лойолою, а потім заборонений папою Климентом Чотирнадцятим в 1773 р. за їх жорстокість. Орден єзуїтів посунувся також і в Україну під назвою монашого чину Василя Великого, а в скороченні себе називали “Васильянами”, бо папська Курія дозволяла єзуїтам працювати в східній Європі [7].

Вище згадані інформації всім були відомі, тільки ніхто не думав, що Іпатій Потій був вихований з планом, щоб він допоміг завести унію з Римом від раннього юнацького віку, а Кирил мав бути перевірений митр. Рогозою з Києва і Православним Церковним Судом у Києві на наказ патріарха Царгородського Єремії Другого, але розпорядження було викрадене єпископом Кирилом від патріаршого посла архієпископа

Діонісія у Володимирі, тому і суду над Кирилом Терлецьким не відбулося [2, т. 1, с. 254].

Єпископи: Герман Полоцький, Іона Пінський і Діонісій Холмський були під сильним впливом чотирьох єзуїтів: Петра Скарги, Роба, Лятерна і Нагая – великих ненависників Української Православної Церкви. Подає історик Іван Власовський, що центральним моментом уніятів було те, **коли єпископ Полоцький Герман прочитав підписану унійну грамоту та передав її до папських і королівських послів у Бересті. Розцілувались католики і уніяти та разом перейшли до римо-католицького костела св. Марії, проспівали всі гуртом “Te deum laudamus» (Тебе Боже хвалимо), а митр. Київський Рогоза дав розпорядження розвісити по Берестю акт унії** [2, т. 1, с. 274].

Було найлегше облишити Православну Церкву, знищену татарськими нападами, з браком священиків, єпископів, без Царгородської опіки, без Київського митрополита, а головне міцно обмеженою, переслідуваною Польською монархією, їх королями, єзуїтами. Було багато легше шукати для себе привілеїв, матеріальних вигод та престижу поміж чужими “біскупами”. Працювати з бідною, обкраденою церквою, забраними монастирями знищеними монастирськими школами, без своєї шляхти двом єпископам Львівському і Перемишському було дуже важко. Багато зазнали наруги, насміхання, образ, але витримали і наша Українська Православна Церква під польським королівським законодавством, яка була залишена без жодних законів і прав, бо всі закони і права перейшли на уніятську церкву, вижила, міцніла, зуміла себе зберегти та міцно відротися. Десять років не було єпископів до приїзду гетьмана Запорізької Січі Петра Конашевича Сагайдачного до Києва та після боротьби з уніятською церковною владою, що контролювала св. Софію і Видубицький монастир та після переговорів з польським урядом, відбулося висвячення 20 єпископів для Української Православної Церкви патріархом Феофаном Єрусалимським на уповноваження патріарха Царгородського [2, т. 2, с. 254].

Кому припала роля боронити нашу Православну Церкву під жорстоким пануванням польської монархії Речіпосполитої та уніятської церкви, єзуїтів під назвою “Васильян”, що провадили жорстоку політику до нашої Церкви. Коли наша церква виглядала зруйнованою то несподівано заступилося Козацтво з гетьманом Конашевичем Сагайдачним (Польщі була потрібна

допомога в війні з Туреччиною), а також почала зростати сила братства, що вже з давніших часів були знані при церковному житті, допомагали при храмових святах, виливали свічки, допомагали сиротам і вдовам. Вони об'єднували нищі середні верстви Українського народу, міщанство, яке себе гуртувало при своїх церквах. Історик Іван Власовський вважає братство "як другу організаційну форму соборности нашої Церкви." Братства спочатку брали приклад з робітничих цехів, що формувалися по своїх фахах, але під час розвитку церковного життя допомагали опікуватися школами, монастирями, сиротами та хворими. Під час переслідування церкви почали ще більше працювати при своїх церквах, не тільки у більших містах, а також і в менших селищах. Носили назви своїх парафій, так як: Львівське Успенське, Віленське Свято-Духівське, Луцьке Чеснохресне, Київське Богоявленське, Замостське Миколаївське та багато менших відділів [2, т. 1, с. 212].

Треба згадати, що під час татарських нападів та браку сильної церковної влади, братства виповнювали також і контроль над церковним життям по різних парафіях. Їх сила зростала дуже швидко, мали вимоги до духовенства, чи правлячих єпископів. Тому братства зверталися до Царгороду і просили опіки та заступства під час незгоди з єпископами. З візитацією патріархів Іоакима та Єремії Другого великі братства отримали "Ставропігію", що означало вони тільки підпорядковувалися Патріархам Сходу. У такий спосіб вони не були залежні від місцевих єпископів та могли творити контроль над працею церкви, а часами і над єпископами. Уніятські церковні діячі критикували те, що братства підлягали Патріархам Сходу і мали велику силу над єпископами. Мовляв це змусило єпископів шукати охорони в Римі. Був затяжний конфлікт поміж єпископом Львівським Гедеоном Балабаном та братством, що охоронило Львівську єпархію від унії майже на 100 років. Праця братств і Ставропігія підкреслили західній церкві та уніятам, що в Україні все був "справжній характер традиційної старо-християнської соборности" [2, т. 1, с. 217].

Братства при церквах допомагали засновувати школи, будувати нові церкви, коли уніяти забирали наші церкви та монастирі. Волинська шляхта – інтелегенція покатоличилася та перейшла на польську мову, не було кому боронити, а братства організували міщанство і селянство, що допомогало зберегати нашу Церкву. Тому у таких тяжких часах, коли бракувало освіченого духовенства, єпископів, то наше церковне

життя завдячує працьовитим братчикам і сестрицям. **Все так в історії нашого народу, що інтелігенція та багаті люди зраджують свій народ та радо пристають до наших ворогів.** Коли наступив розподіл Польщі – то народ майже 176 років змагався, щоб зберегати свою церкву від міцного уніятського і римо-католицького церковного наступу, нехристиянської боротьби, але з труднощами зберегли свою Церкву та відновили своє церковне життя. Тільки на привеликий жаль Москва використала жалюгідний стан Української Церкви, що не було єрархії, духовенства та прислала на Холмщину, Підляшшя і Волинь змосковщене духовенство, а наших Українських єпископів та богословів забирали в свою темну московщину. Тому наші Богослови працювали над московською занедбаною Церквою, а наша Церква терпіла від москофілів та чужої церковної єрархії.

Читаючи перший і другий том історії проф. Івана Власовського вдруге, відновила розуміння, яку велику спадщину нам залишив своєю працею, виданою Православною Церквою США під керівництвом першого Патріарха України світлої пам'яті святішого Мстислава, в чотирьох томах, а четвертий том в двох окремих книгах під назвою "Нарис Історії Української Православної Церкви". Історик жив у Торонто з своєю дружиною у дуже малих достатках, без належної підтримки церкви та православного суспільства. В дуже поважному віці були залишені самі на себе, на чужині, і поховані на тому самому цвинтарі, що вся моя родина. Вічна Йому Пам'ять, Слава і Подяка.

1. Базюк-Василів Любов, У горі та сльозах наша доля... Геноциди в Україні, вид. Букрек, Черніці, 2010.
2. Власовський І., проф. Нарис Історії Української Православної Церкви: У 4 т. 5 кн. Вид. Українська Православна Церква ЗДА, 1965.
3. Гірник О. Забутий ювілей // Альманах Українського Народного Союзу (річник 103-ий), Видавництво Свобода, Парсипані, Нью-Джерзі, 2016. – С. 28–35.
4. Спінул О., прот. Боротьба за Українське Православ'я на межі 16 – 17 ст. // Альманах Українського Народного Союзу (річник 103-ий), Видавництво Свобода, Парсипані, Нью-Джерзі, 2016. – С. 52–61.
5. Тищик Б. Що і чому відбулося у Бересті // Альманах Українського Народного Союзу (річник 103-ий), Видавництво Свобода, Парсипані, Нью-Джерзі, 2016. – С. 35–52.
6. Вікіпедія – Мартин Лютер – війни в Німеччині. – Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B0%D1%80%D1%82%D1%96%D0%BD_%D0%9B%D1%8E%D1%82%D0%B5%D1%80
7. Вікіпедія – орден єзуїтів, інквізиції в Іспанії. – Режим доступу: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%B5%D0%B7%D1%83%D0%B8%D1%82%D1%8B>

**ФІЛІГРАНИ У СТАРОДРУКАХ ІЗ ФОНДІВ
НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА
«ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»**

В статті описано, як з допомогою водяних знаків можна частково атрибутувати дефектний екземпляр книги. На основі фондової колекції розглянуто питання дослідження і правильного збереження стародруків.

Ключові слова: стародрук, церковні книги, філіграні, водяні знаки, рукописні книги, колекція.

—
Natalia GANUSEVICH

**FILIGREE IN THE EARLY
PRINTED BOOKS FROM
THE FUNDS OF THE
NATIONAL RESERVE
«CASTLES OF TERNOPIL
REGION»**

The article describes how using watermarks you can partially attribute a defective instance of a book. On the basis of the stock collection, the issues of research and proper preservation of the old printed matter are considered.

Key words: book, church books, filigrees, thread-marks, handwritten books, collection.

Об'єктом дослідження стали філіграні (водяні знаки) на аркушах стародруків. А саме мова піде про досі мало досліджені три пам'ятки духовної культури – Євангеліє XVII ст. (КН-1706; К-230), (КН-3669; К-280), (КН-6783; К-399), які знаходяться у фондовій колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля», а також дві книги Євангелії (1690 і 1720 р.) з фондів Тернопільського краєзнавчого музею.

Водяні знаки – видиме зображення або малюнок на папері, який виглядає світліше при перегляді на просвіт (або темніше при перегляді у відбитому світлі на темному фоні). При розливі паперової маси на сітку попередньо виготовляли малюнок із шовкових ниток, тонкого дроту або інших матеріалів, які при просвічуванні матеріалу дають його зображення. Назва „філігрань” походить від французького або італійського – витонченість,

легкість, прозорість водяних знаків. Водяний знак дуже корисний при дослідженні паперу, оскільки його можна застосовувати для датування, встановлення розмірів, товарних знаків і місця знаходження виробника паперу, а також її якості. На українських землях у XVI- му – поч. XX ст. існувало 146 папірень [8].

Філігранологічний метод успішно застосовується для датування рукописів, документів, стародруків, карт і нот. Дослі-

дженню в галузі філігранознавства, зокрема вивченню паперу і філіграней на українських землях, присвячено праці О. Мацюка, а також ряд праць Н.Боднар. Опис пам'яток книжкового мистецтва і зокрема львівських стародруків подає у своїх наукових працях Я. Запаско. Філіграні литовських, українських та білоруських кириличних стародруків XVII ст. знайшли відображення в спеціалізованій праці Т. Діанової. Традиційним є залучення віднайдених на папері стародруків філіграней до відповідних альбомів філіграней – тут варто зазначити роботи К. Тромоніна, М. Лихачова, Е. Лауцявічюса, Я. Мацюка та ін.

Традиційно до аналізу водяних знаків фахівці звертаються під час роботи із дефектними примірниками кириличних стародруків для їхньої атрибуції, тобто встановлення часу друкування видання. Особливо тоді коли екземпляр книжкового блоку не цілий, тобто є втрати першого аркушу, де зазвичай зазначено в якому році і де він був надрукований.

У XIX – на початку XX ст. активізувалися процеси доповнення стародруків бракуючими аркушами, виготовлення фальшивих або контрафактних видань або окремих аркушів, оскільки повні примірники цінувалися значно дорожче від неповних. Частіше вставні аркуші не маскували під стародруковані, а за їх допомогою відновлювали повноту та репрезентативність примірників. Однак траплялися й підробки. Одним із методів ідентифікації підроблених аркушів може служити аналіз їх паперу, зокрема, водяних знаків [6]. Такі вставні не автентичні аркуші трапляються у складі не одного книжкового блоку, особливо коли через пожежу були великі втрати примірників, а відновити їх можна було вставляючи копії тих аркушів, які були втрачені чи зачитані до фрагментів [5, с.49]

Внаслідок поаркушного дослідження примірників вдалося виявити послідовний перехід від одної філіграні риби до іншої з додаванням літер, або картуша і інших дрібних деталей. Загалом у складі стандартних примірників Євангелія 1667 р. ми виявили філіграні кількох типових для литовських видань середини 60-х років сюжетів: риба у колі з буквами, риба в колі прикрашений трикутниками, а внизу букви GM, риба у бароковому картуші з буквами GH [2, с.539], а також стручений сувій і вже в пізніших зразках стилізована буква «W» з короною [3, с.239].

Виявлені водяні знаки потребують більш детального вивчення, виявлення їх відповідників в альбомах, однак і зараз можемо констатувати, що вони належать до одного часового проміжку, і виготовлялися папірною однієї країни. Детальне його поаркушне дослідження доводить результативність філіграно-

логічного методу для вивчення історії побутування стародруків та ідентифікації вставних контрафактних аркушів.

Філіграні стародруків, окрім атрибутивної функції, можуть виконувати й функцію підтверджувальну [7, с.224]. Це особливо важливо при початковому дослідженні стародруків і коли є декілька однакових екземплярів одного видання. В даному випадку є можливість паралельно дослідити і стародруки сусіднього музею, тим самим підтверджуючи правильність атрибутації стародруків, що знаходяться у фондах Заповідника.

Однак відомо, що цей метод, надаючи досить точні відомості в межах століття, півстоліття, або навіть кількох десятиліть друкування книжки, не дає можливості точно встановити рік її виходу. Максимально точні відомості стосовно часу друкування можна було б отримати шляхом співставлення датування за філігранями з іншими чинниками, зокрема шрифтовими та орнаментальними ознаками тощо [1, с.123].

Аналізуючи, проведену більше як 20 років, діяльність Заповідника, можемо зробити підсумок, особливо по збереженню і консервації стародруків: науковцями заповідника зібрано, систематизовано сотні книг і документів, деяка кількість розміщена у виставкових залах 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. Запаско Я.П. Пам'ятки книжкового мистецтва Українська рукописна книга. – Львів: в-во «Світ», 1995. -126 с.
2. Лауцявичюс Э. Бумага в Литве в XV–XVIII веках / Лауцявичюс Э. ; редкол.: С. О. Шмидт (отв. ред.) и др. — Вильнюс : Мокслас, 1979. — 187 с., ил. 18.
3. Мацюк О. Я. Папір та філіграні на українських землях : XVI – початок XX ст. / О. Я. Мацюк ; Архів. упр. при Раді Міністрів УРСР, Центр. держ. іст. арх. УРСР. – К. : Наук. думка, 1974. – 291с.
4. Мацюк О. Я. Філіграні архівних документів України XVIII — X ст. / Мацюк О. Я.; відп. ред. Ф. П. Шевченко. — К. : Наук. думка, 1992. — 352 с.
5. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги в Україні X–XVIII ст. –Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. -187 с.
6. Боднар Н. Методика філігранологічного дослідження для встановлення підроблених аркушів у складі примірника краківського видання «Гербарія польського» Мартіна з Ужендова 1595 р. // [електронний ресурс]: [режим доступу] <http://conference.nbu.gov.ua/report/view/id/560>
7. Боднар Н. Філігранологічний аналіз східно-слов'янських кириличних стародруків другої пол. XVI ст. // [електронний ресурс]: [режим доступу] http://www.google.com.ua/url?url=http://heritage.oa.edu.ua/assets/files/bondar_filigranologichnyi_analiz.pdf&rct=j&q=&esrc=s&sa=U&ved=0ahUKEwjNjNfn1LXWAhUIEpoKHcyQABoQFggsMAQ&usg=AFQjCNGuUqSZkp3HqKVENRUO5-hZ4-r-iA
8. Водяний знак. // [електронний ресурс]: [режим доступу] https://uk.wikipedia.org/wiki/Водяний_знак

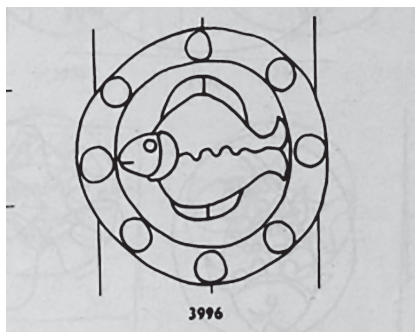


Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

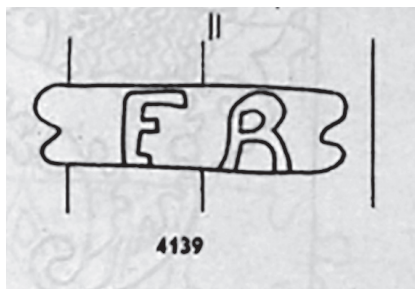


Рис. 5



Рис. 6

ІСТОРІЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЦЕПЦІЇ БІБЛІЇ У ТВОРАХ ПРОФ. СТЕФАНА СОЛЬСЬКОГО: ВІДНАЙДЕННЯ ВЛАСНОГО МІСЦЯ В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

У розвідці аналізуються досі ще не опрацьовані дослідниками богословсько-історичні твори професора Київської духовної академії Стефана Михайловича Сольського. У цих творах уперше в вітчизняній науці київський біблієзнавець панорамно висвітлює історію рецепції та засвоєння Біблії в православних українських землях у широкому європейському контексті та водночас детально визначив специфіку вітчизняного культурного й суспільного розвитку. Важливими видаються свідчення про значущість засвоєння біблійного нормативного та символічного ресурсу як чинника формування ідентичності не лише конфесійної, православної, але й загальногромадянської; чинника становлення паростків громадянського суспільства та навіть політичної нації на українських теренах.

Ключові слова: Біблія, біблійні студії, європейський контекст, Київська духовна академія.

—
Sergii GOLOVASHCHENKO

HISTORY OF THE NATIONAL ORTHODOX BIBLE ASSIMILATION IN THE WORKS OF PROF. STEFAN SOLSKY: ACQUIRING OWN SPECIAL PLACE IN THE EUROPEAN CONTEXT

*The theological and historical works by
Kyiv Theological Academy professor*

Понадтисячолітнє перебування України в християнізованому світі, попри розмаїття територіально-політичних конфігурацій, спиралося на широке суспільне освоєння й застосування Біблії. Освоєння біблійного тексту – і як сакрального центру богослужбових практик, і як джерела соціально-культурних практик: етичних, правових, політичних та навіть господарських – було і досі є для нас надзвичайно важливим символічним маркером та культурно-ідеологічним чинником цивілізованості. Колективне та індивідуальне засвоєння прямого та символічного змісту Біблії, закодованих у ній різноманітних практик життя, маємо враховувати як необхідний складник становлення української ідентичності.

Засвоєння світового, насамперед, європейського досвіду прочитання Біблії та суспільна імплементація біблійних практик відбувався на українських теренах у різні історичні періоди та через зусилля наших предків, які працювали в різних культурно-релігійних центрах та осе-

Stefan Mikhailovich Solsky which have not yet been investigated are analyzed in this article. In these works, for the first time in Kyiv science, the Kiev Bibleist and theologian broadly highlighted the history of receiving and assimilating the Bible in the Orthodox Ukrainian lands in a European context. At the same time prof. Solsky detailed the specifics of the national cultural and social development. The Kyiv researcher shown the significance of assimilating the biblical normative and symbolic resource for the formation of not only confessional, but also general civil and even political identity on Ukrainian lands.

Key words: *the Bible, Biblical Studies, the European context, the Kiev Theological Academy.*

редках. Чи не вперше історію цього процесу панорамно висвітлив славетний київський біблієзнавець, професор КДА Стефан Михайлович Сольський (27.12.1834 [09.01.1835]–07.[20].11.1900). У цій розвідці джерелами для аналізу стануть кілька богословсько-історичних нарисів проф. С. Сольського, де він розглянув історію засвоєння Біблії переважно в православних українських землях у широкому європейському контексті та водночас детально визначив специфіку ві-

тчизняного культурного й суспільного розвитку [4; 5; 6; 7]. Не буде перебільшенням твердити, що проф. Сольський фактично заклав підвалини наукової історії біблійних студій в українських землях.

Таким чином, ми розширюємо проблемне поле, окреслене попередніми дослідженнями, де зіставлявся вітчизняний та зарубіжний досвід вживання Біблії у теологічній науці та освіті, у церковному просвітництві, вихованні та місіонерстві [1; 2; 3; 8]; аналізувалося питання ролі іноземних біблієзнавчих практик у становленні саме східнослов'янської православної ідентичності [9]. Тепер виокремлюємо свідчення про значущість засвоєння біблійного нормативного та символічного ресурсу як чинника формування ідентичності не лише конфесійної, православної, але й загальногромадянської; чинника становлення паростків громадянського суспільства та навіть політичної нації на українських теренах – попри дуже парадоксальні суспільно-політичні умови. Важливо при цьому підкреслити припущення, за яким Біблія функціонувала у такій якості навіть в умовах денационалізації українського етносу та бездержавного існування.

На погляд Сольського, широкий суспільний ужиток Біблії поставали ознакою спільної християнської ідентичності та маркером входження до глобальної цивілізованої спільноти. Християнська ідентичність формувалася через засвоєння біблійної картини світу, біблійних культурно-символічних кодів, моральних та правових норм, які визначали життєву

поведінку наших предків. Біблія розглядалася як загальноєвропейська спадщина. Її рецепція та інкультурація супроводжувалися активними контактами з європейською культурою, зокрема, з традиціями перекладання Біблії європейськими мовами [4, с. 146–147, 153–154]. Культурні складники «біблійного світу» формувалися ще з перших століть християнської ери. Сам церковнослов'янський текст Святого Письма, уживаний в українських землях православними, у своїх витоках (грецька редакція Лукіана Антіохійського) був результатом складної міжкультурної взаємодії регіональних християнських центрів (Олександрії, Антіохії, Константинополя), плодом праці їх видатних представників. Численними були і міжслов'янські (південно- та східнослов'янські) лінгвістичні синтези в мові церковнослов'янської Біблії [4, с. 157–158, 160].

Від початкової християнізації Русі тривала інтеграція до європейського релігійного простору та робилися перші спроби «європейської модернізації» культури та стилю життя. Біблія стала засадничим текстом нової системи освіти, яка допомагала «ближче й свідоміше познайомитися із змістом християнської літератури, запозиченої з-за кордону». Перекладання біблійних текстів та їх тлумачень церковнослов'янською здійснювалося вітчизняними книжниками через потребу утримати естафету церковної вченості на власному культурному ґрунті. Водночас тривала національна мовна адаптація церковнослов'янської біблійної та коментаторської літератури – як «спроба зробити мову священного тексту зрозумілішою, прояснити сприйняття його внутрішнього змісту» [4, с. 166–170].

Складалися такі форми засвоєння біблійного тексту, як: читання та коментування (часто через переклади та копіювання іноземних зразків) біблійних книг для кращого розуміння їх широкими верствами; створення спеціальних адаптацій для сімейного релігійно-морального навчання та виховання. Такі частини Біблії, як Євангелія, Апостол, Псалтир, книги пророків набували особливого статусу в суспільстві через велике значення для православної літургії, та значний морально-виховний потенціал. Нарешті, зростало значення адекватно прочитаних та інтерпретованих біблійних текстів для полеміки з іновірцями [4, с. 175–176]. Тож, окрім ролі літургійної та морально-виховної, зростала роль Біблії як знаряддя міжрелігійної взаємодії на давніх українських землях.

Побудована на застосуванні Біблії початкова освіта наших предків підтримувалася постійними контактами з грецькою

(Константинопольською) церквою. Особливої ваги це набувало в кризові давньоукраїнських земель періоди іноземної навали, коли в умовах стагнації місцевої культури «книжники того часу, ревнителі просвіти переважно працювали у віддалених грецьких монастирях» [4, с. 176–180, 260]. Так європейський культурно-конфесійний простір у кризові періоди давав можливість зберегти православну біблійну вченість у давньоукраїнських землях. А збереження Константинопольською церквою нормативного біблійного *textus receptus* та його трансляція на сусідні території зміцнили культурне значення давньоукраїнських земель з центром у Києві [4, с. 263–265].

Нагромаджений у киево-руських землях культурний потенціал зреалізувався пізніше, після XV ст., вже в інших політичних конфігураціях, у складі різних державних утворень. Проте перебування в єдиному європейському культурно-інтелектуальному просторі продовжувало бути необхідною умовою. Так, вже у Нижньому Новгороді кінця XV ст., який перебував в асоціації з північноєвропейською Ганзою, в активних політичних та торговельних зносинах з рештою Європи та, зокрема, з сусідньою Річчю Посполитою, була створена перша повна церковнослов'янська версія Святого Письма. Ця версія (т.з. Генадіївська Біблія) постала внаслідок унікальної та подекуди безпрецедентної міжконфесійної співпраці православних, католиків та іудеїв. Укладачі Генадіївської Біблії, окрім відомих та доступних тоді церковнослов'янських списків, застосували європейський досвід німецьких та латинських біблійних видань, зокрема, їхню внутрішню композицію. Вони прагнули використати «усе найкраще, віднайдене ними в тодішніх західних друкованих Бібліях» [5, с. 195–201].

Своєрідна доля українських та білоруських земель, які вже на кінець XV – початок XVI стт. опинилися у складі Великого князівства Литовського та згодом Речі Посполитої, визначила включення життя наших предків до «загального руху життя західних народів». То було прилучення до європейської освітньої системи (зокрема, університетів Кракова, Праги), активізація зносин із західнослов'янськими землями, знайомство із тамошнім друкарством та заведення власного. Розвиток біблійної книжності ознаменувався появою Біблії Руської білоруса Франциска Скорини – перекладу, народженого на перетині культур: церковнослов'янської, чеської (гуситської), німецької та латинської. Власне ж на українських землях з'явилися такі визначні твори біблійної літератури, як

Пересопницьке Євангеліє, писане виразно народною мовою та, найголовніше – вітчизняний церковнослов'янський біблійний першодрук – Острозька Біблія.

Укладачі Острозької Біблії використали за основу один з екземплярів Генадійської Біблії (тоді вона вважалася кирило-мефодіївським перекладом з Септуагінти, успадкованим ще з часів князя Володимира). До цього видання були інтегровані елементи європейських видань, зокрема, Вульгати. Текст Острозького видання звірявся з наявними тоді церковнослов'янськими версіями, а також із західнослов'янськими біблійними перекладами, зокрема, чеськими [5, с. 212–220]. У цьому виданні увиразнилися народжені Реформацією, актуальні на кінець XVI ст. мотиви західної біблійної культури. Це і нові можливості поширення Біблії, відкриті книгодрукуванням та книготоргівлею, і погляд на Біблію не лише як на церковне начиння, а і як на «народне надбання», і зародки критичного погляду згідно критеріїв науки [7, с. 296–297]. Ці загальноєвропейські мотиви сполучилися з місцевими потребами: потребою задовольнити релігійну допитливість», потребою у «напучування та настанові благочестя», необхідністю набути нових засобів в релігійній полеміці з іновірцями [7, с. 303–304, 307]. Острозька Біблія стала ознакою чергової модернізації вітчизняної православної культури в умовах міжкультурної та міжконфесійної взаємодії.

Пізніші вдосконалення церковнослов'янського тексту Святого Письма, здійснювані у XVIII ст. переважно вихованцями киево-могилянської богословської та філологічної школи теж постійно апелювали до іноземного досвіду – досвіду великого «біблійного світу». Тут були і прагнення зрівнятися із Заходом у справі перекладання та видання Біблії, і застосування європейських біблійних видань оригінальними мовами (насамперед, у вигляді т.з. поліглот), і звернення до західних коментаторів [5, с. 546–547, 556–558]. «Греко-латинська» освіченість, ґрунтована на вивченні давніх мов, в тому числі оригінальних мов Біблії, стала не лише основою якісного засвоєння та студіювання Святого Письма. Вона започаткувала у нас загальноєвропейський стандарт шкільної богословської освіти, який став вирішальним для церковних освітніх реформ та розвитку масової релігійної просвіти у XIX ст. [5, с. 576–577].

Саме з початку XIX ст. у Російській імперії, до якої належали і українські землі, був ініційований процес, колись вже пережитий Європою у часи Реформації, а українською культурою у відчутій у XVI ст., у складі Речі Посполитої. Відбулася спроба

впровадити Біблію національними мовами, передовсім російською, на загальнодержавному рівні. Ця спроба пов'язувалася з ініціативами імператора Олександра I та діяльністю Російського біблійного товариства [5, с. 801–802].

Впровадження в православній державі інституту Біблійних товариств стало яскравим виявом спроби культурної модернізації за західноєвропейським зразком. Тож зовсім не випадково в центрі такої модернізації стояла Біблія: «коли західні народи зміцнилися у християнській релігійній свідомості, коли з часів реформації вони збагатилися національними перекладами біблійних книг, зроблених з оригінальних текстів..., під цим добрим впливом створили цілу культуру» [6, с. 172–173]. Інкультурація Біблії за західним зразком об'єктивно визначала можливість впровадження західних форм релігійної та суспільно-політичної культури, що склалися в Європі під впливом біблійних норм та настанов.

Залишаючись незмінним спільним релігійним символом та маркером загальноєвропейської ідентичності, Біблія постає потужним ідеологічним чинником тодішнього соціально-політичного та навіть економічного життя. Окрім традиційного морально-виховного впливу в церковних стінах та в родинному вихованні, поширення біблійного вчення стало одним із засобів зниження соціально-класової напруги в суспільстві. «Швидке поширення біблійних товариств зумовлювалося тією реакцією, яка настала після французької революції та наполеонівського погрому... прагненням найвпливовіших класів у суспільстві шукати порятунку у підтримці й поширенні релігійних вірувань». Російська імперія «не була осторонь цих ідей»; було зрозуміло, що «вони не могли залишити поза увагою таку розлогу християнську монархію» [6, с. 173–175]. Дійсно, як виявилось згодом, практично всі правлячі верстви російського суспільства початку ХІХ ст. «цілковито солідаризувалися з реакційними поглядами привілейованих західних класів» [6, с. 188].

С. Сольський також здійснив першу у вітчизняних біблієзнавчих студіях спробу виокремити й систематизувати основні напрями суспільної інтеграції Біблії – не лише як релігійного чи морально-виховного засобу, але й як важливого ідеологічного чинника суспільно-політичного розвитку християнізованого суспільства. Окрім традиційних каналів релігійного навчання та морального виховання були відзначені: активне застосування філантропії для залучення народних мас до релігійного навчання; відтак, здешевлене та безплатне поширен-

ня як засіб максимальної популяризації серед найбільш вразливих верств; поширення Біблії народними мовами як засіб інтеграції «іногородців» (національних меншин); створення на базі біблійних студій певної системи загальної народної освіти та просвіти; видання задля цього «народної релігійної літератури» [6, с. 176–177, 181–182, 187].

Але найголовніше – формулювався системний ідеал всестанового, надкласового релігійного виховання, формування громадянської міжстанової єдності за допомогою інтеграції Біблії до народної культури. Декларувалося прагнення зробити Біблію «народною, громадянською книгою», «для загальнонародного вжитку», «для читання людям будь-якого стану» [6, с. 178, 180]. При цьому мали застосовуватися європейські зразки – насамперед, у царині перекладання, поширення самого тексту та організації біблійної освіти [6, с. 183–184]. Відзначалися важливі ідейні, моральні та інституційні зиски для зміцнення суспільства за допомогою поширення Біблії: релігійне навернення, освіта й просвіта національних меншин; всенародний «духовний союз», який би «зміцнював найвіддаленіші частини держави»; «піднесення народного духу» на моральних засадах» [6, с. 190].

Щоправда, нам варто було би критично оцінити та не перебільшувати «європейськість» планованої ідеологічної та культурної модернізації, відзначеної С. Сольським. Політичні звичаї абсолютної монархії диктували цілковито архаїчну необхідність «повеління монарха» як «вищої санкції, котра легалізує справу і надає їй найбільшого народного значення». Відповідно, це підтверджувалося вирішальною роллю фінансової підтримки з боку імператора [6, с. 180–182]. Врешті-решт, архаїчні риси тогочасного суспільства Російської імперії не сприяли подібним модернізаційним спробам. Діяла маса чинників, які гальмували задекларовані заходи: духовенство, яке «закосніло в своїх рутинних звичках»; суспільство, яке виявилось «неготовим до свідомого засвоєння необхідності розвитку нової справи»; недовіра до «західництва», до «іноземних новацій, ворожих православному життю»; побоювання, що «поширення Біблії є найвірнішим шляхом для реформації, а поширення біблійних перекладів є засобом примноження сект і розколів» [6, с. 191, 194].

Також мусимо критично поцінувати і свідчення самого київського професора-академіста – врешті-решт, ідеолога та апологета офіційної державної церкви. З огляду на широкий іс-

торичний контекст, нам важливо було виокремити свідчення про значущість засвоєння біблійного нормативного та символічного ресурсу як чинника формування ідентичності не лише конфесійної, православної, але й загальногромадянської; чинника становлення паростків громадянського суспільства та навіть політичної нації. Це було актуальним і на українських теренах – попри дуже парадоксальні суспільно-політичні умови. Важливо при цьому підкреслити припущення, за яким Біблія функціонувала у такій якості навіть в умовах денационалізації українського етносу та бездержавного існування. Як відомо, означений символічний ресурс виявився актуальним вже наприкінці першої декади ХХ ст., під час українських визвольних змагань та першого досвіду національного державотворення.

Та й нині наше самоусвідомлення як європейців, як повноправних членів глобальної спільноти націй потребує досвіду прочитання Біблії як джерела смислів, спільних з рештою світу, з досвідом інших народів. Досвід цей, як бачимо, вже понад півтора століття привертає увагу київських інтелектуалів, представників академічної спільноти.

1. 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. : Вид. дім «Киево-Могилян. академія», 2006. – С. 56–63.
2. Головащенко С. І. Біблія як предмет популярного вивчення: київська візія кінця ХІХ – початку ХХ ст. (Володимир Рибинський) // Київська Академія. – Вип. 8. – К. : Критика, 2010. – С. 44–50.
3. Головащенко С. І. Між академічним вивченням і місіонерською популяризацією Біблії: «особлива думка» професора Володимира Рибинського // Наукові записки НаУКМА. – Т. 141 : Філософія та релігієзнавство. – К. : ВПЦ НаУКМА, 2013. – С. 23–31.
4. Сольский С. М. Употребление и изучение Библии в России от крещения Руси и до XV в. // Православное обозрение. – 1868. – т. 27. – № 10. – С. 145–180; № 11. – С. 251–270.
5. Сольский С. М. Обозрение трудов по изучению Библии в России с XV века до настоящего времени // Православное обозрение. – 1869. – т. 1. – № 2. – С. 190–221; № 4. – С. 538–577; № 6. – С. 797–822.
6. Сольский С. М. Об участии императора Александра I в издании Библии на русском языке (речь, произнесенная в собрании в день столетней годовщины рождения императора Александра I) // ТКДА. – 1878. – № 1. – С. 172–196.
7. Сольский С. М. Острожская Библия в связи с целями и видами ее издателя / С. М. Сольский // ТКДА. – 1884. – № 7. – С. 293–320.
8. *Golowaszczenko Sergij*. Recepcja europejskiej krytyki biblijnej w Akademii Kijowskiej: wymiar hermeneutyczny a ideologiczny // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofow Krajow Slowianskich. – Nr. 7/2007. – Rzeszow, 2007. – S. 191–200.
9. *Golovashchenko, Sergiy*. «Orthodox Christian Biblical Studies in Pursuit of Identity: The Role and Impact of Personal Research Practices.» *Kyiv-Mohyla Humanities Journal* 3 (2016): 105–121. Accessed July 28, 2016. DOI:[10.18523/kmhj73944.2016-3.105-121](https://doi.org/10.18523/kmhj73944.2016-3.105-121)

**ПРАВОСЛАВНІ АРТЕФАКТИ У КОЛЕКЦІЇ МУЗЕЮ
«ПОШТОВА СТАНЦІЯ» НАЦІОНАЛЬНОГО
ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА
«ПЕРЕЯСЛАВ»**

У статті розглядаються особливості виявлення та збереження християнських православних артефактів у колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

Ключові слова: релігія, християнство, церква, сакральність, ікона, М. Сікорський, М. Жам, Музей «Поштова станція», православні артефакти.

—
Tetiana HRUDEVYCH

**THODOX ARTEFACTS
IN COLLECTION OF
MUSEUM «POST-HOUSE»
OF NATIONAL ISTORIKO-
ETNOGRAFICHNOGO
PRESERVE NATIONAL
HISTORICAL AND
ETHNOGRAPHIC PARK
“PEREYASLAV”**

In the article the features of exposure and maintenance of the christian Orthodox artefacts are examined in collection of the National Historical and Ethnographic Park «Pereyaslav».

Keywords: religion, christianity, church, sacralness, icon, M. Sikorskiy, M. Zham, Museum «post-house», Orthodox artefacts. Orthodox artefacts in collection of museum «post-house» of the National Historical and Ethnographic Park «Pereyaslav».

З часу відновлення Української державності на початку 90-х років ХХ ст. в Україні відбувся релігійний ренесанс. Це стосується не лише поступального розвитку Українського Православ'я, але й зацікавлення пересічними громадянами сакральною тематикою загалом і християнською зокрема. Велику роль у відродженні Українського Православ'я, окрім Церкви, мають і музейні зібрання. Враховуючи, що за часів радянського тоталітаризму, комуно-більшовицька влада намагалася знищити християнство, як релігію, так і її матеріальні пам'ятки (церкви, дзвіниці, релігійну атрибутику, тощо). Багато з християнських артефактів, які мали цінність, були вилучені з церковних громад і передані до державних органів (продані за кордон, переплавлені тощо). Велика кількість таких старожитностей була передана до музейних зібрань з метою пропаганди атеїзму та дискредитації християнських цінностей. Разом з тим, перебування цих християнських артефактів зберігало їх від

знищення та надавало можливість громадянам, незважаючи на агресивну антирелігійну державницьку політику, долучитися до віковичних християнських цінностей.

Одним із таких осередків збереження і вивчення православних артефактів став Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав»). Зокрема до його складу входить велика колекція як сакральної архітектури (більше десяти різноманітних церковних споруд) так і величезної кількості релігійної атрибутики (близько десяти тисяч артефактів).

Саме тому актуальність дослідження заявленої нами проблематики полягає в тому, що вивчаючи особливості виявлення та християнських православних артефактів у колекції НІЕЗ «Переяслав», ми намагаємося проаналізувати і донести до пересічного українця важливість збереження християнських старожитностей та подальшого розвитку музейної справи в Україні, яка дає можливість долучитися до української минувшини. Новизна праці полягає у зверненні до важливих проблем, як музеєзнавчих, так і вивчення православних артефактів та введення їх у науковий обіг.

Вивчення та опанування поставленої мети, а саме: особливості виявлення та збереження християнських православних артефактів у колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав», передбачає виконання таких головних завдань: 1) стисло проаналізувати рівень наукової розробки теми; 2) охарактеризувати створення та діяльність музею «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав»; 3) здійснити аналіз православних артефактів у колекції музею «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав»; 4) підвести підсумки дослідження.

Проведений аналіз публікацій, в яких досліджується ця наукова проблема, і на які мав змогу опиратися авторка-дослідниця, засвідчив, що заявлена нею тема потребує подальшого вивчення. Загалом, прямо і опосередковано, цією проблематикою цікавилися такі дослідники: М. Сікорський, М. Жам, Л. Годліна, Н. Ткаченко, Т. Богуш, Л. Набок, О. Колибенко, О. Калінович та інші.

Музей «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав» було відкрито у 1993 р. Розміщується він у приміщенні колишнього міщанського будинку 2 пол. ХІХ ст., який до 1987 р. знаходився по вулиці Жовтневій (нині Покровській) м. Переяслава-Хмельницького, а у зв'язку з реконструкцією міських шляхів, підлягав знесенню. Адміністрація Переяслав-Хмельницького історико-культурного заповідника звернулася до міської ради з клопотанням

про передачу цього будинку з метою створення в ньому музею. Після досягнення домовленості будівля силами музейних працівників Ф. Дарди, П. Бутніка, Л. Кайденка, Л. Кизуба, Б. Коваленка, А. Кравченка, В. Москаленка, В. Отечка, М. Петруні, Г. Храброго була перевезена на територію Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини. Реставрація споруди тривала протягом кількох років. Була виконана кропітка робота по збору експонатів для створення експозиції майбутнього музею [6, с. 1].

Під керівництвом генерального директора заповідника М. Сікорського наукові співробітники В. Мельник, Л. Набок, М. Жам, Н. Бойко, М. Герасько, М. Кіченко, Г. Козій, Н. Грукач, Н. Захарчук, Л. Чередніченко, Н. Ткаченко, Г. Ткаченко, Н. Лада, Н. Філоненко доклали багато зусиль і творчої уяви до відтворення інтер'єрів поштової канцелярії, житлової кімнати станційного доглядача, кімнат для відпочинку подорожуючих і візників. Реставрацію меблів виконав В. Отечко. Тематико-експозиційний та структурний плани розробив завідуючий відділу «Музей хліба» М. Жам [6, с. 1 – 2].

Структура музею складається з чотирьох основних розділів: 1) розвиток поштового зв'язку в Україні у 2 пол. ХІХ – на поч. ХХ ст. ст.; 2) забезпечення пасажирських перевезень маршрутами поштових трактів; 3) життя та побут станційного доглядача; 4) візники – штатні працівники поштових станцій. Основна ідея експозиції: ознайомити відвідувачів з історією розвитку поштового зв'язку України кін. ХІХ – поч. ХХ ст. на прикладі поштової станції повітового міста Переяслава Полтавської губернії; продемонструвати особливості життя і побуту поштових службовців, висвітлити особливості тогочасного поштового зв'язку і пасажирських перевезень: правила користування послугами поштових станцій, умови видачі коней і їхню кількість в залежності від чину та посади пасажирів, засоби поштового зв'язку та розрахунку за послуги пошти; показати розвиток поштових шляхів та розміщення поштових станцій на них; звернути увагу на особливості служби візників, зокрема, умови прийому на службу, їхні обов'язки і права; наголосити на важливості інституту пошти у ХІХ ст., як єдиної державної установи, що займалась пасажирськими перевезеннями і водночас пересиланням поштової кореспонденції, грошових переказів та преси [6, с. 3].

У чотирьох залах музею «Поштова станція» відтворено інтер'єри канцелярії, службового житла станційного доглядача та кімнат для відпочинку, а іноді й ночівлі подорожуючих та

ямщиків [1, с. 2 – 3]. Доречно відзначити, що у кожному приміщенні знаходяться православні святині (ікони, іконостаси). Ці культові християнські предмети були не звичайними атрибутами пересічної поштової станції Російської імперії, а важливими елементами тогочасного духовного життя. Оскільки пересування тогочасними шляхами сполучень було досить тривалим і небезпечним, тому як подорожні, так і поштові службовці використовували православні святині з метою забезпечення свого життя від неприємностей. Саме тому ікона, як важлива православна святиня сприяла духовному і психологічному спокою тих, хто конче цього потребував.

Зокрема, у приміщенні канцелярії було розміщене робоче місце станційного доглядача – масивний різьблений стіл з письмовим приладдям, скринькою для прогонних грошей та журналом для реєстрації подорожуючих. Важливе місце у цій кімнаті займає православна ікона «Ісус Христос». Згідно опису облікової картки: «Прямокутне нижче поясне зображення Ісуса Христа в червоному хітоні на синьому гіматії з широкою жовтою облямівкою по краях. Права рука піднята в благословляючому жесті, в лівій символ влади « держава» і скіпітер. Фон світло-сірий. В окладі із сріблястої фольги, що утворює випуклу решітчасту рамочку по якій сріблясто-білий в юнчик з квітами та завітками, в кутках великі ромбовидні букетики спіральних вушків на фоні листка, м.Переяслав-Хмельницький.,1981р., роз-37x43x10см» [7].

У кімнаті, яка служила станційному доглядачу за службове житло, відтворено міщанський інтер'єр XIX ст. Окрім традиційних речей побуту, які могли належати станційним службовцям, у приміщенні знаходяться парка ікон, які використовувалися у весільно-шлюбній обрядовості традиційної української культури. Ікона « Ісус Христос». «В окладі, поясне зображення Ісуса Христа. Сяйво навкруги голови, обрамлення: грона винограду виштампувано з золотистої фольги. Вправлено в глибоку дерев'яну рамку. Належала Стусовій Анастасії. Купила в магазині у 1896р. м. Переяслав-Хмельницький., р: 39x44см» [7].

Ікона «Божа Матері Ліворучеці». «Одяг покривало на голові матері і дитини. Сяйво ви штамповано з золотистої фольги. Образ обрамлений гронами винограду з такої ж золотистої фольги. Вправлена в дерев'яну глибоку рамку. Належала Стусовій Анастасії. м. Переяслав Хмельницький.,1977р.,р-38.,5x43см» [7].

Окрема кімната у типовій поштової станції Російської імперії відводилася для відпочинку, а іноді й ночівлі пасажирів. Саме тому, у «Музеї «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав» в одній з

кімнат відтворено інтер'єр такого приміщення. Окрім необхідних меблів та дорожніх валіз, в кімнаті експонуються грамофон та фісгармонія, які допомагали подорожуючим приємно проводити час в очікуванні своєї черги на виїзд. Але особливе місце в ній відведено для православних ікон. Зокрема у ній знаходяться дві шлюбні ікони, на яких зображені Божа Матір та Ісус Христос. Ці обидві ікони прикрашені вишитим українським рушником, що символізує поєднанням християнських цінностей з етнокультурними традиціями українського народу [7].

В останній кімнаті музею «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав» відтворено побут ямщиків (візників). У тогочасній візницькій кімнаті ямщики відпочивали та грілися після довгої дороги, харчувалися, лагодили упряж та розважалися. В кімнаті – стіл з лавами, піл для снання, кінська упряж, одяг візників, судник з посудом, народні музичні інструменти та різьблена дуга з піддужним дзвіночком.

Центральне місце експозиції побуту ямщиків займає так званий похідний (дорожній) іконостас. На наше переконання це є унікальний православний артефакт, який має дуже цікаву і своєрідну історію. Його виявлення пов'язане з цілою музейною епопеєю. В 60-х рр., ХХ ст. під час створення першого в Україні музею просто неба, за дорученням фундатора заповідника, М. Сікорського, його колега і друг, перший завідувач МНАП М. Жам займався обстеженням та виявленням музейних предметів для новостворюваної експозиції скансена. Під час реалізації цього задуму було проведено величезну кількість експедицій Київської, Черкаської, Полтавської, Чернігівської, Сумської обл. Під час однієї з таких експедицій (точну дату і місце пошукової експедиції поки що встановити не вдалося). За словами ветерана музейної справи Лідія Сергіївна Чередніченко, свідка цих подій та безпосередньої учасниці пошукових експедицій, цей музейний предмет був виявлений Михайлом Івановичем Жамом на Чернігівщині в другій половині 60-х рр. ХХ ст. [4].

Разом з тим, існує інша версія знаходження надзвичайно цінного православного артефакту. Зокрема, колишній головний зберігач НІЕЗ «Переяслав» Лариса Олексіївна Годліна, стверджує, що означений дорожній іконостас був знайдений М.І. Жамом наприкінці 60-х рр. на території сучасної Правобережної Київщини. Також Лариса Олексіївна повідомила, що цей іконостас використовувався військовими священиками (капеланами) Російської імперської армії під час військових походів. Згодом цей іконостас був переданий до однієї із церков [2].

Така розбіжність ідентифікації музейного предмету пов'язана з тим, що у 60-х рр. ХХ ст. у Переяславському заповіднику лише формувалася фондово-документальна робота, в зв'язку з цим вона ще не була такою налагодженою.

Дочка М.І. Жама, Олена Михайлівна Жам, підтверджує версію про виявлення дорожнього іконостасу її батьком під час етнографічної пошукової експедиції на Чернівщині. За її свідченням виявлений предмет був однією із найцінніших знахідок М.І. Жама. А ні до того, а ні після цього, М.І. Жаму, а також його колегам не траплялося [3].

Деякий час після перевезення дорожнього іконостасу у музей, він зберігався у фондосховищі, згодом експонувався у православному храмі, з відкриттям у 1993 року Музею народного сухопутного транспорту Середньої Наддніпрянщини був переміщений на тимчасове експонування. Згодом, з відкриттям нової музейної колекції він став частиною експозиції Музею «Поштова станція».

У складеному вигляді дорожній іконостас має форму прямокутного ящика, розміром 240x110 см. У розкладеному вигляді має ширину 4 м. За конструкцією складається з двох частин: верхньої і нижньої частини. Нижня частина нагадує односекційну шафу, в якій тримали церковні атрибути (необхідні для здійснення церковного ритуалу). Дверцята нижнього ящика закриваються на масивний металевий гачок. На фасадній стороні ящика зображення ймовірно Святого Миколая, покровителя подорожуючих. Корпус іконостаса виготовлено з дерева, пофарбований у темно-коричневий колір, раніше ймовірно лакований. Верхня частина розкладається у формі книги, що складається з 4-х частин, однакових за розміром. На кожній з них зображено Іоан Златоуст, Божа Матір та ін. святі.

За свідченням завідувача філіалом НДФ МНАП Миколи Володимировича Шкіри, у 2011 році до НІЕЗ «Переяслав» приїжджали реставратори музейних цінностей та проводили сканування цього об'єкту. Під ультрафіолетовим оглядом реставратори виявили пізніше нашарування фарби. Датування музейної пам'ятки дослідники не встановили, у зв'язку з тим, що потрібно встановлювати вік дерева в лабораторних умовах [5].

Також на стіні у кімнаті ямщиків експонується ікона Святителя Миколая. У музейній обліковій картці має такий опис: «Святитель Христовий Миколай». На передньому плані Св. Миколай в темно-синьому гіматії та червоному мафорії. Поверх світло-зелений амофор. Права рука в благословляючому жесті,

ліва тримає книгу. На голові митра. Вгорі з лівої сторони Ісус Христос, з правої Матір Божа. Образ прикрашений з двох боків квіточками. М. Переяслав-Хмельницький. 1977р., р-55х45. Придбана у Савченка Степана Митрофановича [7].

Таким чином нами досліджено особливості виявлення та збереження християнських православних артефактів у колекції Музею «Поштова станція» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»; лаконічно проаналізовано рівень наукової розробки теми; охарактеризовано створення та діяльність музею «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав» та здійснено аналіз православних артефактів у колекції музею «Поштова станція» НІЕЗ «Переяслав». На нашу думку, так званий похідний (дорожній) іконостас є надзвичайно цінним православним артефактом та важливим музейним об'єктом, тому він потребує подальших фахових досліджень, які допоможуть нам зробити його атрибутацію.

1. Грудевич Т.В. Текст екскурсії «Музею «Поштова станція» / Архів автора – Рукопис. – 4 с.
2. Записано 12. 09. 2017р. Грудевич Тетяною Вадимівною від Годліної Лариси Олексівни 1954 р.н., мешканки міста Переяслав-Хмельницького, колишньої співробітниці НІЕЗ «Переяслав».
3. Записано 12. 09. 2017р. Грудевич Тетяною Вадимівною від Жам Олени Михайлівни 1974 р.н., мешканки міста Переяслав-Хмельницького, завідувача науково-дослідного відділу «Музей хліба» НІЕЗ «Переяслав».
4. Записано 12. 09. 2017р. Грудевич Тетяною Вадимівною від Чередніченко Лідії Сергіївни 1947 р.н., мешканки міста Переяслав-Хмельницького, завідувача науково-дослідного сектору «Музей народного декоративно-вжиткового мистецтва Київщини» НІЕЗ «Переяслав».
5. Записано 14. 09. 2017р. Грудевич Тетяною Вадимівною від Шкіри Миколи Володимировича 1968 р.н., мешканця міста Переяслав-Хмельницького, завідувача науково-дослідного філіалу «Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини» НІЕЗ «Переяслав».
6. Калінович Ю.Б. Нарис з історії створення «Музею «Поштова станція» / Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав». – Рукопис – 4 с.
7. Фонди Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав»). Інвентарна група «І» («Ікони»).

БОРОШНОМЕЛЬНІ МЛИНИ МОНАСТИРІВ ПРАВОБЕРЕЖНОЇ УКРАЇНИ У ПРАЦЯХ ДОСЛІДНИКІВ ХІХ – ПОЧ. ХХІ СТ.

В статті проаналізовані праці дослідників ХІХ – поч. ХХІ ст., в яких згадуються монастирські борошномельні млини Правобережної України кін. ХVІІІ – поч. ХХ ст.

Ключові слова: церква, монастир, млин, виробництво, автор, дослідження, аналіз, огляд публікацій.

—
Olena ZHAM

MILITARY MILLS OF THE MONASTERS OF THE RIGHT GUARANTEE UKRAINE IN THE WORK OF THE RESEARCHERS OF THE XIX – BEGINNING XXI CENTURY

The article analyzes the works of the researchers of the XIX – early XXI century, in which monastic mill mills of the Right-bank Ukraine are mentioned XVIII – beginning XX century.

Key words: church, monastery, mill, production, author, research, analysis, review of publications.

Млини та борошномельне виробництво в господарстві православних монастирів Правобережної України завжди відігравали важливе значення. Адже монастирі намагалися мати таке господарство, щоб ні в чому не залежати від зовнішнього світу. Це стосувалося також і млинів, які забезпечували монастирську челядь борошном і крупами, а також за наявності додаткового обладнання (маслобійок, пилорам, подрібнювачів) іншою продукцією.

В цілому питання розвитку монастирського млинарства є одним із найменш вивчених у вітчизняній науці з-поміж різних галузей виробництва монастирського господарства. Попри давній інтерес дослідників до монастирського бо-

рошномельного млинарства досі не має спеціальних праць на цю тему у вітчизняній історіографічній науці, хоч деякою мірою нею побіжно цікавилися чимало дослідників різного профілю. А саме: Л.І. Похилевич, І.І. Фундуклей, В.Г. Мозговий, М.І. Теодорович, П.М. Зирьянов, В.В. Ластовський [7; 10; 14; 15; 16; 17].

Разом з тим, недостатньо вивченими залишаються більшість сторін монастирського млинарства: кількісний і видовий склад млинів, продуктивність виробництва, асортимент продукції, обслуговуючий персонал, режим роботи млини тощо.

Метою нашого дослідження є аналіз наукових та науково-популярних праць дослідників ХІХ – поч. ХХІ ст., в яких вивчають-

ся монастирські борошномельні млини Правобережної України кін. XVIII – поч. XX ст., щодо визначення стану розвитку млинарства православних монастирів у досліджуваній період.

Борошномельне виробництво активно вивчалось наприкінці XVIII – поч. XX ст. головним чином держслужбовцями, вченими-економістами, статистами, які ставили за мету підрахувати та узагальнити відомості про підприємства різних галузей виробництва не залежно від їхньої форми власності.

Важливі географічно-топографічні, статистико-економічні, історичні відомості про млини православних монастирів Київської губернії містять праці Л.І. Похилевича. Дослідницьку діяльність Л.І. Похилевич розпочинав на посадах чиновників Київської духовної консисторії та Київського статистичного комітету, де мав доступ до різного роду звітів і матеріалів, які використав у своїх працях. В 1865 р. Л.І. Похилевич видав книгу «Монастыри и церкви г. Киева», в якій навів відомості про господарство 59 православних церков і монастирів Києва станом на 1865 р. В роботі наведені короткі історичні, топографічні та технічні відомості про борошномельні млини, якими володіли церкви та монастирі Києва. Є інформація про час побудови млинів, місце розташування, кількість і вид жорнових поставів, орендарів [15].

В історико-статистичних дослідженнях В.Г. Мозгового «Очерк Киевской губернии» (1881), «Сборник сведений по Киевской губернии и адрес-календарь на 1887 год» (1887) містяться відомості про значні борошномельні млини монастирів Київської губернії 80-х рр. XIX ст., влаштовані, виключно, із промисловими цілями [14]. Автор вказав адресу розташування млинів, прізвища власників, дату спорудження, орендарів, чисельність робітників на них, суму річного виробництва, дав технічну характеристику млинарських механізмів, вказував напрямки збуту готової продукції тощо. До переліку увійшли лише окремі монастирські млини, наприклад Києво-Печерської лаври на р. Либідь, адже більшість монастирських млинів були господарського значення.

Грунтовною джерельною базою відзначаються узагальнююча праця І.І. Фундуклея «Статистическое описание Киевской губернии» (1852), в якій старанно зібрані і подані конкретні дані про різні види млинів Київської губернії сер. XIX ст. [17]. І.І. Фундуклей тривалий час (1839-1952 рр.) управляв Київською губернією і докладав чимало зусиль для дослідження цього краю. Для роботи використав документальні джерела, зокре-

ма, офіційні документи, приватні письмові справи, юридичні нормативні акти, власні місцеві дослідження тощо. Книга складається з 3-х частин. В першій частині праці зібрані різні свідчення про територію, клімат, шляхи сполучення, що становить інтерес для з'ясування обставин функціонування водяних і вітряних млинів, залежних від кліматичних та географічних умов; в другій частині наведені дані про земельну власність і сільське господарство; в третій частині – дані про промисловість і торгівлю, зокрема, значна увага приділена огляду врожайності зернових культур, кількості і видовому складу млинів, соціальному статусу їх власників, торгівлі хлібними продуктами у Київській губернії в 1946-1947 рр. Автор проаналізував характер розподілу млинарських закладів між окремими категоріями власників: поміщиками, селянами, вільними людьми, казенними відомствами, церквою. Основну увагу дослідник зосередив на поміщицьких млинах, які йому ближчі як землевласнику і які переважали в цій місцевості. Проте, деяка увага приділена й монастирським млинам Київської губернії.

Важливе значення для вивчення монастирського млинарства Київської губернії сер. ХІХ ст. має ґрунтовна тритомна праця «Статистическое описание Киевской губернии» відомого українського статистика, чиновника з особливих доручень при київському губернаторі Д.П. Журавського [4]. Книга вийшла у 1852 р. за підтримки Київського губернатора І.І. Фундукля, який допомагав автору також у зборі матеріалів, і стала вершиною статистико-економічних досліджень 40-50-х рр. ХІХ ст. У першому томі охарактеризовано природні умови і шляхи сполучення, в другому – сільське господарство, третьому – промисловість і торгівля. В книзі у великій кількості використані статистичні дані. Автор зумів забезпечити достовірність використаних матеріалів. В роботі широко використане групування матеріалів по типам, середнім і відносним величинам, статистичний аналіз і узагальнення. Праця високої наукової цінності і статистичної майстерності.

Діяльність водяних «наплавних» (пересувних) млинів на Дніпрі поблизу Києва наприкінці ХVІІІ ст. висвітлюється в статті А. Андрієвського «Судьба киевских водяных мельниц», надрукованої у щомісячному історичному журналі «Киевская старина в 1891 р. [1]. Автор детально описав переведення 28 лодейних млинів (18 – міщанських і гарнізонних військ, 10 – «великоросів») із правого берега Дніпра на лівий за іменним указом імператриці Єлизавети Петрівни, виданим під час її

перебування в Києві (з 25 серпня по 12 серпня 1744 р.). Вона звернула увагу на те, що «река Днепр течение свое взяла под самыми киевскими горами и от великого стремления те горы, а иначе где угодники Божие в пещерах препочивают, вредит и осыпает». Вважаючи, що на напрямок течії Дніпра впливають водяні наплавні млини, розташовані на правому березі річки, імператриця іменним указом на ім'я генерал-губернатора Михайла Івановича Леонтьєва звеліла «точас все те мельницы, которые на киевском берегу поставлены, с тех мест свесть, дабы ни одной на том берегу не осталось» [1, с.131]. Того ж дня Леонтьєв дав розпорядження генерал-майору С.О. Юрьєву організувати переміщення млинів на лівий берег Дніпра коштом їх власників. На нове місце млини були переміщені впродовж двох днів, а не за один, як планувалося, оскільки завадила вітряна погода. В рапорті про виконання наказу Леонтьєв відзвітував: «... а против пещер, где угодники Божие препочивают, как прежде тех мельниц не біло, так и ніне нет» [1, с.132]. Після переведення млинів на нове місце користування ними значно ускладнилося оскільки доставка до них зерна потребувала додаткових витрат.

Цінними для дослідження монастирських борошномельних млинів Волинської губернії ХІХ ст. є праці викладача Волинської духовної семінарії М.І. Теодоровича «Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии» (1888), «Волынь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии» (1899). Крім цього М.І. Теодорович написав ряд книг про міста Волинської губернії – Кременець, Заславль, Володимир-Волинський, Староконстантинів, в яких побіжно згадав борошномельні млини, які тут діяли [16].

До найбільш інформативно насичених праць належать дослідження присвячені окремим монастирям Києва: «Киево-Златоверхо-Михайловский монастырь. Исторический очерк от основания его до настоящего времени» (1889), «Киево-Братский училищный монастырь. Исторический очерк» (1893), «Историческо-статистическое описание Киево-Флоровского Вознесенского монастыря» (1894) [10; 14; 15]. У монастирських маєтках діяли борошномельні млини. Києво-Златоверхо-Михайлівському монастирю наприкінці ХІХ ст. належали два стаціонарні водяні млини з греблями і велики-

ми ставками «Бобринський» і в с. Мотовилівка. У володінні Києво-Флорівського Вознесенського монастиря перебували два стаціонарні водяні млини з греблями: в с. Ходосіївка Київського повіту для потреб монастирської братії та в с. Хамбиків Васильківського повіту, здавався в оренду за 500 крб. в рік. Також два водяні млини з греблями і ставками мав Києво-Братський училищний монастир в хут. Сподарець на р. Ірпінь. Часті весняні паводки спонукали до побудови спеціальних шлюзів у греблях з метою уникнення підтоплень. Навколишні села Дзвінке і Плесецьке і, навіть, дальні села привозили на млини зерно для помолу за 1/10 зернового хліба. Для проживання мельника при млинах був добротний будинок, а для зберігання запасів зерна – комора. Узагальнену інформацію про стан розвитку борошномельного виробництва монастирів Київської губернії сер. XIX ст. містить праця М.В. Закревського «Описание Киева» (1868) [6]. Розглядаючи господарсько-економічну діяльність монастирів Києва, автор згадує борошномельні млини, які були в їхньому володінні, прибутковість, місце розташування.

Відомості про млини правобережних монастирів Переяславсько-Бориспільської єпархії XVIII – XIX ст. містяться в монографії українського історика, доктора історичних наук, професора В.В. Ластовського «Православна церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст. (Переяславсько-Бориспільська єпархія)» (2002) та в статті «Млини та млинарство в історії українських монастирів» (2014) [10]. Дослідник переконаний, що млини та млинарство займали важливу сторінку в історії українського чернецтва та його господарчої діяльності, а наявність млинів у розпорядженні монастиря було ледь не обов'язковим елементом існування кожної чернечої обителі. Разом з тим, православні монастирі мали різний економічний потенціал і відповідно нерівномірно були забезпечені млинами. На думку автора найбільше інформації щодо млинарства монастирів збереглося у документах XVII-XVIII ст., а починаючи з XIX ст. зустрічається значно менше інформації про млинарство в українських монастирях, що зумовлено процесом одержавлення церкви на території України, котрий розпочався у XVIII ст. Документальні джерела дають матеріал не лише про наявність млинів у складі монастирських господарств, але й детальний їх опис.

Роль млинів і млинарства в господарській діяльності монастирів Правобережної України 1-ї пол. XIX ст. побіжно

висвітлюється в дисертації В.О. Левицького «Церковне землеволодіння на Правобережній Україні кінця XVIII – першої половини XIX століття» (2006) [11]. Відмічено, що зосередження в руках церкви великих земельних володінь дозволили їй проводити самостійну економічну діяльність, поширеним видом якої була здача в оренду млинів. На думку автора млинарство в церковних маєтках розвивалося нестабільно, обміління рік, викликане скороченням лісів, і поява поміщицьких і державних парових млинів спричинили занепад церковного млинарства. Основна зерновою культурою, яка підлягала перемелюванню в церковних маєтках було жито, натомість пшениця, особливо озима, – йшла на експорт і майже не використовувалася на внутрішньому ринку.

В монографії доктора історичних наук, професора О.П. Крижанівського «Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.)» (1991) також зазначено, що правобережні монастирі у досліджуваній період були власниками великої кількості борошномельних млинів (здебільшого водяних і вітряних) [9].

Цікаві матеріали з історії монастирів XIX – поч. XX ст., а також монастирські млини, зібрані в книзі П.Н. Зир'янова «Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века» (1999) [7]. Автором коротко розглянуті різні форми забезпечення монастирів млинами (будівництво своїми силами, отримання в дарунок від різних осіб, спорудження млинів казенним коштом). Причому будівництво монастирських млинів за казенний кошт дослідник безпідставно вважає чи не найпоширенішим. На нашу думку основну частину млинів монастирі отримували в дарунок, що підтверджується великою кількістю архівних матеріалів. П.Н. Зир'янов припускається помилки, коли стверджує, що монастирські млини виробляли продукцію лише для власних потреб, простоюючи значну частину року. При цьому автором не згадується поширена практика здачі монастирських млинів в оренду. Правильно підмічено, що якщо настоятель мав підприємницьку жилку, млини працювали на ринок і приносили значні прибутки як, наприклад, млин Києво-Печерської лаври, середній щорічний прибуток якого складав 58 974 руб.

Різні аспекти діяльності монастирських борошномельних млинів Правобережної України розглянуті в наукових статтях О.М. Жам: «Монастирські млинарські заклади Правобережної України XIX ст.» (2002), «Борошномельне виробни-

цтво монастирів Київської губернії 2-ї пол. XIX ст.» (2006), «Особливості орендного утримання монастирських млинів України XIX ст.» (2009), «Млинарство в контексті господарсько-економічної діяльності монастирів України XVIII – XIX століть» (2010), «Борошномельні млини Києво-Печерської Успенської Лаври XIX ст.» (2010), «Борошномельні млини священослужителів і членів їх родин у приватному та орендному володінні на Правобережжі України у XIX ст. Постановка проблеми» (2016) [3].

Таким чином, огляд праць дослідників XIX – поч. XXI ст., в яких вивчаються монастирські борошномельні млини Правобережної України кін. XVIII – поч. XX ст. свідчать про інтерес дослідників різної спеціалізації до монастирського борошномельного виробництва. Ними введений до наукового обігу фактологічний матеріал, розкрито ряд важливих і цікавих проблем, піддано їх достатньо глибокому аналізу та системному розкриттю. Серед праць імперського періоду з досліджуваної тематики переважають історико-статистичні довідники та описи господарства окремих монастирів. В радянську добу дослідження цієї проблематики вважалося неперспективним та, навіть, ідеологічно шкідливим. Тому в цей час майже повністю відсутні науки праці, в яких досліджуються монастирські борошномельні млини Правобережної України кін. XVIII – поч. XX ст. Лише після відновлення української державності були зняті негласні заборони й тому ця тематика знову набула актуальності. Зокрема, у працях дослідників В.В. Ластовського, В.О. Левицького, О.П. Крижанівського та інших розпочалося активне вивчення соціально-економічного становища православних монастирів загалом та функціонування монастирських млинів Правобережної України кін. XVIII – поч. XX ст.

Загалом протягом XIX – XX ст. проблема млинарства монастирських господарств Правобережної України не була об'єктом спеціального вивчення. Дослідники вивчали історію церкви, господарську та підприємницьку діяльність монастирів без належного аналізу борошномельного виробництва. Разом з тим ця тематика є достатньо важливою та актуальною, тому потребує подальших фахових студій.

-
1. Андриевский А. Судьба киевских водяных мельниц / А. Андриевский // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. – К.: Тип. Г. Т. Корчак-Новийкого, 1891. – Т. 34. – С. 131-133.
 2. Велика Успенська церква Києво-Печерської Лаври. Слід у віках: Матеріали міжнародної наукової конференції, 1-2 жовтня 2001 р. – К.: Віпол, 2002 – 232 с.

3. Жам О.М. Монастирські млинарські заклади Правобережної України XIX ст. / О.М. Жам // Краєзнавство – № 1-4. – К., 2002. – С.80-84; Жам О.М. Борошномельне виробництво монастирів Київської губернії 2-ї пол. XIX ст. / О.М. Жам // Могилянські читання: матеріали X-тої Міжнародної наукової конференції «Монастирські комплекси в контексті християнської культури». – К., 2006. – С.119-126; Жам О.М. Особливості орендного утримання монастирських млинів України XIX ст. / О.М. Жам // Чернігівські старожитності. Науковий збірник. Вип. II. За матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Християнські старожитності Київської Русі» – Чернігів: КП «Видавництво «Чернігівські береги», 2009. – С.113-120; Жам О.М. Млинарство в контексті господарсько-економічної діяльності монастирів України XVIII – XIX століть / О.М. Жам // «Переяславіка»: Збірник наукових статей. Вип. 4(6), Переяслав-Хм.: СКД, 2010. – С.70-77; Жам О.М. Борошномельні млини Києво-Печерської Успенської Лаври XIX ст. / О.М. Жам // Чернігівські старожитності. Науковий збірник. Вип. III. – Чернігів: КП «Видавництво «Чернігівські береги», 2010. – С.188-192; Жам О.М. Борошномельні млини священослужителів і членів їх родин у приватному та орендному володінні на Правобережжі України у XIX ст. Постановка проблеми / О.М. Жам // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів П'ятої Міжнародної наукової конференції «Православ'я в Україні», присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015) – К.: Київська православна богословська академія, 2015. – Ч.1 – 623 с. – С.538-542.
4. Журавский Д.П. Статистическое описание Киевской губернии. (т. 1-3) – К., 1852.
5. Забелин А.Ф. Военно-статистическое обозрение Волынской губернии. Ч.1 / сост. А. Забелин. – К.: Тип. Штаба Киев. воен. Окр. 1887. – 368 с., 8 л. табл., 1 л. карт.
6. Закревский Н.В. Описание Киева: вновь организованное и значительно умноженное изд. с прилож. рис. и чертежей. Т.1-2 / сочинение Николая Закревского. – М.: В Тип. В. Грачева и комп., 1868. – Т.1 – 455 с.; Т.2 – 495 с.
7. Зырянов П.Н. Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. – М.: Вербум-М, 2002. – 320 с.
8. Киево-Златоверхо-Михайловский монастырь. Исторический очерк от основания его до настоящего времени. Издание означенного монастыря. – К.: тип. С.В. Кульженко, 1889. – 155 с.
9. Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.) [Текст] / О. П. Крижанівський. – К.: Вища шк., 1991. – 127 с. – Бібліогр.: с. 117-126
10. Ластовський В.В. Православна церква у суспільно-політичному житті України XVIII ст. (Переяславсько-Бориспільська єпархія): Монографія. – Черкаси: ЧІУ, 2002. – 137 с.; Ластовський В.В. Млини та млинарство в історії українських монастирів // Український Млинологічний альманах [Текст]: матеріали Першої міжнар. наук. конф. «Історія українського традиційного млинарства» 15-17 жовтня 2009 р., м. Черкаси – с. Вереміївка Черкаської обл. Спецвипуск / Укр. Млинологічна Асоціація, Приватний іст.-етнограф. музей «Козацькі землі України». – Черкаси: Українська Млинологічна Асоціація, 2014. – 200 с. – С.120-121.
11. Левицький В.О. Церковне землеволодіння на Правобережній Україні кінця XVIII – першої половини XIX століття: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Віталій Орестович Левицький. – Тернопіль, 2006. – 228 с.
12. Маниковский Ф. Историческо-статистическое описание Киево-Флоровского Вознесенского монастыря. – К.: тип. С.В. Кульженко, 1894. – 74 с.
13. Мухин Н. Киево-Братский училищный монастырь. Исторический очерк (Писано на Евгение-Румянцевскую премию). – К.: тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1893. – 423 с.

14. Мозговой В.Г. Очерк Киевской губернии. – К., 1881. – 104 с.; Мозговой В.Г. Сборник сведений по Киевской губернии и адрес-календарь на 1887 год: Изд. Киев. ГСК; Сост. В. Г. Мозговой, секр. Киев. ГСК. – Киев : Тип. губ. правл., 1887. – [2], 248, 88 с.
15. Похилевич Л.И. Монастыри и церкви г. Киева: Прежнее и нынешнее состояние и средства содержания причтов, а также иноверческие молитвенные дома. Составил Л. Похилевич. – К.: В типографии губернского управления, 1865. – 134 с.
16. Теодорович Н.И. Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии: В 5 т. / Н.И. Теодорович / Почаев, 1888. – Т.1: Житомирский, Новоград-Волынский, Овручский уезды. – 436 с.; Теодорович Н.И. Волынь в описании городов, местечек и сёл в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях: историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии / Н.И. Теодорович. – Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1899. – 580 с.; Теодорович Н.И. Город Кременец Волынской губернии: Церковно-исторический очерк / Теодорович Н. И. – Почаев: Тип. Почаево-Успенской Лавры, 1890. – 70 с.; Теодорович Н.И. Город Заславль Волынской губернии / Теодорович Н. И. – Почаев: Типография Почаево-Успенской Лавры, 1891. – 52 с.; Теодорович Н.И. Город Староконстантинов, Волынской губернии, основанный в 1561 году князем Константином Константиновичем Острожским: Ист. очерк / [Соч.] Н.И. Теодоровича. – Почаев: тип. Почаево-Успен. лавры, 1894. – 70 с.; Теодорович Н.И. Город Владимир Волынской губернии в связи с историей Волынской иерархии: Исторический очерк: (С 9-ю гравюрами. Приложена статья «Празднование 900-летнего юбилея Волынской епархии»). – Почаев: типогр. Почаево-Успенской Лавры, 1893. – 551 с.
17. Фундуклей И.И. Статистическое описание Киевской губернии. – СПб., 1852. – 581 с.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA CALLIGRAPHIE MINUSCULE PRÉ-BOULETÉE EN BOULETÉE DANS LES MANUSCRITS GRECS (IXE-XE SIÈCLES)

Леся ЗВОНСЬКА

РОЗВИТОК КАЛІГРАФІЧНОГО МІНУСКУЛЬНОГО ПИСЬМА PRÉ-BOULETÉE EN BOULETÉE EN ГРЕЦЬКИХ РУКОПИСАХ (IX-X СТ.)

У статті розглядаються етапи розвитку грецького мінускульного письма pré-bouletée en bouletée, описуються їх каліграфічні ознаки та класифікуються найбільш відомі рукописи IX-X ст. т.зв. «філософської колекції», класичних авторів, біблійних книг та патристики.

Ключові слова: грецький мінускул, codices vetustissimi, pré-bouletée, bouletée, bouletée tardive.

Lesia ZVONSKA

DEVELOPMENT OF CALIGRAPHIC MINUSCULUS WRITING PRÉ-BOULETÉE EN BOULETÉE IN GREEK MANUSCRIPTS (9–10TH CENTURIES)

The article examines the stages of development of the Greek minusculus writing pré-bouletée en bouletée. There are described their calligraphic features and the most well-known manuscripts of the 9–10th centuries are classified the so-called "Philosophical collection", of the classical authors, biblical books and patristics.

Keywords: Greek minusculus, codices vetustissimi, pré-bouletée, bouletée, bouletée tardive.

La plus ancienne période du développement de la calligraphie minuscule était, en même temps, la période la plus brillante de cette calligraphie. En fait, au cours du IX^e – milieu du X^e siècles la calligraphie classique a évolué de la forme pré-bouletée vers la nouvelle forme dite «bouletée». La transition chronologique entre ces 2 types d'écriture est parfois difficile à tracer. Cependant, les manuscrits permettent de voir la différence dans la graphie de certaines lettres, dans la décoration du texte, dans la présence ou absence de l'écriture onciale de certaines lettres, dans d'autres signes paléographiques, et de décrire les étapes de la transformation de ce style d'écriture pré-bouletée en bouletée en partant des manuscrits avec le contenu très divers (d'une part, les anciens textes classiques et, d'autre part, les écrits bibliques et patristiques) et de l'écriture des différents scribes.

A l'apogée de la minuscule grecque au IX^e siècle les ateliers de Constantinople, qui possédaient leurs propres écoles de calligraphie, étaient les scriptorium du patriarche

Photius (env. 820-896) et de l'Arete de Césarée (env. 850-932). Probablement les manuscrits de la soi-disant «Collection philosophique» des années 850-880, qui appartiennent au groupe des codices vetustissimi, proviennent du scriptorium du patriarche Photius, connaisseur de la littérature ancienne. Il s'agit principalement des œuvres de Platon et des néoplatoniciens, par exemple, le code de Platon dit «de Paris» (Par. gr. 1807). Un style similaire est présent au texte des commentaires à l'Aristote Ammonius («Catégories») et Simplicius («De interpretatione») (par exemple, Par. gr. 2575, palimpseste du IXe s.), le palimpseste avec le texte en bas du Proclus (suppl. gr. 0921, IXe s.). Les manuscrits sont écrits en minuscule arrondie et statique, avec les renflements arrondis aux extrémités des lignes, qui donnent à ce type d'écriture dans la littérature paléographique le nom de pré-bouletée.

A la fin du IXe siècle – au milieu du Xe siècle existait aussi le type d'écriture dit d'Athanase, qui était, selon une hypothèse, d'origine calabraise, et nous appelons cette écriture italo-grecque. La minuscule de type d'Athanase est angulaire, presque carrée, les manuscrits sont d'une ornementation zoomorphe. Des échantillons de ce type d'écriture l'on peut retrouver dans la Collection hagiographique à la Bibliothèque nationale de France à Paris (Par. gr. 1470 + 1476, année 890), dans les manuscrits avec les Homélie du Grégoire le Théologien provenant de Patmos (Pat. 33), de Paris (Par. gr. 0510) et de Vatican (Vat. gr. 2084, Xe siècle).

Ainsi, le IXe siècle et la première moitié du Xe siècle étaient l'âge d'or de la calligraphie byzantine. Cependant, la période de minuscule dite «pure» (sans formes onciales) n'a pas duré longtemps, et déjà à la fin du IXe siècle commencent à coexister les formes onciales pour les lettres. La première forme onciale était la lambda, ensuite kappa et ksi; au début du Xe siècle les formes onciales étaient utilisées régulièrement pour les lettres γ , ζ , ν , π , σ , tandis que les lettres α , δ , ϵ , η s'écrivaient à la fois avec la forme minuscule et à la fois avec la forme onciale. Environ en 950, pas plus tôt, les formes pour les lettres β , μ , υ , ψ , ω deviennent interchangeables. Ceci étant dit, jusqu'à la fin du Xe siècle l'on peut tracer des formes alternatives de toutes les lettres et en même temps, la graphie des minuscules évolue.

Les manuscrits du IXe – début du X siècles, richement illustrés, présentent les compétences et la maîtrise artistiques distinguées (la profondeur et le volume des lettres, la perspective qualifiée, les figures et l'architecture avec les différentes échelles au sein d'une même miniature, des paysages développés etc.), par

exemple : le code de Grégoire de Nazianze (environ l'année 880, la Bibliothèque nationale de France, gr. 510), le Psautier de Paris (Codex Parisinianus, début du Xe siècle, la Bibliothèque nationale de France, gr. 139).

Entre les années 910 et 950 nous observons le développement de type d'écriture calligraphique minuscule, qui a été définie par V. Gardthausen comme le style «diamant» (Diamantschrift) et dont revêtent plus de 200 manuscrits conservés [Звонська 2016: 190]. La minuscule «diamant» a connu son apogée au temps de Constantin Porphyrogénète. La plupart des manuscrits écrits dans ce style contiennent les livres bibliques ou les œuvres patristiques, de sorte que ce style est appelé parfois Kirchenlehrerstil – «le style des Docteurs de l'Église». Ce type d'écriture a été utilisé pour certains œuvres des auteurs classiques (Thucydide, Hérodote, Aelius Aristide). Les caractéristiques codicologiques de cette écriture sont les suivantes : la verticalité dans la graphie des lettres, parfois avec une légère inclinaison vers la droite, les mêmes hauteur et largeur des lettres (comme si elles étaient écrites dans un carré), le raccourcissement des lignes verticales d'extension (ce qui élargit visuellement l'espace entre les lignes). Aux extrémités des éléments verticaux et horizontaux des lettres nous trouvons une courbure élégante, des boucles ou des petites boules (d'où provient le deuxième nom de cette écriture – «écriture bouletée»).

L'un des codes les plus anciens avec ce type d'écriture date de 913 ou 914 (conservé à la Bibliothèque nationale d'Athènes, Athènes V. N. 2641) et représente la première phase de la minuscule du type «diamant». Il était réécrit pour patricien Samonas, favori de l'empereur Léon VI. L'essor de l'écriture «diamant» a marqué le dernier quart du Xe siècle.

Pendant la période dite «classique» du style bouletée la plupart des œuvres comptent les livres patristiques et bibliques, mais il y a aussi des textes philosophiques, comme le manuscrit suppl. gr. 1156 des Xe-XIe siècles avec les textes de Léonce de Jérusalem, Jean Chrysostome, etc., Aristote, Sextus Empiricus, etc.; le manuscrit du Xe siècle (suppl. gr. 0384) avec les textes de Grégoire de Nazianze, Théocrite, Simmias, Anacréon et d'autres.

Il est très remarquable et intéressant d'étudier les changements dans le style d'écriture au sein d'un même manuscrit, car les manuscrits séparés contiennent des textes provenant des différentes époques – pré-bouletée, bouletée et bouletée tardive, par exemple. suppl. gr. 1085 IXe-Xe siècles, Gr. 0797 IXe-XIe siècles, Gr. 0681 Xe-XIIe siècles.

Parfois les divers chercheurs déterminent différemment le type d'écriture de certains manuscrits (par exemple gr. 0216, gr. 0492) [Agati 1992: 36] / A. [Aletta 2007: 103].

Dans les fonds de la Bibliothèque nationale de France se trouvent des nombreux manuscrits grecs de l'époque classique de minuscule (IXe siècle), dits «codices vetustissimi» [Halkin 1968; Omont 1991]. Les étapes de notre recherche sont les suivants:

Premièrement, les manuscrits du type pré-bouletée ou bouletée ancienne ont été étudiés (le style et la graphie de l'écriture, la différence entre la taille des lettres, les diacritiques et la ponctuation, les ligatures, les abréviations, les initiales et l'ornementation, les scolies) et la comparaison a été faite des textes des auteurs classiques de la littérature laïque et biblique avec les œuvres de la littérature religieuse.

Deuxièmement, un examen a été mis en place s'agissant des manuscrits du fin du IXe – milieu Xe siècles, qui sont écrits dans la période classique du style bouletée et contiennent les textes des auteurs classiques de la littérature laïque et biblique, en les comparant avec les œuvres de la littérature religieuse.

En parallèle la comparaison a été effectuée avec les manuscrits italo-grecques de la même période.

Troisièmement, nous avons réalisé l'étude des manuscrits de la période tardive du style bouletée (c'est-à-dire le troisième trimestre du Xe-XIe siècles) dans les textes des auteurs classiques de la littérature laïque et biblique, avec les œuvres de la littérature religieuse.

Nous avons déterminé le type d'écriture (pré-bouletée ou bouletée) dans les cas ambigus, quand les différents scientifiques expliquent différemment le même type d'écriture.

Sur la base de notre étude les manuscrits peuvent être classifiés en fonction des étapes de l'examen.

I Etape	
Pré-bouletée «collection philosophique»	Pré-bouletée des livres bibliques et patristiques
gr. 1807, gr. 1853, gr. 1962, gr. 2575 suppl. gr. 0921	gr. 0451, gr. 0510, gr. 0766, gr. 0797

II-III Etape		
Bouletée des livres des auteurs classiques	Bouletée des livres bibliques et patristiques	Type italo-grec
gr. 1741, gr. 2951 coisl. 048 suppl. gr. 0384, suppl. gr. 0607A, suppl. gr. 0622, suppl. gr. 1085	gr. 0070, gr. 0139, gr. 0216, gr. 0492, gr. 0604, gr. 0654, gr. 0681, gr. 0690, gr. 0713, gr. 0724, gr. 0753, gr. 0779, gr. 0781, gr. 0797, gr. 0933, gr. 1018, gr. 1171, gr. 1180, gr. 1431, gr. 1485, gr. 1491, gr. 2988 coisl. 020, coisl. 044, coisl. 046, coisl. 048, coisl. 083, coisl. 370 suppl. gr. 0079, suppl. gr. 0241, suppl. gr. 0384, suppl. gr. 1085	gr. 0510, gr. 0622, gr. 0717, gr. 0733, gr. 1470, gr. 1476, gr. 2951
IV Etape		
Bouletée tardive des livres des auteurs classiques	Bouletée tardive des livres bibliques et patristiques	
suppl. gr. 1156	gr. 0237, gr. 0567, gr. 0629, gr. 0641, gr. 0656, gr. 0681, gr. 0733, gr. 0797, gr. 1496, gr. 1542 suppl. gr. 1156	

À la lumière de ce qui précède notre étude des codices vetustissimi dans les fonds de la Bibliothèque nationale de France (où se trouvent des nombreux manuscrits grecs de l'époque classique de minuscule IX-Xe siècles) a montré 3 principaux types de la calligraphie grecque minuscule – pré-bouletée, bouletée et bouletée tardive. De plus l'étude a permis de systématiser les textes des auteurs classiques de la littérature laïque et biblique, de la littérature religieuse, en fonction de leur utilisation. Nous espérons que notre

recherche permet d'établir avec beaucoup plus de précision le style d'écriture de ces manuscrits.

1. Звонська Л.Л. Грецька епіграфіка і палеографія. – К., 2016. – 312 с.
2. Agati M. La minuscola «bouletée». – Città del Vaticano: Scuola vaticana di paleografia, diplomatica e archivistica, 1992. – 74 p.
3. Aletta A. La «minuscola quadrata». Continuità e discontinuità nelle minuscole librerie della prima età macedone // Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici. – № 44, 2007. – P. 97-128.
4. Halkin F. Manuscrits grecs de Paris. Inventaire hagiographique. Subsidia hagiographica 44. – Bruxelles, 1968. – 367 p.
5. Omont H. Fac-similés des manuscrits grecs datés de la Bibliothèque nationale du IXe au XIVe siècle. – Paris, 1991. – 786 p.
6. Richard M. Répertoire des Bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs. – Vol. 3. – 2 ed. – Paris, 1978.

УДК 930.1(477):947.7

Алла КИРИДОН

ПОСТАТЬ ФЕОФІЛА (БУЛДОВСЬКОГО) В СУЧАСНІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

У статті здійснено першу спробу історіографічного осмислення постаті митрополита Феофіла (Булдовського), запропоновано класифікацію сегментного простору увиразнення його діяльності. Схарактеризовано доробок сучасної переважно вітчизняної історіографії у висвітленні життєпису діяча. Встановлено, що життєдіяльність митрополита вивчалася фрагментарно. Запропонована на розгляд проблема багатоваріантна, поліаспектна, потребує подальшого вивчення.

Ключові слова: історіографія, Феофіл (Булдовський), біографія, церква.

В Україні у свідомості багатьох поколінь утвердилася особлива типологія достойників нації, серед яких (з огляду на історичну обумовленість) бракувало імен діячів церкви новітнього часу. З огляду на потребу нового бачення минулого, розуміння українського культурно-історичного процесу крізь призму специфічної ролі особистісного начала в історії, суттєво активізуються дослідження біографістики зокрема й у царині історико-релігієзнавчих студій. Біографістика як різновид наукового досліджен-

Alla KYRYDON

THE PERSON OF THEOPHIL (BULDOVSKY) IN THE MODERN HISTORIOGRAPHY

The article is a first attempt of historiographical comprehension of the figure of Metropolitan Theophil (Buldovsky). The classification of the segmental space of the expression of his activity is proposed. Author determined mostly modern achievements in national historiography covered biographies figure. It was determined that the life of the Metropolitan was studied fragmentarily. The proposed problem is multivariate, poly-dimensional, needs further studies.

Key words: *historiography, Theophil (Buldovsky), biography, church,*

ня дозволяє зрозуміти постать на тлі епохи, з'ясувати формування й відображення ментальних рис діяча, відтворити засади його діяльності, етапи життєвого шляху, крім того дає можливість усвідомити процеси в середовищі життєдіяльності (у даному разі – краще осмислити події церковного життя). Відповідно створення біографій церковних діячів утворило б те культурологічне поле, де мікроісторія переростала б в макроісторію, де розгортався б гіпертекст в порядку: особа – суспільство – історія (за висловом історіографа І.І. Колесник).

Наростання зацікавленості біографістикою відбувалося не лише з упровадженням до наукового обігу невідомого або маловідомого корпусу джерел, але й під впливом новітніх тенденцій у розвитку гуманітаристики, таких як домінування мультидисциплінарної рефлексії в історії; порівняльна перспектива теорій гуманітарних наук; мікроісторичний підхід до творення системи знань про життя людини, малих громад [19, с. 7–8].

Вивчення та представлення біографій стало надзвичайно поширеним об'єктом дисертаційних досліджень, монографічних, колективних науково-видавничих проєктів, словниково-довідникової літератури, тематикою різномасштабних наукових конференцій, методологічних семінарів. Водночас упродовж зазначеного періоду спостерігається еволюція форми і змісту досліджень, різноплановості сюжетних ліній і методологічних підходів [4, с. 30–32].

Заявлена розвідка була б неможливою без наявності значної кількості праць, які так чи інакше торкаються проблеми, а їх сукупність дає можливість визначити стан та особливості розробки теми, виявити основні тенденції в її розвитку та концептуальному осмисленні. Тому у реалізації основних дослідницьких завдань авторка спиралася на існуючі досягнення вітчизняної історіографії, безпосередньо чи опосередковано присвячених постаті митрополита Феофіла (Булдовського). Фактично йдеть-

ся про активізацію можливості й необхідності якісно нового методу історичного пізнання – історіографії. Нагадаємо, що ще наприкінці XIX ст. В. Іконніков писав, що історіографія – «...це не переписування змісту видань, а наголос на важливих аспектах з них та нагадування про те, якого роду матеріали повідомлялися в цих виданнях, аби читач міг мати необхідні попередні уявлення про матеріали певного видання...» [6, с. 8-9]. Історіографія – не зовнішній атрибут історичного дослідження, але перша й обов'язкова умова проведення цього дослідження, перший показник його культури. Історіографічний дискурс дозволяє виявити історію розвитку питання; творчий доробок і спадок окремих істориків; темпи, інтенсивність та етапи розвитку проблеми, зокрема формування та нагромадження знань, тяглість, дискретність і просторово-регіональну конфігурацію науково-історичного процесу, стан та перспективи розробки дослідницької проблематики тощо. Історіографічне пізнання переплетене з методологічними рефлексіями істориків. Проблемне поле історіографії – це рефлексивний компонент процесу історичного пізнання [27, с. 98].

Отже, порушена проблема є багатопланою і вимагає акцентуації кількох структурно-семантичних полів:

- формування історіографії з особливостями жанру;
- біографістика як напрям наукових досліджень;
- історико-релігієзнавчі студії в контексті наукового знання.

Відтак метою статті при вивченні ролі особистості в українській історії є спроба застосування інтегративної методології, що поєднує концептуальний потенціал біографістики, історичної психології та історіографії уможливорює вибудування нової пізнавальної стратегії щодо порушеної проблеми. Водночас пам'ятатимемо, що історіографічна проблематика неодмінно потребує аналізу в кількох площинах:

– у площині становлення і розвитку самої історичної науки (дає можливість з'ясувати чинники, що актуалізували конкретні історичні дослідження та їх теоретико-методологічну базу);

– у площині дискурсивної практики (передбачає, що будь-яка наукова праця є частиною ширшого історичного тексту або контексту), оскільки кожен текст неодмінно несе на собі відбиток тієї дискурсивної практики, до якої він належить;

– у площині розвитку об'єкта, процесу чи явища, які досліджуються.

Вибір задекларованої теми обумовлений історико-культурною значущістю особи та аналізом історіографічного доробку,

присвяченого Феофілу (Буддовському). Особливість історіографічних джерел, присвячених постаті та діяльності Феофіла (Буддовського), полягає в неоднозначності оцінювання й розставлянні відповідних смислових акцентів щодо релігійного діяча з огляду на «міру надійності» в різних історичних періодах.

Загалом можемо констатувати відсутність цілісної/комплексної характеристики чи повномасштабної біографії діяча. Немає й ґрунтовного історіографічного аналізу проблеми. Водночас маємо окремі спроби осмислення в кількох сегментах: фрагментарність життєпису, характеристика обновленського руху, створення й діяльності Соборно-Єпископської Церкви тощо. Відтак авторка ставила за мету не лише відтворити рефлексії дослідників історико-релігієзнавчої проблематики стосовно постаті Феофіла (Буддовського), але й обміркування логічних процедур історико-біографічного дослідження. При цьому ми виходили з того, що:

1) кожен життєпис є не лише відтворенням біографічних маркерів, формальних й змістових змін потрактування подій, але й репрезентантом візерунку епохи;

2) на створення образу впливають національні і державницькі інтереси, процес інституційних, структурних і когнітивних змін, досвід минулого, світоглядні, соціальні, політичні та культурні уявлення спільноти, пануючі стереотипи тощо;

3) історіографія відтворює не лише «обростання проблеми», але також фіксує інтелектуальний зріз конкретної епохи / періоду та зародження принципово нових явищ у суспільному, науковому, культурному, ідейному і духовному житті, які змінили або істотно вплинули на характер і зміст історичних знань.

Розгортання сучасної (в хронологічному діапазоні кінця 1980-х – 2017 рр.) вітчизняної історіографії порушеної проблеми увиразнюється за кількома основними напрямками:

- біографіка (постать Феофіла (Буддовського) або штрихи до портрету);
- форматкування міжконфесійного простору 1920-1930-х рр.;
- оформлення й діяльність Соборно-єпископської церкви;
- церковно-релігійне життя періоду Другої світової війни;

Своєрідним імпульсом у роботі дослідників кінця 1980-х – 1990-х рр. у сфері історико-церковної проблематики стали:

- видання фундаментального корпусу джерел (зокрема, поява в Україні виданої в Торонто 1987 р. «Мартирології Українських Церков», перший том якої стосується православної церкви [50]);

- знайомство дослідників із творами з історії української церкви І. Власовського [8; 9], О. Воронина [12], Д. Дорошенка [20; 21], В. Липинського [45], митрополита В. Липківського [46; 47], О. Лотоцького [49], Н. Полонської-Василенко [59] та інших, виданих за кордоном;
- відкриття недоступних раніше для науковців спеціальних фондів бібліотек та архівів (у тому числі залучення до аналізу архівно-слідчих справ репресованих);
- організація наукових конференцій, присвячених історії та сучасній ситуації в релігійно-церковному житті України (проведення аналогічних заходів спричинило посилення інтересу до вивчення історії церкви, сприяло збільшенню кількості публікацій із зазначеної проблеми).

На 1990-і рр. припадає активізація досліджень, у яких безпосередньо чи опосередковано згадується постать митрополита Феофіла (Булдовського). Однак на їх характер й динаміку розгортання дослідницького поля, на нашу думку, вплинуло рішення про відмову реабілітації Феофіла (Булдовського). Йдеться про те, що на клопотання Харківсько-Полтавської єпархії в 1997 р. у межах виконання Закону України «Про реабілітацію жертв політичних репресій України від 17 квітня 1991 р.» архівну кримінальну справу №021966 Ф.І. Булдовського було переглянуто, однак зроблено такий висновок: «Визнати: Булдовського Ф. І. обґрунтовано звинуваченим за ст. 54-1 «А» КК УРСР і таким, що не підлягає реабілітації. Заступник прокурора по Харківській області, старший радник юстиції Михайлов 20 лютого 1997 року». Зазначене рішення визначило подальше формування історіографічного доробку проблеми.

Однією зі значущих подій, що посирила зростання зацікавленості до постаті митрополита й активізувала дослідження проблеми на початку 2000-х рр., стало проведення Консисторією Харківсько-Полтавської єпархії Української Автокефальної Православної Церкви і Колегією Патріярха Мстислава історико-церковної конференції «Українська Автокефальна Православна Церква під час Другої світової війни. Митрополит Феофіл Булдовський» (листопад, 2010 р., м. Харків) [80]. Доповідачі й учасники дискусії виявили одностайність, визнавши неприпустимою відмову Служби безпеки України від повної реабілітації митрополита Феофіла (Булдовського).

Відтак загалом за роки незалежності в Україні з'явився значний масив історіографічних джерел, присвячених постаті Феофіла (Булдовського) та проблемам релігійно-церковного

життя 1917-1940-х рр., до яких був заангажований діяч. Це, в свою чергу, актуалізувало завдання аналізу та систематизації доробку вчених із задекларованої проблеми.

На підставі проведеного аналізу, пропонуємо виокремити кілька груп історико-релігієзнавчих досліджень сучасної вітчизняної історіографії, спираючись в класифікації на проблемно-хронологічний принцип.

Перша група – узагальнюючі, комплексні дослідження історичного та релігієзнавчого характеру [28; 29; 30], а також довідникові видання [17; 18]. Для них є характерним узагальнене, комплексне подання історії релігії та церкви у контексті аналізу історії України, її філософської, етичної, політичної, культурологічної думки. Постать Феофіла (Буддовського) у подібних виданнях згадується здебільшого в контексті релігійно-церковного життя та конфесійної палітри 1920- початку 1940-х рр.

Так, у десятитомному виданні «Історія релігії в Україні» у томі «Православ'я в Україні» стосовно періоду 1920-х років прізвище Феофіла (Буддовського) згадується в контексті обновленського руху та співпраці з органами ДПУ. Феофіл (Буддовський) згаданий поряд з іменами інших очільників Братського об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви – архієпископом Іоаникієм та єпископами Павлом (Погорілком), Сергієм (Лабунцевим) та Сергієм (Іваницьким). Автори подають оцінку утворенню: «За оцінками ДПУ, будовщина (так за прізвищем одного з її лідерів в народі називали цей церковний рух) була лівим крилом тихонівщини, оскільки стала на «шлях активної діяльності у ставленні до радянської влади» [29, с. 396]. Не вдаючись до характеристики утворення, автори зазначають, що з розгромом автокефального руху зник інтерес влади і до церковного угруповання, яке очолював єпископ Феофіл (Буддовський). Ця церква «так і не змогла паралізувати діяльність УАПЦ» і згодом почала зазнавати таких же утисків, як і остання: «У зв'язку з такими обмеженнями керівний центр церкви було спочатку перенесено до Харкова, а згодом до Луганська. Коли у 1937 р. закрили останню церкву БОУАЦ, її глава повернувся до Харкова і повністю відійшов від церковних справ» [29, с. 397]. Опосередкований аналіз тексту дає підстави стверджувати, що автори розглядали утворення й діяльність БОПУПАЦ в контексті співпраці з органами ДПУ.

На відміну від доволі стислої й не позбавленої фактологічних помилок й упереджених оцінок уваги до Феофіла (Буддовського) й Соборно-єпископської церкви 1920-1930-х рр., значно повніше

висвітлено релігійно-церковні процеси початку 1940-х й постать Феофіла (Булдовського) [29, с. 416-437]. Автори зазначають, що «митрополит чудом вижив у роки репресій», а коли з приходом німецьких військ Харків стає одним із центрів релігійного життя, 77-річний митрополит повернувся у листопаді 1941 р. до церковної діяльності» [29, с. 416]. Відразу вдаємося до сюжету скінчення життєвого шляху митрополита, який подають автори: «11 листопада 1943 р. його заарештували. Після допитів з «пристрастю» 78-річний ієрарх потрапив 7 січня 1944 р. до лікарні, де 23 січня помер» [29, с. 437]. Звертає увагу неузгодженість віку митрополита. Побіжно в ході викладу розвитку подій 1941-1943 рр., автори характеризують риси вдачі митрополита, згадують ситуацію з заборонаю поминання митрополита Василя (Липківського), не пояснюючи причин. На нашу думку, для прояснення й розуміння ситуації варто було б детальніше вдатися до аналізу відносин двох діячів церкви ще періоду 1920-х років (це видається одним із перспективних напрямків дослідження).

Заслугою авторів стало упровадження до наукового обігу неопублікованих джерел (зокрема, фондів Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України, Центрального державного архіву громадських об'єднань України, Архіву управління служби безпеки України по Харківській області), а також спроба панорамного узагальнення церковно-релігійного життя 1920-1940-х років.

У довідниковій літературі, яка за жанром містить матеріали інформативного характеру, ім'я Феофіла (Булдовського) згадується здебільшого в контексті діяльності Соборно-єпископської церкви. Так, в історичному довіднику (за ред. І.З. Підкови та Р.М. Шуста) знаходимо інформацію про Українську православну автокефальну церкву з канонічно послідовною ієрархією (коротка назва – Українська православна церква; Соборно-єпископська церква; за статутом, затвердженим радянською Владою – Братське об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви – БОПУПАЦ) та згадку про очільника конфесії Феофіла Булдовського. Зокрема зазначалося: «Після арешту П. Погорілка радянськими органами влади його наступником з титулом митрополит усєї України став у січні 1929 єпископ Лубенський Феофіл (Федір Іванович Булдовський). Місцем перебування виконавчого органу церкви був Харків, пізніше (до 1937) – Луганськ. Із закриттям останньої парафії Соборно-єпископської церкви у м. Луганську та переїздом митрополита Феофіла до Харкова церква як організаційна цілісність переста-

ла існувати. У липні 1942 Феофіл Буддовський, як митрополит Харківський і Полтавський, приєднався до відновленої УАПЦ» [18]. У цьому ж виданні знаходимо біографічну довідку: «ФЕОФІЛ БУДДОВСЬКИЙ (1865-1944) – український православний церковний діяч, митрополит всієї України, Української православної церкви з канонічною послідовною ієрархією (1929-37), митрополит Української автокефальної православної церкви (1942-43). Н. у родині священика на Полтавщині. До Лютневої революції 1917 у Російській імперії служив священиком; був відомий прогресивними поглядами і українофільством. У травні 1917 брав участь у Полтавському єпархіальному з'їзді, на якому виступив з доповіддю «Про українізацію церкви». Член Полтавського єпархіального управління. 14.1.1923 висвячений на єпископа Лубенського і Миргородського під юрисдикцією Московської патріархії. У червні 1925 виступив одним із організаторів Собору єпископів у Лубнах (тепер Полтавська обл.), на якому було проголошено утворення Української православної церкви з канонічною послідовною ієрархією (див. Соборно-єпископська церква). Обраний заступником архієпископа всієї України Павла Погорілка, а після його арешту – митрополит усієї України (з січня 1929) з місцем перебування у Харкові, пізніше – у Луганську. Із закриттям у Луганську в 1937 останньої церкви повернувся до Харкова, де проживав як приватна особа. У 1942-43 – митрополит Харківський УАПЦ» [18].

Принагідно зауважимо, що здебільшого в дослідженнях узагальнюючого характеру пріоритет (у контексті окресленої нами проблеми) традиційно надається характеристиці конфесійного життя та проблемам розвитку церковних інституцій, а не їх лідерів. Так, у підрозділі «Релігія і Церква в тоталітарну добу», автори видання «Академічне релігієзнавство» зазначають: «ДПУ використало невдоволення певної частини національно зорієнтованого православного кліру не традиційністю єпископських хіротоній в УАПЦ і сприяло утворенню в червні 1925 р. так званого «Братського об'єднання українських автокефальних церков» (БО УАПЦ). Ця церква зуміла об'єднати більш як 300 парафій (в основному на Полтавщині та Поділлі)» [1, с. 465]. Ні лідерів об'єднання, ні характеру діяльності не згадується.

До другої групи можна віднести нечисельні наукові розвідки, присвячені безпосередньо життєвому шляху Феофіла (Буддовського).

Одну з перших спроб узагальненої портретної характеристики з нагоди 130-ліття від дня народження митрополита Феофі-

ла (Булдовського) здійснив у харківському часописі української інтелігенції «Український засів» Р. Рибальченко [62]. Після тривалого періоду замовчування, автор пропонує згадати *визначну* постать митрополита, з огляду на причетність діяльності митрополита до «церковного життя Харкова 1930-40-х років, загалом становлення на Слобідщині Української Церкви», зупиняючись на основних фактах біографії. Серед джерельної бази фігурують матеріали періодичних видань. Автор наголошує на домінантній ідеї життєдіяльності Теофіла (Булдовського) – прихильність до української справи, українізація церкви, підкреслюючи, що «цієї ідеї він буде дотримуватися усе життя» [62, с. 31]; «підтримував національний рух в Церкві, але в канонічних формах». Доволі стисло схарактеризувавши позицію Теофіла (Булдовського) в революційну добу та 1920-1930-і рр., значно більше уваги автор публікації приділяє періоду 1940-х років, підкреслюючи, що «церковне життя в Харкові за часів правління митрополита Теофіла почало відроджуватися» [62, с. 34]. Автор розповідає про урочисте відзначення релігійних свят (Різдва й Великодня), урочистість панахид з нагоди 24-х роковин боїв під Крутами, роковин Симона Петлюри, річниці Т.Г. Шевченка. Але тут же без будь-якого переходу автор, посилаючись на часопис «Нова Україна», подає інформацію про іншу подію за участі митрополита: «20 квітня 1942-го року митр. Теофіл відправив урочистий молебень за здоров'я і успіхи вождя Великонімеччини Адольфа Гітлера, на якому виголосив проповідь і привітав віруючих з 5-роковинами від дня народження фюрера і закликав віруючих всіляко допомагати Німецькій Армії будувати новий лад в Україні, в братерському колі народів Європи» [62, с. 36]. На сторінках публікації знаходять місце і риси вдачі митрополита: «Митрополіт Теофіл був доброю і освіченою людиною, і ті, хто його знав, завжди споминали добрим словом, як особу чесну і порядну. Проповіді, проголошені ним, знаходили відгук в серцях віруючих і завжди являли зразок церковного красномовства» [62, с. 36]. Звертаємо увагу на хронологічні рамки життєвого шляху, окреслені автором: Теофіл Булдовський (1865-1943). Р. Рибальченко зазначає, що митрополит Теофіл «невдовзі після «визволення» у серпні 1943 року помер» [62, с. 36], хоча в інших джерелах дата смерті – січень, 1944 р.

1996 р. у цьому ж виданні «Український засів» полтавський дослідник Ю. Волошин у статті «Відродження УАПЦ на Харківщині у період німецької окупації» на основі залучення широкого кола архівних джерел подає не лише характеристику релі-

гійно-церковного життя Харківщини, але й важливі відомості для реконструкції життєпису митрополита Феофіла (Булдовського) періоду німецької окупації [10],

Подальший розвиток дослідження постаті Феофіла (Булдовського) одержало на початку 2000-х рр. Полтавський дослідник В. Пащенко так задекларував мету своєї наукової розвідки: «Звернутися до постаті митрополита Феофіла Булдовського, спробувавши показати трагедію людини, яка присвятила життя церковному служінню» [54, с. 260]. Автор на підстав історіографічного доробку попередників та джерел з Архіву управління Служби безпеки України по Харківській області, присвятивши лише кілька абзаців-маркерів молодим рокам майбутнього митрополита та періоду 1920-1930-х років, фокусується на складнощах періоду початку 1940-х років та непростою життєвому виборі Феофіла (Булдовського).

Зауважимо, що розвідки Ю. Волошина і В. Пащенка концептуально вибудовані на джерелах доволі своєрідного походження – йдеться про архів управління Служби безпеки України по Харківській області, де виявлено справу митрополита.

Водночас акцентуємо увагу на врахуванні специфіки джерел Галузевого державного архіву Служби безпеки України. Нагадаємо, що вагома частина джерел цієї групи упроваджена до наукового обігу в 1990-і рр. у контексті «революції джерел». Прикметною ознакою часу стало створення ореолу «правдивості й достовірності цієї групи джерел». Однак варто зважати на те, що ці документи мають доволі специфічний характер і потребують особливої методики наукових досліджень й прискіпливої «критики джерела». Окрім того необхідними видаються ще й особливі знання про функціональну специфіку відомства та особливості діловодства, функціональне навантаження документу тощо» [35, с. 22; 58, с. 26]. Відтак, при аналізі цієї джерельної групи є необхідність постійного відстеження зміни політичного курсу, характеру ідеологічних кампаній тощо, тобто йдеться про врахування історичного контексту. Попри всю промовистість упровадженого до наукового обігу джерела, постає потреба пошуку й залучення ширшого джерельного масиву, а також глибинний аналіз подій 1917-1943 рр. в житті митрополита. На жаль, дослідники здебільшого звертаються лише до інформаційного потенціалу документу. Однак архівно – слідчі справи можуть розглядатися не лише як інформаційне, але й емоційно-психологічне джерело.

Узагальнений структурований життєпис митрополита Феофіла (Булдовського) подано в кількох публікаціях В. Приход-

ченка. Як голова Харківського крайового братства апостола Андрія Первозваного, В. Приходченко у доповіді, виголошеній на історико-церковній конференції «Українська Автокефальна Православна Церква під час Другої світової війни. Митрополит Феофіл Буддовський» (Харків, 11 листопада 2010 р.) [61]. здійснив спробу конкретизувати й увиразнити картину доби та місце митрополита Феофіла як центральної і провідної постаті означеного періоду, організатора УАПЦ на Харківщині. Автор залучив до аналізу матеріали кримінальної справи за №147900 митрополита Феофіла Буддовського, розпочатої 13 листопада 1943 року і закінченої 23 січня 1944 року, кримінальної справи № 20618 протоієрея Олександра Кривомаза (26 лютого 1943 року – 20 вересня 1943 року), а також репортажі й повідомлення з газети «Нова Україна» 1941-1942 рр., спогади І. Відмича-Бандури, заступника голови харківської Обласної земельної управи, недруковані спогади обербургомистра О. Семененка у переказі харків'янки, відомої письменниці й громадської діячки Любові Дражевської, спогади Івана Романа Костюка «З блокнота колишнього воєнного звітодавця» тощо.

У доповіді з нагоди 75-ліття Харківсько-Полтавської єпархії В. Приходченко акцентував увагу на найвагоміших фактах біографії владики, вибудувавши їх в послідовний ланцюг маркерів життєпису [60]. Натомість автором менш висвітлено діяльнісний аспект, конфесійну заангажованість, аналіз переконань тощо.

Найрепрезентативнішу (*третью*) групу становлять *монографії та статті*, у яких ім'я Феофіла (Буддовського) згадується в контексті характеристики процесів релігійно-конфесійного життя 1920-1940-х років. Особливістю цієї групи історіографічних джерел є акцент на дослідженні постаті Феофіла (Буддовського) умовно відокремлено у межах двох періодів – 1920-1930-х і 1940-х рр., що можна пояснити зміною характеру державно-церковних відносин і релігійно-церковного життя у зазначеному хронологічному діапазоні.

Одним із перших конфесійне тло в хронологічному діапазоні 1917-1941 рр. схарактеризував С. Білокінь [5], залучивши широке коло історіографічних джерел. Автор розглянув територіальну систему управління семи православних єпархій в Україні, з-поміж яких – Соборно-єпископська церква [5, с. 117-119]; ім'я Феофіла (Буддовського) згадане як ініціатора створення конфесії. Зазначалося, що конфесія «організувалась у травні 1925 р. в лубенському Мгарському монастирі на з'їзді єпископів, влаштованому з ініціативи єпископа Феофіла (Буддовсько-

го). Прагнули до автокефалії, але хотіли здобути її «законним порядком», від московського патріарха. Своїм осідком обрали Лубни. Церква мала шість єпископів, близько 200 парафій, 350 релігійних громад. Останній храм цієї церкви закрито в Луганську 1937 р. Митрополит Феофіл відновив свою діяльність у Харкові восени 1941 р.» [5, с. 117].

1998 р. вийшла друком монографія В.Силантьєва [67], у якій автор приділяє увагу створенню Соборно-єпископської церкви, зазначаючи: «У квітні 1925 р. ВАК при ЦК КП(б)У доручила ДПУ виявити настрої серед тихонівського духовенства, з метою завершити формування нового церковного угруповання. Згодом нову церковну групу очолили 5 ієрархів: архієпископ Іоанікій, який опікувався парафіями Харківської, Катеринославської і Донецької єпархій; єпископ Павло Погорілко (Поділля), єпископ Сергій Лабунцев (Золотоноша), єпископ Сергій Іваницький (Сновськ, Чернігівської губернії), Феофіл Буддовський (Лубни, Полтавської губернії). На початку червня 1925 р. вони провели Собор єпископів України, який засвідчив утворення нової православної церкви – за статутом «Українська Православна Автокефальна Церква». У літературі вона більше відома як Соборно-єпископська церква [67, с. 74]. Опорною базою Соборно-єпископської церкви стали Донецька, Катеринославська, Подільська, Полтавська і Харківська єпархії, які очолювали єпископи – ініціатори скликання Собору. З 5056 тихонівських парафій канонічність Собору єпископів України визнали 2 тис. громад. Близько 650 громад знаходилося у підпорядкуванні архієпископа Іоанікія [67, с. 75].

Л. Пилявець згадує ім'я протоієрея Феофіла (Буддовського) у контексті руху за українізацію церковного життя та Полтавського епахіального з'їзду 3-6 травня 1917 р. [57]. Автор наводить положення з доповіді Феофіла (Буддовського) «Про українізацію церкви», де підкреслювалася нагальність питання й зазначалося, що «церква тоді тільки може наблизитися до ідеалу християнського життя, коли вона спирається на національний ґрунт». Пропозиції Феофіла (Буддовського) лягли в основу рішень єпархіального з'їзду.

Перша спроба монографічного осмислення проблеми належить В. Пащенку [52; 56; 57]. Залучивши до аналізу значний фактологічний матеріал, автор схарактеризував становище православних церков, у тому числі й Соборно-єпископської у контексті державно-церковних відносин 1920-1930-х років. В. Пащенку належить першість у залученні матеріалів слідчих

справ з архівів СБУ для характеристики репресій проти духовенства в 30-х роках ХХ ст. Особливістю праць автора стало розлоге цитування документів, яке видається виправданим на початку 1990-х років, в умовах початкового впровадження невідомих архівних документів до наукового обігу. Окремі аспекти порушених проблем знайшли відображення у монографічному виданні і А.Киридоні В.Пащенко[43].

Найбільше уваги Соборно-єпископській церкві приділили О. Ігнатуша, А. Киридон, М. Рубан, О. Тригуб у розрізі тематики їх досліджень Становище Соборно-єпископської церкви поряд з іншими конфесіями через призму взаємин церкви і держави та міжконфесійних взаємин розглянуто в низці публікацій А.Киридон [37; 40; 41; 42]. О. Ігнатуша розглядає історію конфесії крізь призму модернізаційних змін у суспільстві ХІХ-30-х рр. ХХ ст. [22; 23; 24]. Зокрема дослідник звертає увагу на зміну в керівництві Собору Єпископів (1926 р.) – головою стає єп. Лубенський і Миргородський Феофіл (Булдовський). Дослідник пояснює цю зміну ставленням радянської влади, яку не вдовольняла яскрава й непоступлива постать єп. Павла (Погорілка), бо він послідовно та активно спрямовував віруючих у русло канонічної української автокефалії. Вважаючи за недоцільне стимулювати другий розкол в УАПЦ поряд з існуючим (Діяльно-Христова Церква), влада підтримала іншого лідера-поборника канонічної автокефалії – єп. Феофіла. Він був більш проросійським і своєю позицією створював розкол у стані крупнішої структури – РПЦ. Його промови і послання, на відміну від цитованої доповідної записки єп. Павла(Погорілка), написані російською мовою і підкреслювали канонічно-генетичний зв'язок з колишньою РПЦ в Україні.

Дослідницькі інтенції О. Тригуба репрезентовано кількома публікаціями щодо функціонування Соборно-єпископської церкви у релігійному житті 20–30-х років ХХ ст. [74; 75; 76; 77; 78; 79]. Найповніше автор аналізує діяльність Феофіла (Булдовського) в контексті формування Соборно-єпископської церкви. Зокрема, автор зазначає: «Представник полтавського духовенства протоієрей Феофіл Іванович Булдовський (1865-1944)..., як і Погорілко, ще з 1917 року активно виступав за українізацію церкви та переклад богослужіння українською мовою, проголосивши на Полтавському з'їзді духовенства та мирян 3-6 травня 1917 р. доповідь «Про українізацію церкви», що вийшла навіть окремою брошурою (Лубни, 1917). Будучи присутнім на Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 1921 р.,

засумнівався у канонічності рукопокладення у єпископа «першохристиянським способом», тому подальшої участі у діяльності УАПЦ не приймав і залишився у складі РПЦ. У той же час власних ідей Ф. Буддовський не залишив і з багатьма полтавськими пастирями продовжував захищати головні принципи автокефалії, українізації та соборноправності» [77, с. 129].

Один із найдослідженіших сюжетів – діяльність Української Соборно-єпископської церкви в контексті відродження Української Автокефальної Православної Церкви в умовах німецької окупації України (1941-1944 рр.) [14; 15; 16; 26; 48; 66; 69; 70; 71; 72; 73 та ін.].

Вперше до поглибленого висвітлення регіонального аспекту діяльності УАПЦ (на Харківщині) в період Другої світової війни й ролі Феофіла (Буддовського) звернувся Ю. Волошин у статті та монографії [10; 11]. Зокрема автор наводить факти організаційного становлення УАПЦ, її взаємин з іншими українськими громадсько-культурними організаціями, Автономною церквою, органами окупаційної влади; висвітлює діяльність Єпархіального управління щодо відбудови храмів та забезпечення їх церковним устаткуванням; включення Харківської єпархії до складу загальноукраїнської УАПЦ тощо. Дослідження містять важливу інформацію для реконструкції подій церковного життя, що в них головна роль належала митрополиту Феофілу (Буддовському).

Серед комплексних досліджень релігійної ситуації в Україні в роки Другої світової війни необхідно виділити монографію О. Лисенка, в якій постать митрополита Феофіла (Буддовського) згадується в контексті висвітлення тогочасної міжконфесійної ситуації [48]. Зокрема автор розглядає обставини переходу Феофіла (Буддовського) до УАПЦ, зазначаючи, що до середини 1942 р. митрополит не визнавав адміністратора УАПЦ Полікарпа (Сікорського) главою української церкви. Лише після приїзду до Харкова єпископа Мстислава (Скрипника) митрополит Феофіл 27 липня 1942 р. підписав протокол про те, що очолювана ним громада є складовою частиною УАПЦ.

Аналізуючи релігійне життя України в роки окупації, В. Гордієнко характеризує становище православних конфесій в умовах німецько-фашистського окупаційного режиму, увиразнюючи кілька утруповань, кожне з яких мало власні погляди на церковне будівництво в Україні. При цьому автор зауважує: «Феофіл представляв в українському православ'ї течію, яка прагнула створити канонічним шляхом незалежну українську православну церкву. Короткий термін існування Всеукраїнського братства

автокефальних церков, потім великий терор завадили втіленню в життя цієї ідеї. Ставши до пастирської служби наприкінці 1941 р., митрополит продовжував дотримуватися попередніх переконань. Це стало причиною непорозумінь, які виникали між ним і православними активістами в Харкові, що були прибічниками неканонічної УАПЦ В. Липківського» [14, с. 113].

А. Скоробогатов звертається до розгляду православних конфесій у контексті взаємин УАПЦ з АПЦ у піднімецькому Харкові (1941-1943) [69; 70]. Сюжетні характеристики, пов'язані з процесами в УАПЦ періоду окупації, окреслили Н. Мизак і В. Боднар [51]. Попри широко задекларовані цілі, обмеженість емпіричної бази дослідження (автори вибудували сюжет фактично на одному історіографічному джерелі [50]) призвела до доволі схематизованого викладу процесів.

На потужному джерельному ґрунті змальовує релігійно-конфесійне життя А. Смирнов у контексті вивчення діяльності Мстислава (Скрипника) та розвитку українського автокефального руху 1941–1942 рр. [71; 72; 73]. Опосередковано автор подає інформацію про діяльність та риси вдачі Феофіла (Будовського). Зокрема, зауважує, що у січні 1942 р. в Харкові утворюється єпархіяльне управління, а у середині 1942 р. відновлюється й УСЄЦ в юрисдикції митрополита Феофіла, яку на той час складало близько 400 парафій на теренах Харківської, Полтавської, Луганської, Донецької, Курської та Воронезької областей. Подібні успіхи, на думку А. Смирнова, пояснювалися особистими організаторськими здібностями ієрарха та ліберальним режимом військової зони, що перебувала під окупацією [72, с. 159].

У контексті дослідження особливостей реалізації освітньої та просвітницько-місіонерської діяльності Української Соборно-Єпископської Церкви увиразнює постать митрополита М. Рубан [63]. Пояснюючи причини появи конфесії «гострою потребою в унормуванні статусу канонічної церковної структури автокефальної спрямованості», автор увиразнює поширення руху на Полтавщині, де з вересня 1922 р. діяв активний діяч українського релігійного руху, вікарій Полтавської єпархії – єпископ Лубенський Феофіл (Будовський). «На жаль, пише М. Рубан, – активна діяльність ієрарха з унормування адміністративного статусу Української Православної Церкви не знайшла розуміння у вищих колах ієрархії РПЦ, що, у свою чергу, послужило причиною чергового розділення» [63, с. 75]. У 1933 р. Феофіл, возведений попередньо до сану митрополита, переїхав до Луганської єпархії, звідки одноосібно здійснював керівництво

Церквою до закриття останньої парафії УСЄЦ у 1939 р. Напередодні Другої світової війни митрополит оселився в Харкові, де працював у місцевій школі, обгортаючи підручники [63, с. 75-76]. Аналіз інтеграції східноукраїнського церковного осередку Української Соборно-Єпископської Церкви на чолі з Феофілом (Булдовським) до складу Адміністрації Української Автокефальної Церкви в юрисдикції митрополита Полікарпа (Сікорського) дозволив авторові з'ясувати стан тогочасних внутрішньоцерковних протиріч у середовищі Православної церкви в Україні. М. Рубан зауважує: «Як давній прихильник канонічної автокефалії Української Церкви, дещо підозріло ставився до чергового відродження УАПЦ, яка у його свідомості, вочевидь, асоціювалась із «самосвятами-липківцями» [64, с. 88].

Церковна історіографія, практично знищена в роки радянської влади, останнім часом збагатилася рядом видань [31; 81; 82; 84]. Цікаве мозаїчне полотно представлене в праці Феоодосія (Процюка), яка вийшла друком у 2004р. (початково роботу наприкінці 1970-х рр. було подано до захисту як кандидатську дисертацію в Московську духовну академію) [82]. Постать Феофіла (Булдовського) згадується в окремих фрагментах при розгляді історії церкви в Україні в період 1917-1943рр.

Узагальнюючи вищесказане, можна стверджувати, що у розвитку сучасної історіографії задекларованої проблеми можна виокремити *кілька етапів*:

1. *перший* розпочався на рубежі 1980-1990-х років («накопичення знань», упровадження нових історичних і історіографічних джерел до наукового обігу, переосмислення підходів до проблеми);

2. *другий* – поч. 1990-х рр. – друга пол. 1990-х – активізація досліджень, у яких безпосередньо чи опосередковано згадується постать митрополита Феофіла (Булдовського);

3. *третій* – друга пол. 1990-х – поч. 2000-х рр. – помітний спад публікацій, так чи інакше присвячених постаті Феофіла (Булдовського);

4. *четвертий* – від поч. 2000-х – позначився новим піднесенням у розробці проблеми. Враховуючи дискретність історичного процесу (він здійснюється переважно переривисто, стрибками з попереднім накопиченням сил для цих стрибків), на початку ХХІ ст. спостерігається, з одного боку, накопичення певного фактичного матеріалу й усталення оціночних позицій з порушеної проблеми, з іншого боку, починається пошук нових методологічних підходів, інструментарію, аргументації.

Таким чином, запропонована на розгляд проблема багатоваріантна, поліаспектна, потребує подальшого вивчення. Всебічне наукове вивчення ролі особистості в українській історії передбачає поєднання індивідуально-біографічного, суб'єктно-діяльнісного та соціально-типологічного підходів. Водночас вагомо враховувати й те, що розробка окресленої нами проблеми узалежнена від багатьох чинників: кадрового потенціалу істориків і релігієзнавців, оволодіння ними методологією наукового пізнання, корпусу наявних джерел, рівня теоретичного осмислення досліджуваних проблем, впливу політичної кон'юнктури на результати наукових розвідок, трансформацію світоглядних імперативів тощо.

Постать Феофіла (Будовського) доволі трагічна, оповита суперечностями. Початково потребує відтворення фактологічна складова, вибудування деталізованого послідовного ланцюга біографічних фактів. Перспективи дослідження проблеми пов'язані з реконструкцією життєвого шляху, цілісним відтворенням діяльності церковного діяча, створенням просопографічного портрету, вивченням еволюції поглядів на церковну справу тощо. Також необхідно поставити осмислення життєдіяльності митрополита й релігійно-церковного життя в типологічний контекст історичних процесів, звернути увагу на еволюцію ідеологічних та історичних переконань діяча упродовж життя, спробувати знайти пояснення діям і прийнятим рішенням у контексті доби. При реконструкції постаті діяча важливо уникнути крайнощів в оцінках подій і явищ історії, тенденційних суджень чи творення нових міфів у складних і суперечливих умовах українського національного життя.

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Багдасарова Ж. Р., Петрушко В. И. Будовский // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2003. – Т. 6. – С. 358–361.
3. Башинський С., диякон. Проголошення автокефалії Української Синодальної Церкви та інші автокефалістські рухи 1920-х рр. // Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції – Дніпропетровськ: Видавництво «Пороги», 2015. – С. 79-86.
4. Бездрабо В. Сучасний стан і перспективи розвитку вітчизняної біографістики // Українська біографістика = Biographistica ukrainica. – К., 2016. – Вип. 14. – С. 29-49.
5. Білокін С. Православні єпархії України 1917-1941 рр. // Історико-географічні дослідження на Україні: Зб. наук. праць. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1992. – С. 100-120.
6. Бычков А. Ф. Разбор сочинения В. С. Иконникова «Опыт русской историографии». – СПб. : Типография Императорской Академии наук, 1894. – 12 с.

7. Бурко Д. (протопресвітер). Українська Автокефальна Православна Церква – вічне джерело життя [Текст]. – Саут-Бавнд-Брук (Нью Джерсі): Видавничий фонд Владики Мстислава, Митрополита Української Автокефальної Православної Церкви в діаспорі, 1988. – 392 с.
8. Власовський І. Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви. – Аугсбург: УАПЦ, 1948. – 23 с.
9. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – Репр. відтвор. вид. 1961 р. – К.: Либідь, 1998. – Т. 4: (XX ст.), ч. І. – 368с.
10. Волошин Ю. Відродження УАПЦ на Харківщині у період німецької окупації // Український засів. – 1996 – Ч. 7-9 (38-40) – С. 142-152.
11. Волошин Ю. Українська православна церква в роки німецької окупації (1941-1944 рр.) [Текст]. – Полтава : ІВМЦ «Освіта», 1997. – 126 с.
12. Воронин О. Автокефалія Української Православної Церкви. – Кенсінгтон, 1990.– 64 с.
13. Галамай О.М. Особливості радянської модернізації релігійного життя на Поділлі у 20-х рр. XX ст.: дис... кан. іст. наук: 07.00.01 / Вінницький державний педагогічний ун-т. – Вінниця, 2006.
14. Гордієнко В.В. Німецько-фашистський окупаційний режим і православні конфесії в Україні // Укр. іст. журн. – 1998. – №3. – С. 107-119.
15. Гордієнко І.І. Православні конфесії в Україні періоду другої світової війни (вересень 1939-вересень 1945): Дис. ...канд. іст. наук. – К., 1999. – 189 с.
16. Грідіна І.М. Православна церква в Україні під час II світової війни. 1939-1945 рр.: людський вимір: Дис....канд.іст.наук. – Донецьк, 2001. – 181 с.
17. Довідник з історії України: в 3-х т. – Том І. (А-І). / За ред. І.З. Підкови, Р.М. Шуста. – К.: Генеза, 1993. – 240 с.
18. Довідник з історії України: в 3-х т. – Том ІІІ. (Р-Я). / За ред. І.З. Підкови, Р.М. Шуста. – К.: Генеза, 1999. – 688 с.
19. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристики [Текст] / Ева Доманська. – К.: Ніка-центр, 2012. – 264 с.
20. Дорошенко Д. Короткий нарис історії Християнської Церкви. – Віннипег: Видання наук, тов-ва при Колегії св. Андрея у Виннипегу, 1949. – 102с.
21. Дорошенко Д. Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін, 1990. – 69 с.
22. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.
23. Ігнатуша О.М. Організаційний устрій Соборно-Єпископської Церкви в 1925–1937 роках // Історична пам'ять. – 2009. – № 1. – С. 92–103.
24. Ігнатуша О. Православні церкви України (20-30-ті роки XX ст.). Джерела з історії. – Запоріжжя: ЗНУ, 2008. – 307 с.
25. Ігор (Ісіченко), арх. Історія Церкви Христової в Україні. – Х., 2013. – 760 с.
26. Ігор (Ісіченко), архієп. Канонічні засади утворення Харківсько-Полтавської єпархії Української автокефальної православної церкви / УАПЦ часів Другої світової війни митрополит Феofil (Буддовський) / [упоряд. і авт. перед. слова О.І. Різниченко]. – Харків: [ѲаѲор, 2011. – С. 9-21.
27. Історіографічний словник: навч. посіб. для студентів історичних факультетів університетів / С. І. Посохов, С. М. Куделю, Ю. Л. Зайцева [та ін.]; за ред. С.І. Посохова. – Х.: Східно-регіональний центр гуманітарно-освітніх ініціатив, 2004. – 320 с.
28. Історія релігії в Україні: Навч. посібн. – К.: Знання, 1999. – 735 с.
29. Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. 3. Православ'я в Україні. – К.: Укр. центр духовної культури, 1999. – 560 с.
30. Історія християнської церкви на Україні (Релігієзнавчий довідковий нарис). – К.: Наукова думка, 1991. – 104 с.
31. Иоанн (Снычев), митр. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия. – Сортавала, 1993. – 280 с.

32. Жилюк С.І. Обновленська церква в Україні (1922-1928). – Рівне: Рівненський держ. гуманітарний ун-т, 2002.
33. Зінченко А. Новітня історія релігійних спільнот в Україні: навч. посіб. для студ. спец. «Історія». – К.: Київ. ун-т ім. Б. Грінченка, 2011. – С. 112-114.
34. Зінченко А. Життя і служіння митрополита Василя Липківського. – К.: Дуліби, 2017. – 336 с.
35. Калакура Я.С. Особливості джерелознавчої критики архівно-слідчих документів // Архівно-слідчі справи репресованих. Науково-методичні аспекти використання. – К., 1990.
36. Киридон А. Декларація патріаршого екзарха України митрополита Михаїла (4/17 листопада 1927 року): проекція історіографічна // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – Львів, 2010. – Кн. 1. – С. 431-437.
37. Киридон А. «Собор єпископів України» та «Діяльно-Христова церква» як вияв оновлення церковного життя в умовах утвердження тоталітаризму // Історія релігій в Україні. – Львів, 2000. – Кн.1. – С. 198-203.
38. Киридон А.М. Втілення радянської моделі державно-церковних відносин в Україні // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: Міжвідомчий зб. наук. пр. – К., 2005. – Вип. 13. – С. 274-294.
39. Киридон А. М. Обновленство в Україні: причини виникнення та спроби періодизації // Історична пам'ять: Наук. зб. – Полтава: АСМІ, 2000. – № 1-2. – С. 152-160.
40. Киридон А. М. Про причини появи обновленського руху в Україні // Різдво Христове. 2000: Ст. і матеріали. – Л.: Логос, 2001. – С. 68-72.
41. Киридон А.М. Час випробувань: Держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. – Т.: Підручники і посібники, 2005.
42. Киридон А.М. «Щоб вороги топили одне одного...». Про причини церковних розколів у радянській Україні 1920-х років // Людина і світ. – 2004. – №6 (червень). – С. 23-30.
43. Киридон А.М., Пащенко В. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917-1930-ті роки. – Полтава: [Б.в.], 2004. – 335 с.
44. Крячко Н., свящ Лубенский раскол и «иоаникиевщина» в документах Патриаршей канцелярии // Вестник церковной истории / Ред.: архиепископ Истринский Арсений (председатель) и др. – №1(9). – 2008. – С. 52-84.
45. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В.Липинський. – Нью-Йорк, 1956. – 111 с.
46. Липківський В., митрополит. Відродження церкви в Україні 1917-1930. – Торонто: Укр. вид-во «Добра книжка». 3 друк. ОО Василян, 1959. – 335 с.
47. Липківський В. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. – Вінніпег, 1961. – 181 с.
48. Лисенко О.С. Церковне життя в Україні. 1943-1946. – К.: НАН України, Ін-т історії України, 1998. – 403 с.
49. Лотоцький О. Автокефалія: У 2-х т. – Т. 1. Засади автокефалії. – Репринтне вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 207 с.; Т. 2. Нариси історії автокефальних церков. – Репр. вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 560 с.
50. Мартирологія Українських Церков: У 4 т. – Т. 1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич і О. Воронин. – Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолоскіп» імені В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
51. Мизак Н., Боднар В. Рух за відродження Української Автокефальної Православної Церкви в умовах німецької окупації України (1941-1944 рр.) // Релігія та соціум. – 2011. – № 2(6) – С. 57-65.
52. Пащенко В.О. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К.: [Б.в.], 1993. – 186 с.
53. Пащенко В.О. Дітище ДПУ: до витоків обновленського руху в Україні // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – 1994. – № 1. – С. 55.

54. Пащенко В.О. Злети і падіння Феофіла Булдовського // 60-річчя визволення України від фашистських загарбників: внесок українського народу в перемогу над фашизмом у роки Другої світової війни : матеріали міжнар. наук.-практ. конференції, 27 жовтня 2004 р. / укл.: П.М. Чернега, Л.Л. Макаренко; ред. В. П. Андрущенко; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2004. – С. 259-268.
55. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Полтава: [Б.в.], 1997. – Ч. 1. – 356 с.
56. Пащенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20-30-х років. – К.: [Б.в.], 1994. – 249с.
57. Пилявець Л. Ідея автокефалії Української церкви у 1917 році // Людина і світ. – 1999. – №8. – С. 9-14.
58. Пиріг Р. Я., Гранкіна О. В. Архівно-слідчі справи репресованих як історичне джерело: науково-методичні аспекти використання // Архівно-слідчі справи репресованих: Науково – методичні аспекти використання. – К., 1998. – С. 26.
59. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 125с.
60. Приходченко В. Митрополит Феofil Булдовський: «До єднання кличу вас...». – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://uaopc.org.ua/mytropolyt-feofil-buldovskyj-jednannya-klychu-vas/>
61. Приходченко В. Митрополит Феofil (Булдовський) – організатор Української Автокефальної Православної Церкви на Слобідській Україні // Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феofil (Булдовський). / [упоряд. і авт. перед. слова О.І. Різниченко]. – Харків: [thetafor, 2011. – С. 31-52.
62. Рибальченко Р. Слово про Митрополита Теофіла (Булдовського) (1865-1943) // Український засів. – 1995. – Ч.2 (21). – С. 31-36.
63. Рубан М., диякон. Духовна освіта в Українській Соборно-Єпископській церкві (1925-1943) // Андріївський вісник: історико-богословський щорічний журнал Рівненської Духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату / Ред. кол.: кандидат богословських наук, ректор РДС прот. Віталій Лотоцький (гол. ред.) [та ін.]. – Рівне, 2016. – № 5. – С. 74-78.
64. Рубан М. Інтеграція Соборно-єпископської церкви до складу української автокефальної православної церкви (1942-1943) // Вісник Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. – 2017. – № 1 (231). – С. 87-92.
65. Рубан М., диякон. Історичні передумови формування Української Соборно-Єпископської церкви // Труди Київської Духовної Академії. Богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: єп. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.]: Київська православна богословська академія, 2016. – № 16 (188). – С. 261-274.
66. Рубан М., дияк. Організація духовної освіти та просвітницька діяльність Харківської єпархії Української Соборно-Єпископської Церкви 1941-1943 рр. // Православ'я в Україні. Збірник матеріалів V міжнародної наукової конференції, присвяченої 400-літтю Київської православної богословської академії (1615-2015), Київ, 17-18 листопада 2015 р. / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія]. – 2015. – Ч. 2. – С. 378–383.
67. Силантьев В. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы. – Харьков, 1998. – 232 с.

68. Силантьев В.И. «Обновленський» рух кінця XIX століття – 20-х років XX століття в російській та українській православних церквах: історіографічний огляд // Історична пам'ять. – 2004. – №1. – С. 135-143.
69. Скоробагатов А. Взаємини УАПЦ з АПЦ у піднімецькому Харкові (1941 – 1943) // Науково-теоретичні здобутки Слобідської України: філософія, релігія, культура. – Харків, 1999. – С. 121-124.
70. Скоробагатов А. Православні конфесії у піднімецькому Харкові // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В.Н. Каразіна. – 2001. – № 504. – Сер. Історія України. – Вип. 4. – С. 206 – 216.
71. Смирнов А. І. Між Києвом і Варшавою: український автокефальний рух у 1941–1942 роках // Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Булдовський) / [упоряд. і авт. передм. О. Різниченко]. – Харків: ґабор, 2011. – С. 23-30.
72. Смирнов А.І. Мстислав (Скрипник) громадсько-політичний і церковний діяч, 1930–1944: Монографія / Передм. Є. Сверстюка. – 2-е вид., доповнене. – К.: Смолоскип, 2009. – 326 с.
73. Смирнов А. І. Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії // Православ'я в Україні: зб. матеріалів Всеукр. наук. конф. (22 листопада 2011 р.). – К.: КПБА, 2011. – С.464-471.
74. Тригуб О.П. БОПУПАЦ у боротьбі за поширення ідеї «канонічної» автокефалії (1922-1925 рр.) // Гілея: Науковий вісник. – К., 2009. – Вип. 24. – С. 43-52.
75. Тригуб О. Конфесії РПЦ в Україні на шляху до автокефалії (20-30-і роки XX ст.) // Емінак. – 2015. – № 4. – С. 53-63.
76. Тригуб О.П. «Обновленський рух» в сучасній українській історіографії (1990-2002 рр.) // Наукові праці. – Т. 26. – Вип. 13: Історичні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2003. – С. 138-143.
77. Тригуб О.П. Розкол Російської Православної Церкви в Україні (1922-39 рр.): між державним політичним управлінням та реформацією: Монографія. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2009. – 300 с.
78. Тригуб О.П. Соборно-Єпископська Церква в 30-х рр. XX ст. // Матеріали Восьмої наукової конференції «Церква-наука-суспільство: питання взаємодії» (Київ, 26-27 травня 2010 р.). – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/36899/.
79. Тригуб О.П. Українська Соборно-Єпископська Церква у релігійному житті Північного Лівобережжя 20–30-х років XX ст. // Література та культура Полісся. – Ніжиг, 2007. – Вип. 38. – С. 171–179.
80. Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл Булдовський / [упоряд. і авт. передм. О. Різниченко]. – Харків: ґабор, 2011. – 95 с.: іл., портр.
81. Федосеев Александр, прот. От Лубен до Харькова. – М. Полиграф-Периодика, 2011. – 232 с.
82. Феодосий (Процюк), епископ. Обособленные движения в Православной Церкви на Украине (1917-1943). – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2004. – 640 с.
83. Феофіл (Булдовський), митр. Моя автобіографія. – Матеріали Харківського обласного СБУ. Кримінальна справа № 147900 на митрополита Феофіла (Булдовського) // УАПЦ часів Другої Світової війни Митрополит Феофіл (Булдовський) / роках // Українська Автокефальна Православна Церква часів Другої світової війни. Митрополит Феофіл (Булдовський) / [упоряд. і авт. передм. О. Різниченко]. – Харків: ґабор, 2011. – С. 71-74.
84. Фотиев К., прот. Попытки украинской автокефалии в XX в. // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX ст., 1917-1950: Сб. – М., 1997.

**ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ ТА ДОЛЯ ПЕРШОГО
ПЕРЕКЛАДУ НОВОГО ЗАВІТУ І ПСАЛТИРЯ
УКРАЇНСЬКОЮ МОВОЮ (1860-1865)
ПИЛИПА СЕМЕНОВИЧА МОРАЧЕВСЬКОГО
(за матеріалами архівної справи "Выписки по
вопросу о переводе на украинский язык евангелія,
исполненном Ф.С.Морачевским" 24.VIII.1898 г. СПб.)**

У статті подано короткий огляд історії створення та доля перекладів П.С.Морачевського книг Нового Завіту та Псалтиря (1860-1865) українською мовою за матеріалами архівної справи "Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелія, исполненном Ф.С.Морачевским" 24.VIII.1898 г. СПб., яка укладена за участю Всеволода Ізмаїловича Срезневського за архівними справами Санкт-Петербурзької Академії наук та зберігається у Відділі рукописів Бібліотеки Російської Академії наук під шифром 26.2.364. Наголошено, що постать Пилипа Семеновича Морачевського займає гідне місце в історії української духовної культури й належить до українських просвітителів середини XIX століття.

Ключові слова: П. С. Морачевський, архівна справа, Святе Письмо, Новий Завіт, Псалтир, переклад, українська мова.

—
Tetiana KOTENKO

**THE HISTORY OF
CREATION AND DESTINY
OF THE NEW TESTAMENT
AND THE BOOK OF PSALMS
FIRST TRANSLATION
INTO UKRAINIAN
LANGUAGE (1860–1865)
BY PYLYP SEMENOVYCH
MORACHEVSKY**

*Се справа многостраждальна,
як і кожна взагалі істотна справа
в українському
національному життю.
О.Лотоцький*

В житті кожного народу християнської культури справа Святого Письма в рідній мові становить одну з найголовніших підвалин в осягненні та в поступі національної культури. Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет наголошує, що видання Біблії українською мовою має дуже велике значення. У Посланні Святого апостола Павла до Римлян сказано: "Так віра од того, що чуємо, а чуємо через Слово Боже" (Рим.10:17) (пер. П.Морачевського). Тобто людина раніше, ніж увірувати, повинна розуміти те, що їй пропонується. Тому не випадково апостоли Христові, які проповідували Євангеліє по всьому світу, раніше отримали дар мов від Духа Святого. І оцей сам факт, що апостоли отримали дар Святого Духа говорити різними мо-

“extracts about translation of the Book of Psalms into Ukrainian language by P. S. Morachevsky” based on the archival materials, St. Petersburg, 1898)

The article gives a brief overview of the history of creation and destiny of the New Testament and the Book of Psalms (1860-1865) first translation into Ukrainian language by Pylyp Semenovych Morachevsky. The article is based on the archival materials “Etracts about translation of the Gospel into Ukrainian by P. S. Morachevsky” – 1898. – St. Petersburg. Manuscript Department of Russian Academy of Sciences Library, code 26.2.364. The archival materials were prepared on August 24, 1898 by Wsevolod Ismailovich Sreznevsky by using archives of the St. Petersburg Academy of Sciences. It is noted that Pylyp Semenovych Morachevsky was a prominent figure in the history of Ukrainian spiritual culture and belongs to the Ukrainian educators of the middle of the XIX century.

Key words: P. Morachevsky, archival materials, Holy Writ, New Testament, the Book of Psalms, Ukrainian language, translation

вами, свідчить про те, що Бог благословляє проповідувати Євангеліє Христове на рідній мові для кожного народу.

У кожної нації існують по-статі, які визначають її культуру і ментальність. Такою постаттю, великим подвижником, людиною, що заклала перший «наріжний камінь» у розвої української літературної мови, є Пилип Семенович Морачевський (1806–1879). Він увійшов в історію українського національного відродження як письменник, педагог, філолог і культурний діяч – перший перекладач книг Святого Письма українською мовою [11]. Як педагог, філолог, лінгвіст-науковець – Морачевський є автором одного з перших словників української мови (1853) [4], підручників: “История русской словесности” у трьох томах (1841-1842) та “Священна Історія” (1862) [14]. Однією з найкращих і характерних для творчого поступу Морачевського – поета, є поема «Чумаки, або Україна з 1768 року», присвячена подіям найбільшого гайдамацького повстання – Коліївщині, створена у 1848 році, в часи переслідування української культури, після розгрому Ки-

рило-Мефодіївського товариства [9]. Головною ж справою всього життя П. Морачевського став переклад книг Нового завіту та Псалтиря українською літературною мовою.

На початку XIX ст. українське живе народне слово стає могутнім джерелом українського національного відродження. Поруч

із загальним літературним відродженням відновлюється традиція перекладу Святого Письма на українську мову. Переклади окремих частин Біблії сучасною українською літературною мовою першої половини XIX ст. здійснили М.Шашкевич у Галичині та Г.Квітка-Основ'яненко у Харкові. У 1859 році друкуються Псалми, перекладені українською мовою М.Максимовичем. Переклади окремих псалмів бачимо й серед творів Т.Шевченка [16, арк.383]. П.Морачевський упродовж 1860–1865 рр. перекладає українською мовою й готує до видання Новий Завіт та Псалтир: Євангеліє (1860), Діяння святих апостолів (кінець 1861–початок 1862), Послання святих апостолів (1862-1863), Апокаліпсис (1864) та Псалтир (кінець 1864–травень 1865). Перекладач постійно працює над удосконаленням свого перекладу, тому існує декілька редакцій, зокрема, Євангелія – 1861 р. та 1864 р. та Діяння святих апостолів – 1864 р. [5]. Перекладач намагався донести розуміння євангельських істин мовою рідною, абсолютно зрозумілою і ясною “людові Українському”, що, на його тверде переконання, мало сприяти духовному відродженню й просвітницькому зростанню[1, арк.22 зв.].

У Науково-дослідному відділі рукописів Бібліотеки Російської академії наук (НИОР БАН) у Санкт-Петербурзі нами виявлена архівна справа, яка тематично укладена з виписок із оригінальних джерел, що стосуються перекладів українською мовою книг Святого Письма – Нового Завіту і Псалтиря, зроблених П.Морачевським у м.Ніжині в 1860-1865 рр. Вона внесена в інвентарну книгу як: Основное собрание, 26.2.364¹ Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф.С.Морачевским. СПб., 1898 г. [1]. У виносці, внизу сторінки, зазначено, що: “Выписка эта сделана мною в прав[лении] Акад[емии] в архивных делах 24. VIII. 1898 Спб.” [1, арк.1]. На 19 аркуші зазначено, що копії листів П.Морачевського та І.Срезневського зроблено з оригіналів, які зберігаються у приватному архіві Всеволода Ізмаїловича Срезневського [1, арк.19 зв.]. І, врешті, копію листа від Митрополита Ісидора – П.Морачевському від 14 жовтня 1860 року з Санкт-Петербургу зроблено рукою В.Срезневського [1, арк.29 зв.]. Таким чином, ми припускаємо, що укладано цей документ за участю першого вченого зберігача рукописів Бібліотеки Російської Академії наук Всеволода Ізмаїловича Срезневського (1867–1936) – відомого вченого в галузі літературознавства та

¹ Значение шифра 26.2.364.: шафа 26, полиця 2, номер на полиці 364, в Основному зібранні рукописів. Такий шифр справа отримала за старою форматною розстановкою.

історії, філолога, палеографа, дослідника рукописної книги, члена-кореспондента Петербурзької Академії наук по Відділенню російської мови й словесності, який з 1892 по 1931 рр. працював в Бібліотеці академії наук.

З метою упорядкування фонду В.Срезневський ввів так звану фортечну розстановку, в результаті якої рукописи і стародруки отримали шифр, що вказує на шафу, полицю і місце на полиці кожного рукопису. Таким чином він склав шафові описи, в яких було подано короткий перелік рукописів кожної шафи з зазначенням часу їх написання. Опис як би закріплював фортечний шифр кожного рукопису. Основу відділу рукописів становить Основне зібрання, куди входить кілька десятків літописів і літописних списків, хронік і хронографів та інші історичні збірники. Також в Основному зібранні представлені літературні твори. У ньому є оригінальні та перекладні пам'ятки давньоруської літератури, апокрифи, збірки поетичних творів, повчальних слів і сказань. Зібрання включає в себе велику кількість словників, алфавітів, розмовників і граматик. У рукописному зібранні Бібліотеки академії наук (БАН) зберігаються рукописи книг Священного Писання, літургійні книги та богословські твори.

Історії створення та опублікування перекладу Четвероєвангелія П.Морачевського присвячено роботи В.Науменка (1902) [18], М.Комарова (1913) [5], Б.Шевеліва (1930) [28], О.Лотоцького (1932–1934) [15], М.Малюка (1993, 2006) [16], Г.Самойленка (1999, 2006) [22, 23], О.Міллера (2000) [18], Р.Вульпиус (2005) [2], А.Стародуба (2003, 2006) [24, 25, 26,], Л.Гнатенко і Т.Котенко (2007) [4] та ін.

Зібрані в справі документи дозволяють нам більш детально, в хронологічній послідовності, вивчити це питання, використовуючи достовірні історичні дані про мотиви, мету й подальшу працю П.Морачевського над перекладом текстів Святого Письма, про спроби автора опублікувати ці переклади, про роль в цьому вчених Санкт-Петербурзької Академії наук та чиновників-богословів Святійшого Синоду, про долю авторських рукописів цих перекладів. Зокрема, у виявленій нами справі подаються автентичні копії листів П.Морачевського до І.Срезневського 1850, 1856, 1862, 1864 та 1874 рр., зроблені в 1898 р. з оригіналів листів з приватного архіву В.І.Срезневського, сина Ізмаїла Івановича Срезневського [7, 12]. Також, до цієї справи долучено огляд преси за 1862–1863 рр., де на сторінках газет і журналів “День”, “Зритель” та ін. жваво обговорювалось питання про доцільність перекладу Святого Письма з “обще-

русской точки зрения”, “желая сколько можно более сохранить единство церкви”, український переклад Євангелія призведе до виникнення на цьому ґрунті церковного розколу і т.д, оскільки питання дозволу на видання перекладу Святого Письма українською мовою, як на той час, було тісно пов'язане з такого роду дискусіями, щодо необхідності перекладів Біблії на живі мови.

На нашу думку, ці “Выписки” упорядковано напередодні підготовки академічного видання четвероевангелія в перекладі П.Морачевського. Цікаво, що за своєю тематикою, ця справа не є поодинокую. В Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського (ІР НБУВ) зберігаються схожі за назвою справи: “Выписки из протоколов заседаний Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии Наук (СПб) 1862-1865 гг. по поводу издания перевода на украинском языке Евангелия, исполненном Ф.С.Морачевским, а также из «Мнения Академии Наук о переводе Евангелия на украинский язык» и «Записки акад. Срезневского” [2] та “Письма Н.Плетнева и Я.Грота из Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии Наук (СПб) [к Ф.Морачевскому] по поводу рукописи Ф.Морачевского (перевод на укр. язык Евангелия), присланной в Академию. 13 января 1862 г., 20 мая 1865 г.” [22]. Це копії кінця XIX ст. з архіву В.П.Науменка, але значно менші за обсягом, лише 7 аркушів, порівняно з досліджуваною нами архівною справою обсягом 34 арк., яка зберігається у НІОР БАН м.Санкт-Петербург. Матеріали з в архіва В.Науменка увійшли до його статті «Ф.Морачевский и его литературная деятельность», опублікованій в журналі «Киевская Старина» за 1902 р.

Пропонуємо виклад змісту та стислий переказ архівної справи (мовою оригіналу).

І. Выписки из подлинных, хранящихся в архиве, протоколов Императорской Академии наук Отделения русского языка и словесности. [1, арк.1–4].

Из книги 1862 года:

1) в заседании 11 января (из протокола IV) - представление коллежского советника Ф.С.Морачевского о препровождении им в Императорскую Академию наук своего перевода Евангелия на малороссийский язык [1, арк.1];

2) в заседании 8 февраля (из протокола II) – о записке академика И.И.Срезневского по поводу перевода Морачевского на малороссийский язык Евангелия с одобрением академиком труда Морачевского; о поручении трем знатокам малороссийского

языка: А.Х.Востокову, А.В.Никитенко и И.И.Срезневскому составить отдельную записку о переводе Морачевского для президента Академии наук [1, арк.1–1 зв.];

3) в заседании 24 февраля (из протокола II) – о возвращении академиком А.В.Никитенко переданной на предварительное его рассмотрение рукописи Морачевского: “Перевод Евангелия на малороссийский язык” [1, арк.1 зв.];

4) в заседании 24 ноября (из протокола II) - об отношении Управляющего Канцеляриею Св.Синода; о копии записки с мнением академиков Востокова, Никитенко и Срезневского о составленном Морачевским переводе Евангелия на малороссийский язык [1, арк.2];

5) в заседании 15 декабря (из протокола V) – о письме Ф.С.Морачевского от 4 ноября из Нежина с просьбою уведомить его в каком положении находится дело о напечатании присланного им в Отделение перевода на малороссийский язык Евангелия и Деяний Апостолов; о передаче труда переводчика в Св.Синод и о просьбе Президента АН о содействии Св.Синода в решении вопроса о напечатании перевода Морачевского [1, арк.2].

Из книги 1863 года:

1) в заседании 24 января (из протокола IV) – об отношении Ф.С.Морачевского в Отделение от 18 декабря 1862 года из Нежина с препровождением составленной им на малороссийском языке Священной Истории для училищ и простонародного чтения; о поручении академику А.В.Никитенко составить отделению свой отзыв о литературном достоинстве предмета [1, арк.2];

2) в заседании 14 февраля (из протокола III) – отказ II отделения в ходатайстве о напечатании Священной Истории на малороссийском языке, доставленном Морачевским [1, арк.2 зв.–3].

Из книги 1864 года:

1) в заседании 12 марта (из протокола III) – о прочтении академиком Срезневским:

а) письма Морачевского с предложением о передаче на хранение в академию всего своего малороссийского перевода Нового Завета, не разрешенного к печати;

б) отрывка из приложенного к письму Морачевского перевода Апокалипсиса [1, арк.3–3 зв.].

Из книг 1865 года:

1) в заседании 7 января (из протокола II) – об отношении Морачевского от 3 декабря 1864 года с препровождением нового списка, сделанного им перевода Нового Завета на малороссийский язык для хранения в Библиотеке Академии наук [1, арк.3 зв.];

2) в засіданні 12 мая (из протокола II) – о письме Морачевского из Нежина с препровождением рукописи сделанного им Малороссийского перевода Псалтиря для хранения в Академической библиотеке [1, арк.3 зв.–4].

II. Извлечение из архивных дел II отделения Академии наук о Евангелии Морачевского (официальные “отношения” Морачевского в Академию и его официальная переписка) [1, арк.4–8]:

1) II Отделение Императорской АН [И.И.Срезневский] – Ф.С.Морачевскому 19 Марта 1864 г. - о возвращении автору экземпляра перевода Евангелия и Деяний Апостольских с заметками поправок Евангелия с тем, чтобы впоследствии препроводить на хранение в Императорскую Академию наук полный список сделанного Морачевским малороссийского перевода Нового Завета [1, арк.4 зв.];

2) Ф.С.Морачевский – II отделению Императорской Академии наук

3-го декабря 1864 года – о передаче автором II-му отделению Императорской Академии наук нового исправленного экземпляра перевода на малороссийский язык всего Нового Завета, в двух рукописных книгах на хранение, пока представится возможность напечатать эту рукопись и выпустить в свет для народного употребления; к письму прилагаются 5 экземпляров “Чумаков” [1, арк.4 зв.–5];

3) Морачевский – II отделению Академии наук

Отношение Морачевского (послано из Нежина 25 апреля 1865 г. и получено II Отделением Академии наук 12 мая 1865 г.) - о том, что он “представляет перевод с славянского языка на малороссийский Псалтири” [1, арк.5–5 зв.];

4) II Отделение АН [Я.К.Грот] – Ф.С.Морачевскому

20 мая 1865 г. № 36 - о получении и передаче на хранение Отделением Академии наук переводов Морачевского с славянского языка на малороссийский Псалтири и двух книг Нового Завета [1, арк.5 зв.];

5) В I Отделение Библиотеки Императорской Академии наук – от II отделения Академии наук

20 ноября 1864 за № 71 - о передаче на хранение Библиотеке Императорской Академии наук в числе других рукописей “Деяния Святых Апостолов писані святым Апостолом и Евангелистом Лукою, на малоросійском язиці” [1, арк.5 зв.–6];

6) Архив Св.Синода. “Дело о Переводе Морачевского Святого Евангелия на Малороссийский язык” (26 марта 1862 г. № 335. –

20 Января 1864 г.) с перечнем документов, которые находятся в папке а также их кратким содержанием:

- а) отношение Академии о препровождении Евангелия с мнением о нем академиков Срезневского, Востокова и Никитенко;
- б) отношение генерал-губернатора Анненкова;
- в) отношение князя Долгорукова;
- г) отношение Канцелярии Св. Синода с резолюцией;
- д) отзыв Преосвященного Калужского [архиепископа Григория (Миткевича)];
- е) копия Указа Св.Синода Консисториям о не разрешении печатания на малороссийском языке книг духовного содержания [1, арк.6–8].

III. Указ Св.Синода от 10 июля 1863 г. за № 2156.

О запрещении печатания на малороссийском языке как перевода Святого Писания, так и священной Истории, составленной священником Опатовичем и других книг религиозного содержания для чтения простого народа [1, арк.8–8 зв.).

IV. Отчет за 1862 г. составленный ординарным академиком А.В.Никитенко. Читан им в торжественном собрании Академии 24 декабря 1862 г. [1, арк.9–9 зв.).

Отделение дало высокую оценку представленному Морачевским переводу Евангелия на малороссийское наречие и уверенное в несомненной духовно-нравственной пользе этого перевода, просило своего президента ходатайствовать пред Св.Синодом о дозволении его напечатать.

V. Мнение Академии наук о переводе Евангелия на украинский язык из отчета Академии наук за 1862–1863 гг. (рефераты: Срезневского, Востокова и Никитенко) [1, арк.9 зв.–11].

Отмечено, что перевод Морачевского должен сделать эпоху в литературном образовании малороссийского наречия, назван трудом замечательным и полезным как с учено-филологической стороны, так и со стороны религиозно-нравственной и с одобрительным отзывом Академии представлен на рассмотрение Святейшего Правительствующего Синода с просьбой по рассмотрению с богословской точки зрения, разрешить перевод к печати.

VI. Из Архива Академии наук (копия с документов, хранящихся в Архиве Академии наук Общего собрания под № 203 “Дело о переводе Евангелия Морачевским” [1, арк.11-15]:

1) Президенту Императорской Академии Наук – от председательствующего П.А.Плетнева – от имени отделения, представляя подлинную рукопись перевода и копию отзыва о нем рассматривавших академиков, просит Президента Императорской Академии Наук исходатайствовать через Св.Синод разрешение к напечатанию Евангелия на малороссийском языке.

24 февраля 1862 года № 17 [1, арк.11-12];

2) Господину Обер-прокурору Святейшего Правительствующего Синода - от Президента Академии Наук Графа Д.Н.Блудова с просьбою о разрешении печатания перевода Морачевского. 16 марта 1862 № 34 [1, арк.12–12 зв.];

3) В Конференцию Императорской Академии Наук - от президента Академии наук Графа Д.Н.Блудова о присланном Морачевским новом переводе Деяний Апостольских и тетради исправлений для внесения в текст малороссийского перевода Евангелия. 19 мая 1862 года № 35 [1, арк.13];

4) Обер-прокурору Св.Синода - от неперменного секретаря Академии наук А.А.Куника - с просьбой возвратить рукописи перевода Святого Евангелия Морачевского для хранения в Библиотеке Академии как единственного и замечательного в своем роде труда, если со стороны Синода не последует разрешения на ее напечатание. 22 июня 1862 года № 1036 [1, арк.13 зв.];

5) Графу Д.Н.Блудову – от князя С.Н.Урусова - Канцелярия Обер-прокурора (отделение I) – о возвращении Президенту Академии наук, согласно определению Св.Синода, рукописи малорусского перевода Евангелия вместе с исправлениями, как неразрешенную к печати. 27 января 1864 года № 533 [1, арк.13 зв.–14];

6) В Отделение Русского языка - от неперменного секретаря Петербургской Академии наук К.С.Веселовского – о передаче Отделению Русского языка и словесности копии отношения князя Урусова и возвращении рукописи малороссийского перевода Святого Евангелия с тетрадью исправлений.

30-го января 1864 года № 157 [1, арк.14–15].

VII. Извлечение из Записки Академика И.И.Срезневского, читанной им в заседании II отделения Русского языка и словесности в 1862 году о переводе Евангелия Морачевского. (Выписка сделана из рукописных документов фамильного Архива Измаила Ивановича Срезневского в августе 1898 года). О значении перевода Святого Писания на малороссийский язык для народного образования, для развития малорус-

ской словесности с убеждением, что и малорусский народ и малорусская словесность существуют; Морачевский назван отличным знатоком малорусского наречия, а его труд - достойным благодарности и памяти в числе других подвигов Славян для народного образования [1, арк.15–18 зв.].

VIII. Черниговские Епархиальные Известия. Часть официальная, № 3, 1 февраля 1863 года.

Распоряжения Епархиального начальства о необходимости обучения детей грамоте и закону Божьему в школах черниговской епархии на малорусском наречии [1, арк.19].

IX. Копии писем Ф.С.Морачевского и И.И.Срезневского из частного архива В.И.Срезневского [1, арк.19 зв.–29]:

1) Копия письма Ф.С.Морачевского к И.И.Срезневскому – обращение к Срезневскому как профессору и цензору с просьбой дать оценку поэме “Чумаки” (“Чумаки, або смутні часи України. Поема въ шістьох пісняхъ, співана свідкомъ тихъ часівъ столітнімъ чумакомъ Іваномъ Чуприною, на ночлігахъ чумацькихъ, у 1848 року, а списана Хвилимономъ Галузенкомъ”) и, если Срезневский сочтет возможным, обратиться в Цензурный Комитет за разрешением напечатать поэму. Нежин, 26 ноября 1850 г. [1, арк.19 зв.–20 зв.];

2) Копия письма Ф.С.Морачевского к И.И.Срезневскому – Морачевский преподносит в дар Срезневскому, как известному славянофилу, экземпляр, изданных им, на малороссийском языке, трех посланий “До Чумака, або война Ягло-Хранцузо-Турецька у 1853–54 роках”. Нежин 21 марта 1856 г. [1, арк.21];

3) Копия письма Ф.С.Морачевского к И.И.Срезневскому – Морачевский высылает Срезневскому, как любителю малорусской поэзии, в дополнение к трем прежним - два последних стихотворения послания “До Чумака, або война Ягло-Хранцузо-Турецька у 1853–54 роках”. Нежин 25 июня 1856 г. [1, арк.21–21 зв.];

4) Копия письма Ф.С.Морачевского к И.И.Срезневскому – о завершении работы над переводом Евангелия, о положительном отзыве Академии наук и о переводе 10 глав Деяний Апостольских; рассуждения Морачевского о необходимости перевода Евангелия как деле полезном и богоугодном. Нежин 25 января 1862 г. [1, арк.21 зв.–23 зв.]

5) Копия письма Ф.С.Морачевского к И.И.Срезневскому – сообщение о готовности продолжить перевод Посланий Апостоль-

ских и о начале работы над Библиею Ветхозаветною, по которой Морачевский составляет “Священную Историю для чтения и науки нашему людові Украинському” на украинском языке. Первую часть “Священной Истории” Морачевский отсылает в Академию наук и просит рассмотреть ее, и, если окажется годною, издать, как и переводы его Евангелия и Деяний Апостольских, вполне осознавая пользу и важность их для украинского народа. Деревня Шнаковка, 18 декабря 1862 г. [1, арк.23 зв.–26 зв.];

6) Копия письма Ф.С.Морачевського к И.И.Срезневскому – о преподнесении в дар Академии наук исправленного полного экземпляра Нового Завета. Морачевский присылает Срезневскому экземпляр перевода Апокалипсиса. Нежин, 26 февраля 1864 г. [1, арк.26 зв.–28];

7) Копия письма Ф.С.Морачевського к И.И.Срезневскому – с предложением о продаже права его литературной собственности на рукописи перевода Нового Завета и Псалтыри на малороссийский язык, хранящиеся в Академии наук. Деревня Шнаковка. Нежинского уезда. 1 августа 1874 г. [1, арк.28–29].

X. Письмо Митрополита Исидора к Ф.С.Морачевскому – о том, что перевод Евангелий, сделанный Морачевским или другим кем либо, не может быть допущен к печатанию. Октября 14. 1860 г. Санкт-Петербург [1, арк.29 зв.].

XI. Враждебность к Малороссийскому переводу Евангелия (Из статьи А.Скавронского: “Аванпост Темной Армии” 19-го февраля 1863 г. № 48., Очерки) – по поводу статьи Е.И.Б-ва² “О переводе Евангелия на Малороссийское наречие” в газете «День» № 52, за 1862 г. [1, арк.30-31 зв.].

XII. Нужно ли переводить Евангелие на Малороссийский язык? (Из ст. г. И-н Б-ъ в “Зрителе”, 23 февраля 1863 г., № 8). Автор говорит об одобрении Академией перевода Евангелия и о ходатайстве Академии Наук перед Синодом о разрешении оногo, но сам автор статьи перевод Евангелия на украинский язык не считает необходимым [1, арк.31 зв.–34].

Спируючись на історіографічні відомості та дані архівної справи “Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф.С.Морачевским”, розглянемо долю перекладів книг Святого Письма, зроблених П.Морачевським, та спроби перекладача їх опублікувати.

² Беляева? (Т.К.)

На початку шестидесятих років XIX ст. з'являються організовані, численні і пов'язані між собою групи українських національних активістів як в Петербурзі (коло "Основи"³), так і в Києві і інших частинах України ("громади"»). В 1862 році члени Полтавської громади пишуть іншим громадам про необхідність організувати кампанію листів в Петербурзький комітет грамотності в підтримку вимоги про введення української мови у викладанні [18, арк.123]. Просвітній український гурток на чолі з М.Костомаровим, оголошуючи у 1862 р. в "Основи" про збір грошей на видання українських книжок, повідомляє, що між іншими книжками "перекладається на нашу мову Євангеліє й пишеться священна та церковна історія" [16, арк.383–384].

У 1860 р. П.Морачевський розпочинає роботу над перекладом українською мовою євангельських текстів. 28 вересня того ж року переклади текстів Євангелій від Матвія та Івана були відправлені з листом до митрополита Петербурзького і Новгородського Ісидора (Нікольського) з проханням оцінити його працю й благословити на продовження роботи над перекладами Євангелій від Марка та Луки й посприяти в опублікуванні вже повного перекладу Євангелія українською мовою, який Морачевський сподівається закінчити вже до наступного року.

Але відповідь 14 жовтня 1860 р. була невтішною: митрополит передав думку Св.Синоду, висловлену йому при приватному зверненні (як видно, митрополит не вніс навіть порушеного питання про друк Євангелія українською мовою на формальне засідання Синоду), про те, що ні переклад П.Морачевського, ні когось іншого не може бути дозволений до друку [1, арк.29 зв.; 22, арк.467-469]. Це ставлення Св.Синоду П.Морачевський прокоментував у листі до І.Срезневського від 25 січня 1862 р.: *"Я смотрел на мой труд, как на дело полезное и богоугодное.... Я сказал ему даже, что перевод Евангелия на Малор[оссийский] яз[ык] до того считаю делом богоугодным, что оставляю его детям моим, в знак моего благословения, которым буду просить им благословения у Бога."* [1, арк.23].

Незважаючи на це, П.Морачевський не полишає своїх намірів і завершує переклад Євангелій від Луки та від Марка. Маючи тверде переконання, що український православний народ повинен мати Євангеліє своєю мовою: *"...я буду с прежним же усердием продолжать мой перевод и представляю в Академию, если*

³ У січні 1861 р. П.Морачевський публікує свій вірш із передмови до поеми «Чумаки, або Україна з 1768 року» під назвою «На Вкраїну» у першому числі першого українського суспільно-політичного і літературно-мистецького часопису в Російській імперії «Основа».

не для издания, так по крайней мере для хранения и для известности, что Новый Завет Христа Спасителя на Малорос[сийский] язык есть, хотя Малороссия не знает его и пользоваться им не может." [1, арк. 22 зв.]. В кінці 1861 р. Морачевський надсилає, проте без будь-яких прохань, повний текст перекладу усіх чотирьох Євангелій до Відділення російської мови і словесності Імператорської Академії наук [19, арк. 459-479].

Отримавши схвальний відгук, 25 січня 1862 р. П. Морачевський офіційно звертається, через І. Срезневського [1, арк. 21 зв.-23 зв.], до Академії з проханням розглянути з наукового погляду його переклад Євангелія і допомогти в одержанні від Св. Синоду дозволу на його видання. Вже на засіданні Відділення 8 лютого 1862 р. було заслухано схвальну доповідь академіка І. Срезневського про працю П. Морачевського [1, арк. 1-1 зв.; 19, арк. 472-475]. Тоді ж було вирішено надрукувати цей переклад Євангелія в одному з видань Академії наук, і для цього направити рукопис Президенту Академії з рецензією, яку мали скласти троє знавців української мови: академіки О. Востоков, О. Нікітенко і І. Срезневський. Окремий відгук О. Нікітенка був зачитаний на засіданні Відділення 24 лютого 1862 р. Пізніше, у спільній рецензії відомі вчені високо оцінили переклад П. Морачевського, розглянувши його у філологічному та морально-релігійному аспектах: *"Евангелие, переведенное на Малороссийское наречие г. Морачевским, есть в высшей степени труд замечательный и полезный... Нет сомнения, что перевод Евангелия Морачевского должен сделать эпоху в литературном образовании малороссийского наречия. Что же касается религиозно-нравственной стороны этого перевода, то в важности его еще менее можно сомневаться."* [1, арк. 9 зв.-11; 19, арк. 475-476; 23, арк. 71-73, дод. 7]. На цій підставі Відділенням 27 лютого 1862 р. було винесено рішення: направити праці П. Морачевського до Св. Синоду Російської православної Церкви для подальшого її розгляду з теологічних засад і проханням дозволу на видання Євангелія українською мовою [1, арк. 12-12 зв.; 19, арк. 476-477]. Вже 16 березня 1862 р., за розпорядженням Президента Імператорської Академії наук, переклад Євангелія був направлений до Св. Синоду, а 22 липня – зошит із виправленнями до тексту перекладача. 19 травня 1862 р. на засіданні Відділення розглядали надісланий П. Морачевським переклад Діянь Св. Апостолів. 24 листопада 1862 р. на засіданні Відділення зачитали надіслане керуючим справами Св. Синоду лист-відношення. Хоча його зміст невідомий, але відмови в ньому не було, про що свідчить той факт, що на засіданні 15 грудня

1862 р. зачитували листа П.Морачевського, в якому він цікавився долею свого перекладу. У зв'язку із цим прийнято рішення: просити Президента Академії посприяти прискоренню справи у Св.Синоді, про що І.Срезневський особисто сповістив перекладача. П.Морачевський у листі до І.Срезневського від 18 грудня 1862 р. дякував йому за участь і підтримку в цій справі, і завдяки чому знову взявся за переклад Послань Св.апостолів. Він також писав, що працює над новою роботою – за Старим Завітом укладає українською мовою “Священну Історію” у двох частинах, “для чтения и науки нашому людові Украиньскому”, ретельно слідуючи за старозавітними текстами, що буде це та ж Біблія, тільки скорочена. Разом з листом, автор надіслав і першу частину Священної Історії з проханням розглянути її, і, за позитивної рецензії, допомогти з виданням усього тексту, чорновий варіант якого вже був готовий. Також П.Морачевський знову звертався з проханням посприяти в отриманні дозволу для публікації його перекладів Євангелія та Діянь апостольських [1, арк. 23 зв.–24 зв.].

Незважаючи на схвальні відгуки вчених Імператорської Академії наук, Св.Синод вагався з дозволом на друк Євангелія українською мовою у зв'язку з розгортанням антиукраїнських подій, пов'язаних із підготовкою Валуєвського циркуляру щодо друкування книг українською мовою [18, арк.118–119]. 18 липня 1863 р. з'явилося таємне розпорядження міністра внутрішніх справ П.Валуєва про заборону друку будь-яких релігійних чи навчальних книг українською мовою. Згідно з цим обговорення питання про видання Нового Завіту у перекладі П.Морачевського було призупинено. Основною причиною появи Валуєвського циркуляру стало українське національно-культурне відродження кінця 1850-х – початку 1860-х рр., яке познасилося передусім набуттям українською мовою поліфункційності, виходом її у високу літературу, науку, законодавство, публіцистику і особливо – церкву. Україномовні переклади П.Морачевського безпосередньо стали поштовхом для появи цього циркуляру [2; 18; 25; 26; 27, арк. 34].

П.Морачевський, як і кожний чиновник, українець за походженням, змушений був сполучати в собі дві лояльності: офіційну російську, й неофіційну українську. Після 30 років плідної та бездоганної служби на освітянській ниві, колезький радник Морачевський здійснює благородну подвижницьку працю – переклад Святого Письма українською мовою. Культурництво було одним з головних характерних рис україно-

фільського етапу визвольного руху 1860-х–1890-х рр. Та культурництво П.Морачевського не було політичним. Сам факт розгляду неофіційної мови імперії, як мови Біблії, виводило внутрішньо культурне питання в розряд зовнішньої політичної проблеми. Ось чому клопотання П.Морачевського про публікацію перекладу Четвероевангелія послужило приводом, стало однією з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року й передувало забороні українського друкованого слова [2]. В тексті циркуляру (поміж рядками) простежується декілька конкретних імен, серед яких і П.Морачевський: *“Нарешті, і київський генерал-губернатор вбачає небезпечним і шкідливим випуск у світ перекладу на малоросійську мову Нового Заповіту, який нині перебуває на розгляді духовної цензури.”* Дослідники вважають найнебезпечнішою на той час для імперії справу, зроблену Морачевським, адже переклад Євангелія живою українською мовою був прямою антитезою твердженню «не было, нет и быть не может», через те що Святе Письмо українською, у випадку його широкого поширення, перетворювало б «малоосвічену» селянську масу на окремиий народ [26]. «...вопросу об издании в 1863 году на малорусском языке священнаго писания, в том числе и Четвероевангелия, переведенного Морачевским, ... придавалось особое с политической точки зрения значение. С вопросом этим тесно было связано украинофильское движение, и издание Священнаго писания знаменовало собою в то время возникновение особой малорусской литературы, выставляемой украинофилами символом отдельной народности – малороссийской» [16, с.390].

Україномовна творча діяльність П.Морачевського у Російській імперії потрапляє під неофіційну заборону і більш ніж на сорок років унеможливується її опублікування. Видання перекладу П.Морачевського, відредагованого комісією під керівництвом єпископа Парфенія (Левицького), було здійснене лише у 1906–1911 рр., майже через 30 років після його смерті [17; 19; 20; 22-25].

3 січня 1864 р. Св.Синод видав наказ про заборону друкувати Євангеліє українською мовою. Рукописи перекладача повернули до Академії наук 27 січня 1864 р. Після відмови Св.Синоду, П.Морачевський 26 лютого 1864 р. надіслав листа до І.Срезневського, але, незважаючи на обставини, не полишив богоугодної й потрібної для українського народу справи, й вислав із листом і переклад Апокаліпсиса, який називав поетично-релігійним твором, він був дуже задоволений своїм перекладом [1,

арк.26 зв.-28]. На засіданні Відділення російської мови і словесності Імператорської Академії наук 12 березня 1864 р. академік І.Срезневський зачитав цього листа, в якому П.Морачевський пропонував взяти на зберігання до Академії його недозволений до друку переклад Нового Завіту, натомість прислати йому повернутий Св.Синодом рукопис Євангелія й Діянь апостольських, обіцяючи надіслати взамін інший повний екземпляр перекладу Нового Завіту. Академія охоче на це погодилася [2, арк.2–2 зв.]. 3 грудня 1864 р. П.Морачевський відправив до Академії текст нової редакції перекладу Нового Завіту з супровідним листом, де просив дати рецензію, що й було розглянуто на засіданні 7 січня 1865 р. А на засіданні 12 травня 1865 р. уже зачитували супровідного листа Морачевського до перекладу українською мовою Псалтиря, який він також просив розглянути й передати на зберігання до Академічної бібліотеки. Текст Псалтиря аналізував академік О.Нікітенко [2, арк.2 зв.]. 20 травня 1865 р. Відділення російської мови і словесності Імператорської Академії наук повідомило П.Морачевському, що надіслані ним переклади українською мовою двох книг Нового Завіту і Псалтиря отримані й передані на зберігання до академічної бібліотеки [1, арк.4; 22, арк.1 зв.] У 1901 р. вони були включені до інвентарного опису рукописів, що зберігаються в бібліотеці [20].

Передаючи свої переклади текстів Святого Письма до бібліотеки П.Морачевський мав надію, що їх колись видадуть і вони послужать українській духовній і просвітницькій справі. Проте, час спливав, ... і 1 серпня 1874 р. Морачевський, уже будучи в похилому віці, наважився звернутися з листом до І.Срезневського за порадою й проханням посприяти у придбанні Академією його авторського права на переклад Нового Завіту та Псалтиря у зв'язку з тим, що він хоче матеріально допомогти онукам і дочці Анастасії, яка овдовіла й залишилася на його утриманні, оскільки його переклад Святого Письма зберігається в Академії незнаний українським народом, і немає надії, що він буде виданий [1, арк.28-29].

Про переклад П.Морачевського згадали майже через 40 років від його створення. Українська громада в Петербурзі свідомо була всієї ваги Святого Письма в рідній мові для національної культури, і з початку 1900-х років робила спроби зрушити цю справу з тої мертвої точки, на якій стала вона в Синоді [16, арк.385]. Громада намагалась активізувати запровадження української мови в церковну сферу. При цьому були наміри опублікувати Євангеліє українською мовою в перекладі

П.Морачевського. Саме в цей період і відбувалось упорядкування досліджуваної нами архівної справи.

У 1902 р. за дорученням Академії переклад П.Морачевського переглянув О.Шахматов і дав йому високу оцінку, але справа з місця не зрушилась.

13 листопада 1904 р. Петербурзька громада українців від імені українського видавничого товариства під назвою "Благотворительное Общество издания общепользных и дешевых книг", що за своїм статутом мало дбати про релігійні та моральні інтереси українського народу, склала записку про необхідність скасування Емського указу та розпоряджень 1881 р. Авторами записки були О.Лотоцький та П.Стебницький. Записка за підписом відомого письменника й історика Данила Мордовця була надіслана в Санкт-Петербург до міністерства внутрішніх справ та Головного управління у справах друку. Однак звернення українських громадівців залишилося поза увагою. 26 грудня 1904 р. О.Лотоцький та П.Стебницький знову склали подання до голови Комітету міністрів С.Вітте з проханням розглянути це питання. 18 жовтня 1904 р., завдяки особистому клопотанню й опікуванню цією справою Президента Академії наук, великого князя Костянтина Костянтиновича, було дозволено друкувати Четвероевангеліє в перекладі Морачевського, але видати його тоді не встигли. Після революційних подій 1905 р. українська громада в Петербурзі активно виступала на захист прав української мови і подала до Комітету Міністрів прохання про скасування заборони на українське друковане слово та на видання Євангелія. Активну участь у цій справі брали члени Петербурзької (П.Стебницький, О.Лотоцький, Д.Мордовець, О.Русов, С.Русова, П.Саладилів) та Київської (В.Науменко) громад, професори Київського (В.Антонович, М.Дашкевич, В.Перетц та Харківського (Д.Багалій, М.Сумцов, М.Чубинський) університетів. На підтримку української мови виступили й академіки Російської Академії наук Ф.Корш, П.Фортунатов, О.Шахматов. Одною з важливіших для українства справ, здійсненою російською Академією Наук, поруч із запискою "Об отмене стесненной малорусского печатного слова", була справа друку українського перекладу Євангелія. Врешті таки дозвіл було отримано у березні 1905 р. Проте, було прийнято рішення робити академічне видання Євангелія українською мовою, взявши за основу саме переклад П.С.Морачевського, оцінивши його як найкращий серед інших перекладів - надруковане за кордоном "Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською"

у перекладі П.Куліша, І.Пулюя й І.Нечуя-Левицького (Відень, 1903 р.) та рукопис Євангелія у перекладі М.Лободовського (поданий за дозволом до видання до Св.Синоду 1903 р.). Текст був значно відредагований знаними фахівцями філологами та богословами, після чого, за дозволом Св.Синоду, Євангеліє українською мовою видавалося в Московській синодальній друкарні в 1906–1911 рр. чотирма окремими книжечками, за Євангеліями [24], але прізвища П.Морачевського, основного автора перекладу, не було вказано...

Отже, зібрані в справі “Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф.С.Морачевским” архівні дані є цінними для історії й культури України, в ній міститься багато нових даних про перший переклад українською мовою середини ХІХ ст. книг Святого Письма, зроблених П.Морачевським, та про значимість тієї справи, якою автор хотів послужитися українському народу.

«Що може бути святіше для серця народу, за Слово Боже рідною мовою!»⁴. Апостольський подвиг П.Морачевського полягає в тому, що він першим здійснив повний переклад книг Нового Завіту та Псалтиря (1860–1865 рр.) новою українською літературною мовою ХІХ ст., вважаючи цю справу богоугодною, гідною подвижництва та цілком усвідомлюючи користь і важливість перекладу Святого Письма для українського народу. Хоч культурництво П.Морачевського і було аполітичним, сам факт розгляду неофіційної мови імперії, як мови Біблії виводило внутрішньо культурне питання в розряд зовнішньої політичної проблеми. Якщо українці змогли на рівні філології вдало здійснити пристосування біблійних текстів до тогочасних культурних мовно-лінгвістичних потреб, то й будь-яке інше культурне питання можна буде розв'язати за допомогою літературної української мови. Отже, на думку І.Гирича, під проблему політичної окремішності підводилася потужна культурна база. І творцем цієї бази був П.Морачевський. Його праця стала тим елементом, нарижним каменем, з якого політичне культурництво вибудовувалося вже після відходу Пилипа Морачевського у вічність.

-
1. Выписки по вопросу о переводе на украинский язык евангелия, исполненном Ф.С.Морачевским. 24.VIII.1898 г. СПб. – Научно-исследовательский отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (НИОР БАН). Основное собрание, 26.2.364. – 34 л.

⁴ Переклад цитати з листа П.С.Морачевського до І.І.Срезневського від 18 грудня 1862 р. [1, арк. 24 зв.]

2. Выписки из протоколов заседаний Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии Наук (СПб) 1862-1865 гг., а также из «Мнения Академии Наук о переводе Евангелия на украинский язык» и «Записки акад. Срезневского». - Институт рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського, архів В.П.Науменка, ф. II, № 3124. Копії. [Кін. XIX ст.]. – 6 арк.
3. *Вульциус Рикарда*. Языковая политика в Российской Империи и украинский перевод Библии (1860–1906) // *Ab imperio*, 2/2005. – Казань; Нью-Йорк, 2005. – С. 191–224.
4. *Галас Б.* З історії українсько-російського словника Пилипа Морачевського // *Волинь-Житомирщина. Історико-філологічний збірник з регіональних проблем.* – Житомир, 2003. – № 10. – С. 66–73.
5. *Гнатенко Л.А., Котенко Т.І.* Переклади Пилипа Морачевського книг Нового Завіту та Псалтиря українською мовою середини XIX ст., збережені за оригіналами та списками у книгосховищах Росії та України // *Рукописна та книжкова спадщина України.* – К., 2007. – Вип. 12. – С. 154–177.
6. *Комаров М. П.* Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову (з портретом П. Морачевського) / М. П. Комаров. – Одеса : Друкарня «Южно-Русского Общества Печатного Дѣла», 1913. – 35 с.
7. *Котенко Т.И.* Автографы перевода текста Нового Завета Ф.С.Морачевского в фондах Библиотеки Российской академии наук: новые данные / Т.И.Котенко // *Вестн. Том. гос. ун-та.* - 2014. - № 384. - С. 102–106.
8. *Котенко Т.І.* Архівна справа про переклад П. С. Морачевським книг Святого Письма українською мовою у 1860-1865 рр. (археографічна розвідка) / Т.І.Котенко // *Наукові записки. Зб. праць молодих вчених та аспірантів.* - Т. 24. – Київ, 2012. - С. 356-379.
9. *Котенко Т.І.* Літературно-історична хроніка «Чумаки, або Україна з 1768 року» Пилипа Морачевського / Т.І.Котенко // *Ніжинська старовина.* – Київ, 2012. –№ 9. – С. 104-117. – (Серія «Ніжинознавчі студії»; вип. 12 (16))
10. *Котенко Т.І.* Невідомий Перший переклад «Послань святих апостолів» П.С.Морачевського 1864 р. // *Православ'я в Україні: зб. матеріалів V Міжнар. наук. конф., присвяченої 400-літтю Київської Академії (1615–2015).* / [під ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – Київ: [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 1. – С. 155-161.
11. *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 Єпіфаній (Думенко) (гол. ред) [та ін.].* – [К.], 2017. – № 17(189). – С. 99–117.
12. *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 Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса].* – Київ : [Київська православна богословська академія], 2014. – С. 29-37.
13. *Котенко Т.І.* Що може бути святіше для серця народу за Слово Боже рідною мовою! (Листи П. С. Морачевського до І. І. Срезневського 1862, 1864, 1874 рр.) / Т. І. Котенко // *Українська мова.* – Київ, 2011. – № 4. – С. 54-62
14. *Котенко Т.І., Шендеровский В.А.* Він дав своєму народу віру в його власну мову / Т. І. Котенко, В. А. Шендеровский // *Прикарпат. Вісн. Наук. т-ва ім. Шевченка.* – Івано-Франківськ, 2009. – № 2 (6). Серія: Слово. – С. 28–37.
15. *Котенко Т., Шендеровський В.* Перший перекладач Євангелії українською мовою Пилип Морачевський // *Український церковно-історичний журнал.* – К., 2007. - № 3-4 (9-10). – С. 102-111.

16. *Лотоцький О.* Український переклад Євангелія / О. Лотоцький // *Сторінки минулого.* – Варшава : Видання Української Православної Церкви, 1933–1966. Ч. II. – 1933. – С. 382–399.
17. *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).
18. *Миллер Алексей.* “Украинский вопрос” в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века). – СПб.: Алетейя, 2000. – 260 с.
19. *Науменко В. Ф.* Морачевский и его литературная деятельность // *Киевская старина.* – Т. 79. – К., 1902. – Ноябрь. – С. 171–186; – Декабрь. – С. 459–479.
20. *Охранная опись рукописнаго отделения Библиотеки Императорской Академии наук.* – Т. 1: Книги Священнаго писания. С приложениемъ четырех таблицъ снимковъ / [Сост. В.И.Срезневский]. – СПб., 1905. – 70 с., I–IV табл.
21. *Пилип Морачевський.* Твори / Упоряд. текстів, авт. передм. та доповн. прим.: П.Хропко, Ф.Кейда. – К. : Логос, 2001. – 337 с.
22. *Письмо Я.Грота к Ф.Морачевскому, 20 мая 1865 г.* // *Письма Н.Плетнева и Я.Грота из Отделения Русского языка и Словесности Императорской Академии Наук (СПб) к Ф.Морачевскому.* 13 января 1862 г., 20 мая 1865 г. - Институт рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського, архів В.П.Науменка, ф. II, № 3125. Копії. [Кін. XIX ст.]. - 1 арк.
23. *Самойленко Г.В.* Пилип Морачевський – поет, драматург, перекладач. – Ніжин : ТОВ «Наука-сервіс», 1999. – 84 с.
24. *Самойленко Г.В.* Пилип Семенович Морачевський (до 200-ліття від дня народження педагога і письменника). – Ніжин: Віддр. ПП Лисенко М.М., 2006. – 95 с.
25. *Стародуб А.В.* Видання українського перекладу Євангелія (1905–1912) (за матеріалами архіву Московської синодальної друкарні) // *Проблеми історії України XIX – поч. XX століття.* – Вип. 6. – К., 2003. – С. 319–344.
26. *Стародуб А.* До питання про вплив дискусії щодо доцільності видання українського перекладу Святого Письма на генезу Валуєвського циркуляру 1863 року // *Тези виступів учасників Всеукраїнського “круглого столу” “Сарбейвські читання”* (К., 30 січня 2003 року). – К., 2003. – С. 63–65.
27. *Стародуб А.* Євангеліє та циркуляр. Переклад Четвероевангелія Пилипа Морачевського як одна з причин появи Валуєвського циркуляру 1863 року // *Високий Вал.* – Чернігів, 4 вересня 2006. Інтернет видання: <http://www.sian.ua/info/index>. – Назва з екрану.
28. *Стебницький П.* Очеркъ развития действующаго цензурнаго режима въ отношеніи малорусской письменности // *Объ отмене стесненій малорусскаго печатнаго слова / Императорская Академія Наукъ.* – СПб.: тип. Императорскай Академіи Наукъ, 1905. – Прилож. I. – С. 29–45.
29. *Шевелів Б.* «Чумаки» Филимона Галузенка й справжній автор цієї поеми // *За сто літ: Матеріали з громадського і літературного життя України XIX і початків XX століття.* – Х.-К. : Держ. вид-во України, 1930. – Кн. 6. – С. 17–106.

«ЩОДЕННИКИ» МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО СЕРАПІОНА ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ІСТОРІЇ СОБОРУ СВ. СОФІЇ ТА ІНШИХ КИЇВСЬКИХ ХРАМІВ

У статті розкривається інформаційні можливості «Щоденників» київського митрополита Серапіона щодо дослідження історії міста Києва та київських храмів на початку XIX ст. Підкреслюється багатогранність «Щоденників» як історичного джерела, можливість всебічного вивчення церковного будівництва та життя духовенства зазначеного періоду.

Ключові слова: митрополит Серапіон, щоденник, історичне джерело, Київ, церква, Київська митрополія.

—
Oksana LASTOVSKA

«DIARIES» OF THE METROPOLITA OF THE KIEV SERPION AS A SOURCE TO THE HISTORY OF THE ST. OF THE KYIV SOFIA AND OTHER KYIV CHURCHES

The article reveals the information capabilities of the «Diaries» of the Metropolitan Serapion of Kiev on the study of the history of the city of Kiev and the Kiev temples in the early nineteenth century. Emphasizes the versatility of «Diaries» as a historical source, the possibility of a comprehensive study of church construction and the life of the clergy of the specified period.

Key words: Metropolitan Serapion, diary, historical source, Kyiv, church, Kyiv metropolitanate.

Історія православної Церкви на теренах України в останні десятиліття отримала достатньо вагомий внесок у вигляді значної кількості нових наукових досліджень із залученням до розкриття таємниць минулого маловідомих інформаційних джерел. Однак, стан вивчення документальної бази в Україні з історико-церковних проблем все ж таки є незадовільним. Зокрема, історики достатньо рідко публікують самі документи і ще рідше здійснюють їх джерелознавчий аналіз.

Однією із постатей, що залишається майже непомітною для сучасної історичної науки, є київський митрополит Серапіон (Александровський) (1747-1824). А між іншим, він все ж таки стояв на чолі однієї з найдавніших кафедр майже 20 років, від 1803 р. до 1822 р. Сам же митрополит був уродженцем Александровської слободи (на сьогодні м. Александров Російської Федерації).

Маловідомою пам'яткою до сьогодні залишаються «Щоденники» київського митрополита Серапіона Александровського, котрий одночасно виконував і обов'язки архимандрита Києво-Печерської лаври

на початку XIX ст. Все ж таки це джерело інформації деякий час перебувало у зорі поля істориків, але головним чином лише впродовж XIX – на початку XX ст. Передовсім ця увага спиралася вже на документальні джерела – особисті щоденники ієрарха, його листування тощо. Особлива заслуга в тому, що Серапіона (Александровського) ми можемо бачити не лише як суто церковного діяча, але й як людину із своїми інтересами і світобаченням, належить двом видатним вченим – П. Терновському (1838-1884) та М. Петрову (1840-1921). Перший з них ввів до наукового обігу щоденники митрополита, а другий – його листування з багатьма відомими особистостями, церковними та державними службовцями.

Інформація із щоденників митрополита використовувалася, зокрема, для досліджень соціальної історії міста Києва. Наприклад, П. Терновський виділяв надзвичайно важливі моменти в цих щоденниках, пов'язаних із життям Києва: «Общественная жизнь Киева важнее и любопытнее, чем личное житие владыки, разнообразившееся почти исключительно почестями болезнями...» [5, с. 423]. М. Петров, на відміну від П. Терновського, більшу вагу віддавав все ж таки не щоденникам митрополита, а його листуванню. Він вважав, що щоденники – це усього лиш документ приватного характеру, а от переписка розкриває «тогдашние церковные и даже политические события и отношения...» [4, с. 593]. Тим не менше, щоденники Серапіона залишалися слугувати історикам значним і цікавим джерелом до історії минулого. Ми бачимо також їх використання і відомим дослідником В. Іконниковим для опису картини життя Києва і життя його еліти на початку XIX ст. [1, с. 155, 157-159, 166, 168, 170-171].

Слід зазначити, що текст щоденників митрополита Серапіона носить досить схематичний характер. Автор лише описував та констатував повсякденні події, практично ніколи не проявляючи аналітичного характеру роздумів у своїх записах. Тим не менше, цінність його нотаток полягає передовсім у констатації певного стану, сприйняття реальності чи фактів, що виникали на початку XIX століття у Києві. Сьогодні щоденники митрополита зберігаються у фондосховищах Інституту рукописів Центральної наукової бібліотеки ім. В.І. Вернадського НАН України (Фонд 1. Справа 6).

В ряді публікацій нами також приділялася увага цим щоденникам та діяльності Серапіона [2, с. 26-33; 3, с. 125-126]. З нашої ж точки зору, документи цього часу, і, зокрема, вказані щоденники, ще слабо досліджені в українській історичній науці.

Митрополит Серапіон на початку XIX ст. безумовно був однією із центральних фігур у житті Києва. Тому в його щоденниках

відображається багато пересічних подій, пов'язаних із місцевою та загальноімперською елітою. Але, як керівник київської митрополії, він не міг не приділяти уваги і місцевим храмам. Періодично він розповідав у своїх записах чи то при відвідування церков, чи про їх будівництво, чи про інші проблеми, пов'язані із їх функціонуванням.

Найбільше матеріалу у щоденниках міститься стосовно Києво-Печерської лаври. Складається враження, що це місце для нього було більш важливим, ніж навіть Софійський собор, котрий був кафедральним. Зокрема, Лавру він найчастіше згадує як місце проведення ним богослужінь, у зв'язку із різноманітними будівельними роботами та у зв'язку із спілкуванням з її ченцями. Інколи ці записи є достатньо деталізованими. Наприклад, 13 січня 1811 р. він митрополит відмітив: «Рождение импер. Елис. Алексеевны... в половине 10 часа поехал в Лавру, где и служил с двумя архим. Никольским Киприяном и Выдубецким Иоинаем и 4 соборными... проповедь говорил протопоп Манковский а молебен я правил с братиею и печерским духовником; народу было немного; а под конец были генерал майор Масси и губернатор Глухов и князь Гурвелов, и вице губернатор новый, полицмейстер и другие офицеры, кои все и были».

Софійський собор у цих щоденниках постає не як велична пам'ятка давньої архітектури. Чомусь ця сторона Софії митрополита Серапіона взагалі практично не цікавила. Інколи, щоправда, він у щоденниках згадував про давнє минуле кафедрального собору, але, як правило, у зв'язку із відвідуванням храму високими гостями, перед якими митрополит інколи показував місцеві пам'ятки, зокрема – саркофаг із похованням Ярослава Мудрого. На підтвердження маємо запис від 23 серпня 1805 р.: «...приехал сенатор Лопухин... ходил с ними в Собор Софийский; и все гостю в оном показывали; и сходили в склеп; где гробы митроп. киевских: и смотрел останки митроп. Рафаила; состав весь не разрушился и облачения не толко все целы; но и ново почти...»

Інколи в записах митрополита можна знайти достатньо цікаву інформацію. Наприклад, щодо Десятинної церкви 24 серпня 1804 р. там було зазначено: «Ездил к Десятинной церкви, и осматривал всю ея наружность; тут сказывал один той церкви причетнец, что при откопании <...> престола для починки стены престолной <...> усмотрены тут были в земле два мраморных гроба: кои и велено тогда было здешним митрополитом Иерофеем зарыть». Тут мався на увазі митрополит Ієрофей Малицький (1727-1799), котрий перебував на цій посаді з 1796 р.

А ось зустрічаємо і запис щодо Андріївської церкви від 28 жовтня того ж таки 1804 р.: «Заезжал в Андреевскую церковь, посмотреть на горном месте стоящую картину вечерни Господня; которую ценят в двадцать; а иные и боле тысяч».

Історичні місця Києва все ж таки цікавили митрополита, хоча й скоріш за все мимохідь, про що свідчать його слова за 4 липня 1805 р.: «...ездил в церковь кладбищенскую, что на горе Щекавице, ныне названа Скавица, где погребен Олег родственник Рюриков, но знаку тут никакого ему нет: служил в ны обедню ибо храм тут всех святых...» Тут же він, до речі, зауважив, що ця церква знаходиться на утриманні київського магістрату. Так само буденно він поставився й до церкви на такому історичному місці як Аскольдова могила, коли до нього прийшов «архимандрит Никольский Киприан с испрашиванием благословения завтрашний день закладывать на осколдовой могиле вместо деревяной каменную церковь...» (31 серпня 1809 р.).

Знаходимо й запис щодо церкви Спаса на Берестові від 19 серпня 1805 р.: «...заходил в Спасскую что на Берестове, церковь самую древнюю в Лавре... церковь сия каменная с наружи кажется немалая; но внутри мала, ибо двумя с сторон приделами стеснена».

Інколи в щоденниках зустрічається й інформація, що стосується його особистого впливу на управління та діяльність парафіяльних храмів: «...посвятил во священника племянника своего Ивана к Георгиевской церкви что Златых врат С. Софии: во время обедни, а паче при посвящении его слезы текли у меня из глаз почти ручьями...» (13 травня 1806 р.). Стосовно цієї ж самої церкви пізніше митрополит ще раз показував свою зацікавленість: «...ходил с духовником к Георгиевской церкви осматривать росписания фонаря <...> и купола» (11 серпня 1809 р.).

Турбували митрополита й інші проблеми, пов'язані з функціонуванням київських храмів. Так, у зв'язку із пограбуванням Десятинної церкви 30 листопада 1806 р. записав: «...заезжал в Десятинную церковь, которая за два дня пред сим была чрез влезание в окошко обворована; а потом заезжал в Василевскую первую по древности церковь».

Таким чином, щоденники Серапіона Александровського дають достатньо багато уваги щодо стану та функціонування київських храмів на початку ХІХ ст. Однак, це джерело інформації ще потребує додаткового дослідження.

-
1. Иконников В. Киев в 1654-1855 гг. // Киевская старина. – 1904. – №11. – С. 155-216.
 2. Ластовська О. Документальні свідчення про будівництво київським митрополитом Серапіоном церкви в ім'я св. Серапіона у Києво-Печерській

- лаврі // Соціум. Документ. Комунікація. – Вип. 3. – Переяслав-Хмельницький, 2017. – С. 26-33.
3. Ластовська О. Щоденник київського митрополита Серапіона як джерело інформації про поховання у Софії Київській // Церква – наука – суспільство: питання взаємодії. – К., 2017. – С. 125-126.
 4. Н.П. Переписка Киевского митрополита Серапиона (Александровского) с разными лицами // Киевские епархиальные ведомости. – 1886. – №13. – С. 593-606.
 5. Терновский П. Хроника киевской общественной жизни по дневнику митрополита Серапиона (1804-1824 гг.) // Киевская старина. – 1884. – №7. – С. 423-466.

УДК 94:291.8»18/19»

Анатолій МИРОНЧУК

ЗАКОНОДАВЧА КОМІСІЯ 1767 Р. НА СТОРІНКАХ ПРАВОСЛАВНИХ ПЕРІОДИЧНИХ ВИДАНЬ СЕРЕДИНИ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Розглядається роль і місце православної періодики середини ХІХ – початку ХХ ст. у вивченні Законодавчої комісії 1767 р. Охарактеризовано особливості та основні напрямки діяльності церковних періодичних видань в справі дослідження і поширення наукового знання про Комісію зі створення нового Уложення, формування її історіографічної традиції.

Ключові слова: Законодавча комісія 1767 р., православні періодичні видання, середина ХІХ – початок ХХ ст., історіографічна традиція.

—
Anatolii MYRONCHUK

THE LEGISLATIVE
COMMISSION OF 1767 ON
THE PAGES
OF ORTHODOX
PERIODICAL
PUBLICATIONS
OF THE MIDDLE OF THE

Постановка проблеми. Середина ХІХ – початок ХХ ст. – час усвідомлення історичною наукою і суспільною думкою того, що Законодавча комісія 1767 р., скликана на вимогу російської імператриці Катерини ІІ для створення нового Уложення, являє собою складне й суперечливе явище, яке підлягає ретельному вивченню. Тому даний період став часом найбільш багатостороннього і уважного наукового дослідження Комісії, у тому числі участі православного духовенства в її роботі. У цей же час вивчення Комісії переміщується в площину православних періодичних видань.

XIX – THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

The role and place of Orthodox periodicals of the middle of the XIX – beginning of the XX century in the study of the Legislative Commission of 1767 is considered. The features and main directions of activity of church periodicals in the study and dissemination of scientific knowledge about the Legislative Commission on creation of a new «Code» of 1767 and formation of its historiographical tradition are characterized.

Key words: *the Legislative Commission of 1767, orthodox periodical publications, the middle of the XIX – the beginning of the XX century, historiographical tradition.*

З огляду на те, що церковні журнали розглядуваного періоду пропонували на своїх сторінках різні матеріали не тільки богословського або церковно-історичного, а й політичного і економічного змісту, в них широко публікувалася мемуарна і епістолярна спадщина діячів церкви і держави, офіційні повідомлення та хронікальні звістки, статистичні відомості, то церковна журналістика цього періоду являє собою складний і значний пам'ятник історії вітчизняної суспільної думки.

Тим часом, багатоплановість змісту православних періодичних видань створює гігантський пласт інформації, що є цікавою і важливою не тільки для фахівців з історії церкви, а й для філософів, істориків, філологів, релігієзнавців, соціологів, мистецтвознавців.

Ступінь дослідження. Попри нагромадженій сьогодні певний творчий доробок науковців, присвячений різним аспектам розвитку православних періодичних видань на зламі століть, у сучасній вітчизняній науці вивчення багатьох конкретних спрямувань розвитку релігійної православної періодики означеного періоду, за незначним винятком, перебуває поки що поза увагою українських дослідників. Так, особливості філософсько-етичної проблематики у православної періодиці з'ясовано в монографії А.А.Бойко [1]. Організаційні аспекти функціонування православних періодичних видань Харківської єпархії другої половини XIX – початку XX ст. охарактеризував Г.А.Бондаренко [2]. Спеціальний розділ монографії І.О.Шудрик присвячений філософському простору харківського богословсько-філософського часопису «Вера и Разум» [3]. Окремі аспекти проблеми знайшли відображення в творах російських вчених К.Є.Нетужилова [4] та О.О.Єрминова [5].

Однак, дослідники обійшли увагою питання про те, як відобразилася діяльність Законодавчої комісії зі створення нового Уложення на сторінках церковної періодики, як вона відгукну-

лася на цю конкретно-історичну подію, як відреагувала на факт усунення духовенства від участі в законодавчому зібранні, і, взагалі, чи була вона виразником суспільно-політичних ідей духовенства другої половини XVIII ст.

Гадаємо, зазначений аспект православної періодики є важливим не лише для адекватного розуміння питань православної моралі, але й для більш чіткого й повного уявлення про конкретні історичні події, які так чи інакше стосувались церковного життя чи впливали на нього і формували громадську думку (в нашому випадку Законодавча комісія 1767 р.), а в кінцевому результаті впливали і на формування історіографічної традиції Комісії 1767 р.

Актуальність. Церковна православна періодика користувалася великою популярністю серед читаючої публіки і стала помітним явищем у суспільному житті. Формування її характерних особливостей відбувалося у другій половині XIX ст., коли вона набула значного поширення і специфічних видових ознак [2, с. 161]. Саме тоді проблеми участі духовенства в роботі Законодавчої комісії 1767 р. (чи факт його усунення) посіли чільне місце на шпальтах православних періодичних видань. Можна без перебільшення стверджувати, що церква, публікуючи дослідження з цієї проблеми, прагнула бути єдиною опорою моральності, джерелом духовних цінностей для віруючих, які склали аудиторію церковних часописів.

Тому дуже важливо визначити роль, місце, значення і специфіку церковних періодичних видань у вивченні Комісії 1767 р. Актуальним є аналіз впливу православних періодичних видань на формування історіографічної традиції Законодавчої комісії 1767 р. Тема церковної періодичної преси актуальна також і в зв'язку з відродженням та розвитком сучасної православної журналістики.

Мета статті. У даній статті спробуємо з'ясувати роль і місце православної періодики середини XIX – початку XX ст. у вивченні Законодавчої комісії 1767 р., а також проаналізувати особливості та основні напрямки діяльності церковних періодичних видань в справі дослідження і поширення наукового знання про Комісію зі створення нового Уложення та формування її історіографічної традиції.

Виклад основного матеріалу. Процес публікації численних матеріалів і досліджень про Законодавчу комісію зі створення нового Уложення в середині XIX ст. помітно активізувався у зв'язку з необхідністю мати більш повні систематичні і ґрунтов-

но проаналізовані відомості про участь у ній духовенства, так як існуючі уявлення про це були доволі суперечливі [6, с. 457].

У переліку православних періодичних видань, що містять наукові дослідження участі духовенства в Законодавчій комісії 1767 р., насамперед варто відзначити журнали загальноцерковної спрямованості: «Христианское чтение», «Вера и разум», «Православный собеседник». Крім того, матеріали про Комісію друкувалися в регіональних «Єпархіальних відомостях» і в працях духовних академій, зокрема «Трудах Киевской Духовной Академии».

Публікуючи матеріали з історії Комісії, духовні журнали намагалися тримати своїх читачів в курсі сучасних подій з дослідження участі духовенства в роботі останньої.

Провідна роль в поширенні наукового знання про Законодавчу комісію зі створення нового Уложення та участі духовенства в її роботі належить духовним журналам. Початок видання церковних періодичних видань відноситься до першої чверті ХІХ ст. У 1821 р. митрополит Санкт-Петербурзький і Новгородський Григорій (Постніков) заснував при Санкт-Петербурзькій духовній академії один з перших духовних журналів – «Христианское чтение», поклавши тим самим початок офіційній духовній журналістиці. Журнал «Христианское чтение» став першим щомісячним друкованим органом православного наукового співтовариства.

Слід зазначити, що православні журнали розглянутого періоду досліджували широкий спектр пов'язаних з діяльністю Комісії питань. У другій половині ХІХ – початку ХХ ст. на сторінках православних періодичних видань були надруковані твори найвідоміших дослідників Комісії. Одна з найважливіших заслуг духовних журналів полягала в публікації актових матеріалів Комісії та джерел з її історії.

Значний внесок у справу публікації актових матеріалів законодавчого зібрання 1767 р. зробив приват-доцент Санкт-Петербурзької духовної академії кандидат богослов'я Євгеній Михайлович Прилежаєв, який свого часу працював редактором-видавцем православного журналу «Странник».

У 1876 р. на сторінках «Христианского чтения» він опублікував «Наказ» і «Пункти» депутату від Священного Синоду до Законодавчої комісії 1767 р. [7].

Наступного року у «Христианском чтении» побачила світ стаття М.І.Барсова «К истории законодательных работ по духовному ведомству в царствование императрицы Екатерины II»

[8]. Стаття цікава насамперед тим, що автор опублікував текст «Пунктів» від преосвящених Гавриїла, Афанасія, Порфирія та Сільвестра – членів Св. Синоду, які були відсутні в Москві на момент складення загальних «Пунктів» від Синоду і, вочевидь, не брали участі у процесі. Ці документи дослідник віднайшов у бібліотеці рукописів Санкт-Петербурзької духовної Академії серед паперів митрополита Новгородського Гавриїла, що стосувались його депутатства в Комісії (митрополит Гавриїл став депутатом після смерті у 1767 р. депутата від Синоду архієпископа Новгородського Димитрія).

Окрім цього там були статистичні дані стосовно становища духовенства в іноземних державах (кількість єпархій, розміри приходів, відомості про матеріальний стан духовенства та ін.), а також два додаткових укази Св. Синоду до «Пунктів» та «Наказу» синодальному депутату.

Відзначимо, що на момент виходу в світ цієї статті з матеріалів, що стосувались питання участі духовенства в роботі Законодавчої комісії, окрім указів, надрукованих у повному зібранні Законів Російської імперії, були опубліковані лише згадувані вище «Наказ» і «Пункти» депутату від Св. Синоду та проект церковних перетворень, складений обер-прокурором Синоду І.І.Меліссіно [9].

У 1912 р. журнал «Христианское чтение» опублікував промову В.О.Пархоменка перед захистом магістерської дисертації: «Нарис історії Переяславсько-Бориспільської єпархії (1733–1786 рр.) у зв'язку із загальним ходом малоросійського життя того часу», в якій автор дає свою оцінку прагненням та устремлінням, діям духовенства напередодні Законодавчої комісії 1767 р. [10].

Вона, на його думку, була зумовлена необхідністю самозбереження, відстоювання своїх економічних прав та соціальної значущості в суспільстві. Саме тому духовенство використовує Комісію для створення нового Уложення, щоб «голосно» заявити про свої мрії та прагнення [10, с. 747-748].

Надзвичайно важливу сторінку в історії релігійно-філософської думки в Україні залишив богословсько-філософський журнал «Вера и разум», який видавався в 1884–1917 роках при Харківській духовній семінарії з ініціативи архієпископа Харківського Амвросія (Ключарева) замість «Харківських єпархіальних відомостей». По суті, це був перший філософський журнал, який зосередив навколо себе провідні філософські сили того часу не тільки України, а й усієї Російської імперії.

На його сторінках розгорталось філософське спілкування, яке на думку дослідників, за масштабом та географією не поступалося академічним журналам [11, с. 111].

Редакція часопису «Вера и Разум» упевнено тримала руку на пульсі актуального історико-філософського процесу. Зрозуміло, в богословсько-філософському журналі з таким діапазоном досліджень діяльність Законодавчої комісії 1767 р. та участі духовенства в ній не могла бути предметом спеціальної уваги. Однак ця тема не пройшла повз увагу редакції часопису, який намагався розгледіти нові реальності інтелектуального життя суспільства, зрозуміти зміну настроїв цього суспільства. Окрім певних теоретичних здобутків, безпосередньою цінністю наукових студій, опублікованих на сторінках журналу, стало введення нової інформації до наукового обігу.

Так, саме на сторінках часопису «Вера и разум» В.В.Крилов продовжив традицію полемічних диспутів з питання усунення духовенства від участі в роботі Комісії [12].

Він детально проаналізував аргументи російського історика права, представника історико-юридичного напрямку в російській історіографії В.І.Сергеевича та одного з провідних представників російської ліберальної історіографії ХІХ – ХХ ст. В.І.Ключевського і висунув свою тезу з цього питання.

Проблему усунення духовенства від участі в роботі Комісії В.В.Крилов пояснює острахом Катерини ІІ перед духовенством, яке могло публічно заявити про свої права на відібрані урядом володіння в результаті секуляризації церковного майна [12, с. 470-472].

Аналізуючи «Пункти» українського духовенства, представлені на розгляд Комісії, він відзначає, що за повнотою та змістовністю вони набагато перевищують російські. Як приклад наводить «Пункти» від духовенства Київської єпархії, укладачі яких продемонстрували свою високу освіченість, знання історії та юриспруденції, цілковите усвідомлення та розуміння своїх прав і потреб [12, с. 476-477].

Відповіддю Комісії на всі клопотання і заяви українського та російського духовенства став «Проект прав середнього роду людей і білого духовенства», складений підкомісією «Про середнього роду людей», в якій не було жодного члена, котрий би переймався інтересами духовенства чи був знайомий з його потребами. Це, на переконання В.В.Крилова, свідчить про те, що уряд вбачав серйозну небезпеку в існуванні сильної церковної влади [12, с. 695-696].

З огляду на недостатню увагу Комісії до потреб та бажань духовенства В.В.Крилов відзначає її істотний негативний вплив на подальше законодавство стосовно духовенства [12, с.770–771].

У православних періодичних виданнях знаходили місце і статті, присвячені вузьким аспектам діяльності Комісії. Так, в журналі «Вера и разум» за 1903 рік була опублікована ще одна стаття В.В.Крилова «Екатерининская комиссия по вопросу о расколе», в якій автор проаналізував ставлення законодавчого зібрання 1767–1768 рр. до питання про розкол [13].

В 1910 р. журнал «Православный собеседник» опублікував дослідження І.М.Покровського «Екатерининская Комиссия о составлении проекта нового Уложения и церковные вопросы в ней (1766–1771)» [14].

У ньому автор детально аналізує перебіг церковних питань, які виносились на розгляд Комісії, зокрема дискусію щодо вимог українського духовенства, розглядає діяльність «Духовно-цивільної» та «Про середнього роду людей» підкомісії, дає свою оцінку законотворчій діяльності депутата від Синоду, зупиняється на правових, економічних та соціальних аспектах вимог духовенства, поданих до Комісії, а також присвячує чимало уваги розгляду депутатами конкретних пунктів християнських вчень.

Важливим місцем формування релігійної, історичної та філософської школи, домінантні ідеї якої поширювалися у церковній пресі, була Київська духовна академія. Тож пильна увага церкви і суспільства до деяких проблем Комісії була притаманна офіційному друкованому органу Київської духовної академії «Труды Киевской духовной академии» – першому і єдиному науковому церковно-історичному часопису в Україні.

Відзначимо, що публікація наказів від духовенства, поданих на розгляд Комісії, спричинила до перших узагальнень і висновків. Саме на сторінках щомісячника Київської духовної академії, який окрім науково-богословських творів, репрезентував також історичні дослідження, була опублікована праця О.В.Діаніна «Малороссийское духовенство во второй половине XVIII века». У ній автор намагався відтворити суспільний стан українського духовенства, послуговуючись поданими ним «Пунктами» до Законодавчої комісії 1767–1768 рр. [15].

Період другої половини XVIII ст. був найважчим в історії церкви в Україні, який ознаменував остаточний занепад українського церковного життя і припав на роки правління Катерини II. Програма боротьби імператриці з українським націо-

нальним та політичним сепаратизмом передбачала боротьбу і з українською церквою.

Останню нагоду відновити свої права, які були втрачені внаслідок внутрішньої політики російського уряду, духовенство пов'язувало із діяльністю Законодавчої комісії зі створення нового Уложения 1767–1768 рр. Оскільки духовенство було усунуте від безпосередньої участі в роботі Комісії, його інтереси представляв Синод як урядова інституція.

Київська, Чернігівська і Переяславська єпархії та Києво-Печерський і Києво-Межигірський ставропігійні монастирі надали на розгляд Синоду свої накази, де виклали власні потреби та прагнення, в яких відобразився суспільний і політичний світогляд українського духовенства другої половини XVIII ст. Це був чи не єдиний прорив громадської думки, в якому духовенство досить відверто виявило прагнення повернути свої стародавні права, вольності й привілеї.

Незважаючи на те, що Синод виключив із наказу українського духовенства усі пункти, які йшли врозріз із централізаторського політикою царизму і передбачали самостійність у церковному управлінні, у своїх вимогах до Законодавчої комісії 1767–1768 рр. українське духовенство продемонструвало стійкий зв'язок з автономістичними ідеями, бажанням повернути втрачені права та привілеї, свою високу освіченість, знання історії та юриспруденції, усвідомлення та розуміння своїх прав і потреб, а також цілковиту перевагу над російським духовенством.

Надзвичайна інформативність праці О.В.Діаніна полягає у тому, що автор вбачає у «Пунктах» українського духовенства і певні риси їх політичного спрямування, зокрема децентралізаційні устремління та протигагу намаганням влади зруйнувати особливості українського духовенства [15, с. 5-6]. Вони, на думку автора, є масштабним твором в захист старих прав і вольностей духовенства [15, с. 6-7].

Важливою складовою частиною джерельної бази дослідження Законодавчої комісії 1767 р. та участі у ній українського духовенства є єпархіальна періодика.

Наукова значущість історичної спадщини єпархіальних часописів обумовлюється їх тісним зв'язком із українськими національно-культурними та національно-духовними процесами другої половини XIX – початку XX ст.

Своїми публікаціями історичного характеру єпархіальні часописи відіграли важливу роль у збереженні українським духовенством своєї самоідентичності та національних ознак

всупереч антиукраїнській політиці царської адміністрації. Єпархіальна влада розуміла всю важливість, доцільність і перспективність публікації подібного роду статей.

Тож Комісія зі створення нового Уложення знайшла своє відображення і на сторінках українських єпархіальних часописів. Боротьбу українського духовенства за свої права у XVIII ст. на шпальтах «Полтавских епархиальных ведомостей» детально проаналізував В.О.Пархоменко та на цьому фоні охарактеризував «Пункти» білого і чорного духовенства Переяславсько-Бориспільської єпархії до Законодавчої комісії 1767–1768 рр., відзначивши, що у прагненні до збереження давніх прав, звичаїв і вольностей воно продемонструвало єдність з усім українським духовенством [16].

Історична тематика православних періодичних видань завжди розглядалась видавцями як фактор впливу на національно-духовне життя та духовний поступ нації. Вона покликана була формувати духовні засади народу, формувати громадську думку, зміцнювати підвалини моралі та національні традиції. Відрадно, що історичні події знаходили своє віддзеркалення на шпальтах духовної періодики.

Тематика присвячених Законодавчій комісії статей, що публікувались на сторінках православних журналів, була різноманітною, але всі вони без винятку розглядали проблему в історичному ракурсі, неодмінно коментуючи її не тільки з позицій православ'я, а й суто історичних підходів: торкалися соціальних наслідків усіх подій та явищ життя, намагалися прогнозувати розвиток подій.

Проблема участі духовенства в діяльності Комісії зі створення нового Уложення стала вузловою для вирішення багатьох світоглядних питань, актуальних для тогочасного суспільства, які розглядались церковними виданнями з позицій християнських ціннісних орієнтацій.

Привернувши увагу суспільства до проблеми участі духовенства в роботі Законодавчої комісії 1767 р., православні періодичні журнали тим самим ще раз закріпили авторитет духовенства як інстанції, що не тільки поширює, але й відстоює певні суспільні норми, закріплюючи їх у свідомості народу.

Всебічний розгляд питання участі духовенства в роботі Законодавчої комісії 1767 р. на сторінках православної преси супроводжувався багатим фактографічним матеріалом, що свідчить про детальне вивчення проблеми і глибоке її розуміння.

Рівень статей був не завжди однаковим навіть у виданнях одного типу. Однак, церковні видання ніколи не обмежувалися

констатацією фактів при розгляді найважливіших аспектів участі духовенства в роботі Комісії, а також не захоплювалися абстрактними роздумами, відірваними від реалій, їх позиція завжди була чіткою, вивіреною, продуманою й аргументованою. Які б проблеми не розглядалися на сторінках церковних часописів, всі вони завжди були сфокусовані на ті чи інші грані суспільного життя.

У ретельності, сумлінності та повноті дослідження церковні видання другої половини ХІХ – початку ХХ ст. не поступалися світським часописам. На сторінках православних періодичних видань були опубліковані численні історичні твори, надзвичайно актуальні для вивчення історії Комісії 1767 р. та участі в ній духовенства і в даний час.

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, церковні журнали, публікуючи наукові праці з історії Законодавчої комісії 1767 р., її актові матеріали, запроваджуючи до історіографічного контексту нові документи, залишили помітний слід в поширенні наукового знання про участь духовенства в законодавчому зібранні, «перенісши» його з духовних академій безпосередньо до читача. Виконана редакторами журналів робота по виданню актових матеріалів Комісії дозволила зберегти їх і донести до сучасних дослідників. Відрізняючись серйозністю, ґрунтовністю, повнотою суджень і відомостей, духовні журнали сприяли знайомству читачів з останніми дослідженнями з історії Законодавчої комісії, формували її історіографічну традицію.

Православні періодичні видання є цінним та багатоплановим історичним джерелом, яке при вивченні конкретних історичних подій не слід відкидати. Тим паче, що участь духовенства в Законодавчій комісії 1767 р. досліджена здебільшого нерівномірно і однобічно.

Запроваджуючи до історіографічного контексту нові відомості з історії Комісії зі створення нового Уложення, православні періодичні видання намагалися привернути увагу суспільства до важливої ролі церкви в суспільно-політичному житті, спонукати духовенство осмислювати свою суспільно-політичну позицію, демонструючи тим самим тісний зв'язок із суспільством.

На нашу думку, перспективними для подальшого вивчення є такі напрями проблеми, як: 1) доцільність вивчення православної періодики як історичного джерела; 2) участь українського духовенства у політичних процесах другої половини ХVІІІ ст.; 3) суспільно-політична активність духовенства напередодні та в ході роботи Законодавчої комісії 1767–1768 рр.

Дослідження, яке б повною мірою розкривало наведені аспекти, обов'язково вимагає врахування історіографічних концептів різних історичних періодів, а також має ґрунтуватися на основі матеріалів не лише російських, а й вітчизняних архівосховищ, перш за все київських і окремих регіональних. Проблема комплексного повноцінного дослідження участі українського духовенства в роботі Законодавчої комісії 1767–1768 рр. є перспективною та особливо нагальною.

1. Бойко А. Преса православної церкви в Україні 1900–1917 рр. Культура. Суспільство. Мораль. – Дніпропетровськ: Вид-во Дніпропетр. ун-ту. – 2002. – 303 с.
2. Бондаренко Г. А. Організаційні аспекти функціонування православної періодики Харківської єпархії (1862–1917 рр.) // Вісник ХНУ: Серія: Історія. – 2015 – Вип. 50. – С. 161-169.
3. Шудрик І. О. Історія філософської думки в Слобідській Україні: Монографія. – Харк. держ. ун-т харч. та торгівлі. – Х., 2012. – 424 с.
4. 4. Нетужилов К. Е. Церковная периодическая печать в России XIX столетия. – СПб., Издательство СПбГУ. 2008. – 268 с.; він же. История церковной журналистики в России XIX – начала XX века. – СПб.: РХГА, 2009. – 352 с.;
5. Ермичев А. А. История русской философии в журнале «Вера и Разум» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – № 2. – Т. 9. – 2008. – С. 143-152.
6. Мирончук А. Православне духовенство і Законодавча комісія зі створення проекту нового «Уложення» 1767–1768 рр.: стан історіографічної розробки, перші узагальнення та висновки // Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Руси-України, мученицької кончини святих страсотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-літтю перенесення їхніх святих мощей / [під. ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна та ін.]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – С. 455-468.
7. Прилежаев Е. М. Наказ и пункты депутату от Святейшего Синода в Екатерининскую комиссию о сочинении проекта нового уложения // Христианское чтение. – 1876. – № 9-10. – С. 223-265.
8. Барсов Н. И. К истории законодательных работ по духовному ведомству в царствование императрицы Екатерины II (Предварительные замечания. Рукопись в библиотеке С.-Петербургской духовной академии, относящаяся к рассматриваемому предмету. Текст «Пунктов» от преосвященных Гавриила, Афанасия, Порфирия и Сильвестра. Дополнительные указы Св.Синода назначенному от него в комиссию депутату) // Христианское чтение. – 1877. – ноябрь-декабрь. – С. 611-627.
9. Святейшему Правительственному Синоду действительного статского советника и синодального обер-прокурора Мелиссино предложение // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском университете. – 1871. – Кн. 3, июль-сентябрь, смесь. – С. 114-121.
10. Пархоменко В. А. Речь перед защитой магистерской диссертации: «Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1786 гг.) в связи с общим ходом малороссийской жизни того времени // Христианское чтение. – 1912. – № 6. – С. 742-749.
11. Радіонова Н. В. Журнал як форма соціокультурної комунікації на Слобожанщині XIX століття // Мультиверсум: Філософський альманах: [збірник науко-

- вих праць]. Вип. 50 / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; [відп. ред. В. В. Лях]. – Київ: Український Центр духовної культури, 2005. – С. 102-111.
12. Крылов Виктор. Екатерининская комиссия в ее отношении к духовенству, как сословию // Вера и разум. – 1903. – Т. 1. Ч. II. – № 8. – С. 467-482; № 9. – С. 553-584; № 10. – С. 622-639; № 11. – С. 695-723; № 12. – С. 758-771.
 13. Крылов В. В. Екатерининская комиссия по вопросу о расколе // Вера и разум. – 1903. – № 16. – С. 207-222.
 14. Покровский И. Екатерининская Комиссия о составлении проекта нового Уложения и церковные вопросы в ней (1766–1771) // Православный собеседник. – 1910. – Кн. I. – С. 3-52; Кн. II. – С. 139-168; Кн. III. – С. 285-340.
 15. Дианин Алексей. Малороссийское духовенство во второй половине XVIII века (по пунктам малороссийского духовенства, представленным в Екатерининскую комиссию для составления Нового Уложения // Труды Киевской Духовной Академии. – 1904. – Т.2. – С. 589-628; Т.3. – С. 109-159.
 16. П. Вл. [Пархоменко В. А.]. Нужды и пожелания, заявленные переяславским духовенством в Екатерининскую комиссию // Полтавские епархиальные ведомости. – 1906. – № 8. – С. 411-415.

УДК 929:930(477.53)В.Жук

Ірина ПЕТРЕНКО

РОЛЬ ІСТОРИКА ВІРИ ЖУК (1928-2008) У ДОСЛІДЖЕННІ ЦЕРКВИ ТА РЕЛІГІЇ НА ПОЛТАВЩИНІ

У статті йдеться про вклад відомого історика та краєзнавця Віри Жук у вивчення церкви та релігії на Полтавщині. З'ясовано, що вчена приділяла велику увагу дослідженню історії культових споруд регіону та внеску відомих діячів у розвиток освіти, науки, духовності Полтавщини. Праці вченої сприяють збереженню історичної пам'яті українців та національної ідентичності.

Ключові слова: Віра Жук, церква, релігія, духовенство, історична пам'ять, Полтавщина.

—
Iryna PETRENKO

**A ROLE OF HISTORIAN
VERA ZHUK (1928-2008) IN**

Віра Никанорівна Жук (1928-2008) – відома в Україні та за кордоном вчена-історик, архівіст, фахівець у сфері славістики, зокрема, болгаристики, краєзнавець, глибока знавець джерел, автор багатьох наукових праць.

У науковій спадщині Віри Жук органічно поєдналися досвід архівіста, викладача, вченої-дослідниці та невтомного практика-пропагандиста своїх напрацювань. Віра Жук після полтавських істориків Льва Падалки, Івана Павловського, Миколи Аран-

RESEARCH OF CHURCH AND RELIGION ON POLTAVSCHINI

The article deals about the contribution of the known historian and researcher of a particular region Vera Zhuk to the study of church and religion on Poltavschini. It is found out, that the scientific spared large attention research of history of cult buildings of region and role of the known figures in development of education, science, spirituality of Poltavschini.

Labour scientific instrumental in the maintainance of historical memory of Ukrainians and national identity.

Keywords: Vera Zhuk, church, religion, clergy, historical memory, Poltavschina.

даренка, Василя Бучневича та інших продовжила закладені традиції дослідження історичного краєзнавства Полтавщини. Її ім'я золотими літерами вписано в історичну регіоналістику Полтавщини.

Вчена-дослідниця на багато питань в історії України мала свою точку зору, була глибоко обізнаною в джерелах, в тому числі і іноземного походження, аналізувала їх і неухильно відстоювала свою точку зору, полемізуючи з опонентами.

Певну кількість студій вже було присвячено життєвому і науковому шляху В.Н.Жук. Зокрема, спогади про співпрацю з нею написали відомий вітчизняний вчений П.Т.Тронько [10] та болгарський дослідник Х.Станев [9]. Науково-дослідницькій роботі В.Н.Жук в Державному архіві Полтавської області присвятили свої студії полтавські архівісти Т.П.Пустовіт [8] і М.Чиркова [11]. Історик І.М.Петренко підготувала монографію, де було зроблено спробу підбити підсумки багаторічної пошукової і дослідницької роботи В.Н.Жук [7].

Незважаючи на наявність зазначених досліджень, все ж таки узагальнюючої розвідки про роль Віри Жук у дослідження релігії та церкви на Полтавщині поки що немає. Заповнити цю прогалину і покликана дана стаття.

Метою даної студії є дослідити вклад відомого історика-архівіста Віри Жук (1928-2008) у дослідження становища релігії та церкви на Полтавщині.

Віра Жук може слугувати прикладом незламності духу і життєвої позиції, яка не бажала йти на компроміси, адже на першому плані завжди була наукова істина, вірність якій вона зберегла до кінця життя. Свої глибокі і науково обгрунтовані розвідки вона писала нерідко в складних життєвих і родинних умовах, при відсутності розуміння багатьох оточуючи та зазнаючи переслідувань радянської системи та недоброзичливців. Однак, це її не зламало, а навпаки, спонукало до дії, адже на першому місці завжди була правда, історична об'єктивність,

ретельне опрацювання першоджерел і некон'юнктурні, а чесні, виважені висновки і гіпотези.

Віра Никанорівна успішно працювала в напрямку фундаментального вивчення історії полтавських православних святинь. У період замовчування ролі релігії і Церкви в історії українського народу вона насмілювалася опрацьовувати ті архівні справи, які десятиліття були закритими і знаходилися в лещатах ідеологічних заборон. Вченою було віднайдено і введено в науковий обіг безцінний матеріал про храми Полтавщини, які на початку 1990-х років починали відроджуватися. Віра Никанорівна зустрічалася із старожилами, черницями, священниками, які ділилися багатомірною і пізнавальною інформацією.

В.Н.Жук є автором історичних нарисів про ряд храмів та монастирів Полтави і Полтавщини, які були центрами розвитку духовності, освіти, культури краю. Вчена була віруючою людиною і глибоко переживала трагедії руйнування християнських обителів за радянських часів. Проблеми відродження Церкви, її історії, духовної освіти, внеску священнослужителів у розвиток полтавського краю були предметом її дослідження.

Історії Спаської церкви Полтави В.Н.Жук присвятила наукову розвідку в контексті дослідження Полтавської битви 27 червня 1709 року. Вчена відразу поставила питання: «А де ж поховано воїнів полтавського гарнізону? Про це ніколи і ні де не згадувалося». І, проаналізувавши джерела, дала відповідь на питання, що ховали загиблих полтавців під час облоги міста прямо біля Спаської церкви. Тому Віра Жук пропонувала навколо Спаської церкви відновити металеву огорожу, а біля її стін встановити меморіальний знак, який би нагадував, що там поховано полтавців, які загинули під час облоги Полтави у 1709 році [2].

На початку 1990-х років Віра Никанорівна продовжила досліджувати історію Спаської церкви, зосередила увагу на проблемі – чи була церква приділом та яка її доля? [4].

Монографічні дослідження присвятила Віра Никанорівна двом відомим святиням краю – Полтавському Хрестовоздвиженському та Козельщинському жіночому Різдва Богородиці монастирям (у співавторстві з Г.Д.Сердюком) [3].

У першій книзі В.Н.Жук розповідає про одну з найдавніших пам'яток духовної культури Полтавщини – Полтавський Хрестовоздвиженський монастир, який не лише славиться своїми чудовими архітектурними спорудами, але й протягом тривалого часу, особливо в останній чверті XVIII ст., був

важливим культурноосвітнім центром значного регіону України завдяки перебуванню в ньому та діяльності архієпископів Слов'янських і Херсонських, котрі були видатними церковними діячами та вченими, багато зробили для розвитку освіти краю. В окремих нарисах, уміщених до книги, розповідається про славні й трагічні сторінки в історії обителі, про її руїну в роки гонінь на релігію за радянської влади та відродження вже в часи незалежності України. Йдеться в книзі й про дітище архієпископів Слов'яно-Херсонських вчених-енциклопедистів Євгенія Булгаріса і Никифора Феотокі – Полтавську Слов'янську семінарію, в стінах якої здобували блискучу освіту й гартувалися духовно не лише засновник нової української літератури І.П.Котляревський, але й багато інших духовних, культурних діячів і вчених. Читач знайде тут відомості про тих, хто покоїться в обителі, про храми, що були пов'язані з нею, а також про інші цікаві сторінки з історії краю.

У «Додатках» вміщено деякі публікації або витяги із них про монастир дореволюційних авторів.

Коли Віра Никанорівна приїхала до Полтави, Хрестовоздвиженський монастир був закритим, однак у старих келіях проживало кілька черниць. Вона з ними познайомилася і навідувала цих жінок, які вже були похилого віку. Коли була можливість, вона їм допомагала і підтримувала.

Особливі дружні відносини у Віри Никанорівни склалися з цікавою жінкою – Ніною Миколаївною Жертовською (за паспортом Жартовською) (1908-1991), яка в довоєнні роки була послушницею Ладинського жіночого монастиря. Жінка пережила багато трагічних років, була хірургічною медсестрою на війні в одній із санітарних частин Червоної Армії, потім працювала на полях одного з радгоспів у Середній Азії. Після визволення Полтави від гітлерівців і до закриття Полтавського Хрестовоздвиженського монастиря Ніна Миколаївна була черницею цього монастиря – матір'ю Антонією. Жінка освічена, Н.Жертовська цікавилася історією монастиря, допомагала Вірі Никанорівні зібрати і уточнити багато фактів під час написання історії Полтавського та Козельщинського монастирів.

Н.Жертовська зазнавала гонінь за віру і справи. Матушка Антонія чимало зробила для того, щоб відродити Полтавський Хрестовоздвиженський монастир, «відвоювати» у держави монастирські приміщення. Черниця мала прекрасну бібліотеку, деякі книги з якої подарувала В.Н.Жук. На початку 1990-х років матушка Антонія благословила Віру Никанорівну на написан-

ня ґрунтовної праці про Полтавський Хрестовоздвиженський монастир і просила не забувати про Козельщинський Різдва Богородиці жіночий монастир. Віра Никанорівна сумлінно виконала свої обіцянки і підготувала ґрунтовні монографії про Хрестовоздвиженський і Козельщинський монастирі, які витримали по кілька видань.

У книзі «Перлина Козельщини. Сторінки з історії Козельщинського Різдва Богородиці жіночого монастиря» розповідається про цікаву пам'ятку історії та культури – Різдвяно-Богородицький монастир у селі Козельщині Полтавської губернії (нині селище міського типу Полтавської області). Він був одним із наймолодших серед монастирів Полтавщини, що існували в краї у дореволюційні роки. Приміщення собору вважалося одним з найкращих на Україні і у Росії того часу. Особливо відзначався красою іконостас з білого мармуру та інші його оздобы. Та славився монастир не лише як пам'ятка архітектури і мистецтва початку ХХ століття. У свій час він був значним культурно-освітнім і благодійним центром. Ця його діяльність, як і проведені тут у перші десятиліття ХХ сторіччя значні будівельні роботи, в тому числі спорудження унікального водопроводу, викликають велику цікавість і тепер.

Історія Козельщинського монастиря тісно пов'язана з долею графині Марії Капніст [1]. Дослідити історію цієї жінки Вірі Никанорівні допомогла Ніна Жертовська. Вона листувалася з відомим колись полтавським священиком, автором ряду наукових праць Олександром Введенським. Завдяки збереженому листуванню Вірі Жук вдалося розкрити життєвий шлях Марії Капніст та показати її на сторінках своєї книги «Перлина Козельщини Сторінки з історії Козельщинського Різдва Богородиці жіночого монастиря» [3].

Книги розраховані не лише на віруючих, але й взагалі на широке коло читачів, перш за все молодь, яка повинна свято берегти наші духовні багатства, прилучатися до них, адже вони своєю благодатною силою збагачують людину духовно і фізично.

Козельщинський Різдва Богородиці жіночий монастир пов'язує Віру Жук і Олесь Гончара (1918-1995) – відомого українського письменника. Вчена листувалася з митцем, надсилала йому збірки «Наш рідний край». Особливим приводом для такого спілкування було дослідження з історії монастиря. Віра Никанорівна надсилала Олесю Терентійовичу статті з історії Козельщинського монастиря, підготовлені в співавторстві з Григорієм Сердюком, для опублікування їх у часопису «Вітчиз-

на» [6]. Щоправда, згодом вона від нього отримала відповідь, що «Вітчизна» друкує в основному художні твори, і порадив подати статтю в часопис «Пам'ятки України» [5].

Отже, вчена-дослідниця Віра Жук на багато питань в історії України мала свою точку зору, була глибоко обізнаною в джерелах. Завдяки цьому було введено до наукового обігу документи, пов'язані з історією церкви та релігії на Полтавщині. Такі обставини сприяють збереженню історичної пам'яті українців та національної ідентичності.

1. Жук В. Доля графині Марії Капніст // Приватна справа (м. Полтава). – 1998. – 24 вересня.
2. Жук В.Н. З біографії однієї знаменитості / В. Н. Жук // Людина і світ. – 1989. – №2. – С.18.
3. Жук В.Н. Полтавський Хрестовоздвиженський монастир і пов'язані з ним важливі історичні події. Статті з коментарями та фотоілюстраціями. Видання друге, перероблене і доповнене / В. Н. Жук. – Полтава: ТОВ „АСМІ”, 2007. – 248 с.; Жук В.Н. Перлина Козельщини. Сторінки з історії Козельщинського Різдва Богородиці жіночого монастиря / В. Н. Жук, Г. Д. Сердюк. – Полтава : Поліграфічне підприємство «АСМІ», 2007. – 238 с.
4. Жук В.Н. Чи була Спаська церква приділом та яка її історія ? / В. Н. Жук // Наш рідний край. Сторінки про пам'ятки історії та культури Полтавщини. – Полтава : Друкарня вид-ва «Полтава», 1991. – С. 19-26.
5. Лист Віри Жук до Григорія Сердюка (25 листопада 1990 року) // Особистий архів Г.Д.Сердюка. – Арк.1.
6. Лист Віри Жук до Олеса Гончара (23 жовтня 1990 року) // Особистий архів Г.Д.Сердюка. – Арк.1.
7. Петренко І.М. Історик Віра Жук (1928-2008): життя, віддане науці / І. М. Петренко. – . Київ: МІЛЕНІУМ, 2017. – 516 с.
8. Пустовіт Т.П. До ювілею архівіста / Т.П.Пустовіт // Архівний збірник до 80-річчя Державного архіву Полтавської області. – Полтава : ДАПО, 1998. – С. 315-333.
9. Станев Христо. Братская дружба ни свързва // Очерки за Полтавска област / Христо Станев. – София : Издательство на Отечествен фронт, 1981. – С. 6.
10. Тронько П.Т. Летопись дружбы и братства // Из опыта создания «Истории городов и сел Украинской ССР» в 26-ти т. / П.Т.Тронько. – К. : Наукова думка, 1981. – С. 76.
11. Чиркова М. Жук Віра Никанорівна / М.Чиркова // Українські архівісти: Бібліографічний довідник: у 3-х вип. / Упор. Т.В.Портнова. – К. : Держкомархів, 2002. – Вип. 2: 1940-1960-ті рр. – С. 84-86.

КИЇВСЬКИЙ СОФІЙСЬКИЙ СОБОР ЯК ДОКАЗОВА БАЗА ІСНУВАННЯ БІБЛІОТЕКИ ХІ СТ. ПРИ НЬОМУ ТА КНИЖНОЇ КУЛЬТУРИ КНЯЖОЇ ДОБИ УКРАЇНИ

У статті порушується комплексна проблема всебічного висвітлення культури періоду княжої доби України, достойної оцінки визначної ролі православної церкви в становленні підвалин розвитку книжної та бібліотечної культури цієї епохи; підтвердження доказової бази існування бібліотеки ХІ ст. при Київському Софійському соборі, що відіграє важливу роль для об'єктивної реконструкції історичної реальності, явищ з історії розвитку форм суспільної свідомості, історії давньоруської ідеології, духовної діяльності тогочасного суспільства і є свідченням державності Київської Русі; доказової бази існування

Ключові слова: книжна культура Київської Русі, бібліотека ХІ ст. при Київському Софійському соборі, Ярослав Мудрий.

—
Nataliia SOLONSKA

ST. SOPHIA CATHEDRAL IN KYIV AS THE EVIDENCE OF THE EXISTENCE OF THE LIBRARY OF THE 11TH AT IT AND BOOK CULTURE OF THE UKRAINE OF THE PRINCELY TIME

The article violates the comprehensive issue of comprehensive coverage of the culture of Ukraine of the princely time, the worthy of evaluation of the prominent role of the Orthodox Church in the development of the foundations of book and library culture of this time. The article proves the existence of the

Актуальність даного дослідження визначається тим, що вивчення культури Київської Русі та бібліотеки Київського Софійського собору (Бібліотеки Ярослава Мудрого) має велике значення для історії, духовності, національної культури України.

Мета нашого дослідження – відновлення історичної справедливості; сприяння усвідомленню сучасним загалом, представниками інших країн, у тому числі, й насамперед, зарубіжними ученими, що епоха Київської Русі це – княжа доба України, це – невід'ємна частина української історії, бібліотека ХІ ст. при Київському Софійському соборі, як і Софія Київська, є ознакою державності Київської Русі, а роль «християнської церкви в поширенні книжної культури і освіти в Києві й середньовічній українській державі унікальна» [1, с. 662]; підтвердження доказової бази існування бібліотеки ХІ ст. при Київському Софійському соборі, попри те, що до наших днів дійшли лише поодинокі примірники рукописних книг із її зібрання.

library of the 11th century at St. Sophia Cathedral in Kyiv.

Keywords: *book culture of Kyivan Rus', library of the 11th century at St. Sophia Cathedral in Kyiv, Yaroslav the Wise*

М. С. Грушевський наголошує: «культура XI–XII вв. була українською і відтинати її від пізнішої галицько-волинської і пришивати до «общерус-

ской» або «руської» – це є операція не науковою і науковим інтересам противною» [2, с. 54].

Оскільки «ми є свідками, що російські і советські історики і інші дослідники відірвали від історії України її культурний і політичний розвиток в середньовіччі і прилучили його до російської історії» [1, с. 663], то наші зусилля спрямовані на реалізацію надзвичайно важливого завдання: «об'єктивної реконструкції й інтерпретації історичного процесу Східної Європи в X, XI і пізніших століттях» [1, с. 663].

Сьогодні інтенсивно розвивається вивчення діяльності сучасних бібліотек як соціокультурологічних, інформаційних інститутів. Утім, залишається в стороні підґрунтя, на якому ті постали. Історичний досвід перших бібліотек Київської Русі є унікальним і тому потребує глибокого аналітичного вивчення. Найперша в цьому ряду – бібліотека XI ст. при Київському Софійському соборі [3; 4].

Бібліотека як соціальний інститут – показник висоти амплітуди цивілізаційного розвитку суспільства. Саме завдячуючи цьому утворенню, що відбиває філософію часу і людську думку епох, відомі давні держави, давні культури, їх особливості, оцінено внесок у спільну світову скарбницю знань. Книга, сконцентрована в бібліотеці, була передумовою створення храму. Без неї не могла відбуватися богослужба, яка потребувала певної кількості книг для її ведення, для піснеспіву [5; 6]. Писемність, книжна культура, бібліотека – тріада, нерозривні поняття.

Як наголошує відомий історик з українського зарубіжжя Л. Винар, «вивчення писемної і книжної культури Київської Держави належить до центральних тем історії України» [1, с. 631]. Він же узагальнює: «Поняття писемної і книжної середньовічної культури охоплює винайдення і розповсюдження першої графічної комунікаційної схеми, за допомогою якої передаються і закріплюються історична пам'ять і культурні цінності народу» і відносить до частини книжної культури Київської держави – «юридичні документи, церковну писемність, яка торкалася виготовлення церковної й іншої літератури» [1, с. 633, 640].

Бібліотека – особлива інформаційна та культурологічна система, підсистемою якої є “своєрідна інформаційна система – рукописна книга” [7].

Писемно-книжна культура Київської Русі розвивалася при соборах, церквах, монастирях [8]. Книги були на території Давньоруської держави ще з 944 р., оскільки в русько-грецькому договорі є згадка про церкву св. Іллі в Києві [1, с. 641, 642]. А на думку М. Ю. Брайчевського, – приблизно від 860 р. і подальший розвиток давньоруської книжності здійснювався в рамках християнської ідеології [9, с. 227].

Ми розглядаємо бібліотеку XI ст. при Київському Софійському соборі як поліфункціональну структуру, як систему, з погляду цілеспрямованої взаємодії об’єктів (книгосховище, книжний склад, скрипторій, коло книжників-перекладачів-філософів; архів, княжа канцелярія; нижча школа). Пропонуємо такі два типи моделей: 1) за змістом; 2) за характером призначення і виконання функцій. Причому модель (1) може екстраполюватися на будь-яку соборну чи монастирську, приватну, родову бібліотеку не тільки середньовіччя, а й наступних епох і має теоретичне та практичне значення для вивчення фондів такого типу бібліотек, тобто, бібліотек багатофункціональних.

Бібліотека – система, елементами (позиціями) якої є розподілені в часі феномени (позиції), що можна відбити на часовій вісі множиною точок. Системотвірні елементи бібліотеки, трансформуючи на неї теорію А. І. Болдирева стосовно просторових біологічних систем, це – мінімальні елементи системи, що мають системні якості [10].

Існування бібліотеки Ярослава Мудрого не піддавали сумніву сотні поважних учених різних поколінь і з різних країн: Д. І. Абрамович, О. С. Архангельський, митр. Э. Болховитинов, М. Ю. Брайчевський, Б. Д. Греков, М. С. Грушевський, Л. Винар, М. В. Геппнер, Я. Р. Дашкевич, Л. П. Жуковська, Я. П. Запаско, В. С. Іконников, Д. С. Лихачов, К. Т. Нікольський, І. Огієнко (митр. Іларіон), О. Повстенко, О. Прицак, Б. П. Сапунов, В. М. Татіщев, М. М. Тихомиров, П. П. Толочко, Д. І. Чижевський, В. Л. Янін та багато ін. Видатний український учений М.С.Грушевський наголошував на необхідності теоретичної реконструкції цієї бібліотеки ще до початку сталінських репресій [11].

Наша теорія ґрунтується на методології альтернативної історії, нині вельми поширеної в науковому світі. Як і Л. Винар, ми відкидаємо «тенденційні і фальшиві концепції і гіпотези в ССРСР і на Заході, які дуже часто розглядають історію

середньовічної України як інтегральну частину російського історичного процесу в середньовіччі» [1, с. 631]; підтримуємо наукову позицію М. С. Грушевського, «який на основі глибинної аналізи джерел до історії Київської Русі стверджував, що «культура XI–XII вв. була українською. Відтинати її від пізнішої галицько-волинської, а пришивати її під назвою «общеруської» знов таки до «русської» – великоруської, це завжди останеться операцією не науковою і науковим інтересам противною» [1, с. 632].

Реконструюючи історичну подію, ми не “відтворюємо” саму цю подію, а виробляємо її модель. Це стосується і часу заснування бібліотеки. Ми не відтворюємо цю подію, а створюємо її модель. Вона “фіксує знання про реальність конкретної події у формі “наукового історичного факту” (факту–знання), що є результатом аналізу історичних джерел і являє собою певною мірою адекватну історичним подіям реконструкцію минулого, створювану в свідомості історика.

Стаття “Повісті временних літ” 1037 року – тільки модель події. Час, коли літописець її закарбував. Як джерельна інформація, дана стаття ПВЛ є повідомленням про завершення будівництва собору. Втім, не виключено, що як науковий факт, попри й численні суперечки і незавершення їх, усе-таки ще здатний “до збагачення в процесі історичного пізнання” [12, с. 130]. Це – питання, що продовжує вивчатися та переосмислюватися в науці. Однак то є темою інших досліджень і ми не спинятимемося на цій проблемі.

Зосередимо увагу на тому, що до того, як великий князь «заповнив клети» книгами зі свого власного зібрання, у храмі вже була бібліотека. Вона перебирає на себе роль державної бібліотеки Київської Русі від часу події передачі книг, від моменту добродійних дій сюзерена Т. В. Горбаченко [13].

Отже, від моменту меценатського кроку Ярослава Мудрого більш об'єктивною і точною буде назва бібліотека XI ст. при Київському Софійському соборі. Хоча, вважаємо: не треба руйнувати загальноприйнятої і загальновідомої, прийнятої в оточуючому світі назви – бібліотека Ярослава Мудрого. Вона пройшла по тисячах наукових і популярних праць. Утім, ученими пропонуються й інші назви, що мають право на існування.

Підсумуємо джерельну базу дослідження і наведемо власні висновки. Свідченням існування перших давньоруських бібліотек, і при Десятинній церкві, і при Софійському соборі та ін-

ших сакральних структурах, на нашу думку, є літописна стаття про хрещення Київської Русі 988 р.

У соборі була різниця (дияконниця – тобто, захристіє). У ній зберігалися церковне начиння, одяг священника, який той одягав на час богослужіння; книги для відправи (частина бібліотеки) [14]. До речі, Євхаристія – мозаїка центральної апсиди Софійського собору, – також є прямим свідченням функціонування православного храму, а отже – й бібліотеки [15].

Служба в соборі не могла проводитися без відповідної літератури, що являла собою основу, ядро його книжного зібрання. Відсутність книгозбірні при православному храмі суперечить богослужбовій практиці. Отже, бібліотеки при ньому не могла не бути. І поодинокі примірники книг, які дійшли до нас від тих часів, тільки ще раз підтверджують її існування.

Бібліотека (книгозбірня) закладалася в структуру собору, в його, так би мовити, організм. Звернемося до богослужіння в православному храмі та необхідністю його забезпечення спеціальною літературою і дозволимо собі нагадати відомі факти. Згідно з 19-м правилом Шостого Вселенського собору в церквах мали читатися повчальні твори отців церкви. Студійський та Єрусалимський устами перераховують книги й статті, що було необхідно виголошувати у ході служби [16]. Під час Малого входу (вхід священослужителів із Євангелієм на проповідь), під час літургії не тільки звеличується Боже слово, а й віддається шана святій книзі. [До літургії, зокрема, включено і «Молитву» давньоруського письменника княжої доби України митрополита Іларіона]. Перед літургією відбувається читання священних книг, священодійства, що готують християнина до головної служби – Божественної літургії (обідні). Літургія, що займає провідне місце у благовіствуванні, підтверджує культове призначення книги, наявність зібрання книг (бібліотеки) при Київському Софійському соборі [15].

Літургія (грец. λειτουργία – «служіння», «загальна справа») – головне християнське богослужіння в давніх церквах, під час якого здійснюється таїнство Євхаристії (подяки), займає перше місце серед церковних служб і є спільним служінням. Літургії завдячуємо привнесенню в Київську Русь книжної культури, книжної науки, переписуванню, поширенню читання, закладенню бібліотек, створенню шкіл.

Так, наприклад, «фрагменти найдавнішого перекладу літургії Іоана Златоуста збереглися в Синайських глаголических листках XI ст., пізніший переклад X ст., преславський, пред-

ставлено в російських (йдеться про давньоруські. – Н. С.) пергаменних службениках XIII–XIV ст., переклади періоду відновлення слов'янської писемності після візантійського завоювання відбито в трьох південнослов'янських службениках кінця XIII – кінця XIV ст.» [17].

Богослужіння нерозривно пов'язане з давньоруською співоchoю традицією. Її представляють рукописні джерела, тобто, богослужбні книги. В них гімнографічні тексти супроводжуються нотацією. Піснospіви для всього церковного року сконцентровано в Октоїхах, Стихіраях, Кондакарах, Мінеях, Тріодях. При чому: кожний рукопис слов'янських Кондакарей XI–XIII ст. має неповторний набір піснospівів та літургійних пам'ятей. Давньоруські гімнографічні тексти підтверджують існування бібліотеки XI ст. при Київському Софійському соборі. Вони, як і євангелія, посідають важливе місце серед джерел з історії давньоруської та церковнослов'янської мов. Сучасні дослідники реконструюють початковий вигляд найдавніших слов'янських гімнографічних творів, продовжують виявляти «грецькі джерела ряду тропарей, а також метричні, лексичні і тематичні сходження між службою Кирилу та деякими грецькими службами, а також джерела стихір Борису і Глібу» [18]. Давні церковнослов'янські тексти потребують ще ретельного вивчення. Так, вимагає вирішення проблема порядку слів і характеру рефенціальних зв'язків тощо. Залишається одним із завдань палеославістики – всебічне дослідження давньослов'янських рукописних книг. Зокрема, четі тексти і т. д. Слов'янські кондакарі також містять відмінні риси найдавніших псалтиконів. Вони «відбивають один із етапів еволюції даного типу книги, прямий візантійський прототип якого не зберігся» [19]. за М. Мурьяновим, до нашого часу дійшло близько 700 гімнографічних творів.

Є. М. Верещагін наголошує, 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]» [20].

Книжна культура Київської Русі починалася з богослужбової літератури. Це – підґрунтя цієї культури. Всі богослужбові книги мають власну історію, долю, розвиток, алгоритм наукового дослідження, бібліографію тощо.

Фонд будь-якої бібліотеки моделює культуру своєї епохи. Він має, моделюючий потенціал. При чому, моделюється тіль-

ки культура сучасна, навколишнє середовище, і не тільки те, що створюється, а й те, що становить інтерес для сучасного суспільства. Бібліотечний фонд соборної бібліотеки – модель книжної культури Київської Русі. Це – фонд документів, що складався з історичних джерел книжкового типу та історичних джерел архівного типу.

Євангеліє-апракос у Давній Русі певною мірою замінювало собою приватну, а й той церковну, бібліотеку, покажчики в євангеліях слугували каталогами, тобто, такий каталог – певним чином можна розглядати як модель ядра фонду давньоруської бібліотеки. Під бібліографічною моделлю ядра її фонду ми розуміємо перелік книг, наявність яких була обов'язкова в соборних та монастирських бібліотеках.

Книга – матеріальний документ, архівна одиниця (лист, грамота, акт тощо), а документ (книга, архівний документ, звисла печатка, грошові знаки) – це матеріальна модель інтелектуального рівня суспільства, свідомості, певною мірою світогляду, світосприйняття, філософії власної і водночас філософії суспільства, рівня розвитку його самого. Документ (книга) при цьому відбиває духовний, культурний, економічний, політичний, освітній рівень розвитку суспільства та держави [21].

Ми вважаємо, належить ставити питання не про кількість книг у фонді, а про кількість одиниць збереження і за одиницю збереження фонду киево-руської бібліотеки прийняти *слово*.

Коли окремі відомості про документ переносяться в переліки про них, то це є засіб побудови субстанціональної моделі. Кожний із бібліографічних описів можна розглядати як модель документу, що зберігався в бібліотеці XI ст. Каталог (інвентарна книга) виконуватиме роль субстанціональної моделі. Пізніше цю роль у бібліотеках-наступницях перебрали на себе читацькі каталоги.

У Київській Русі була відома інвентарна форма обліку. Це підтверджує „Изборник Святослава” 1073 року, де відображено, на нашу думку, інвентарну модель фонду (належить до субстанціональних) бібліотеки XI ст при Київському Софійському соборі. Цей факт взагалі є вирішальним і визначальним у проблемі щодо існування бібліотеки XI ст. в Києві, оскільки про наявність бібліотечного фонду як організованого зібрання можна судити тільки тоді, коли документи, які знаходяться в його складі, одержують інвентарні номери чи якісь інші відзначення, що дають право відносити ці документи до тієї чи іншої бібліотеки, в даному разі – Софійської.

Ієрархія статей „Изборника” 1073 р., ми вважаємо, є, свого роду, описом каталогу бібліотеки XI ст., а „Изборник Святослава” 1073 року – це, в певному смислі, відбиття моделі фонду, оскільки субстанціональна модель оригіналу зберігає його структуру [22].

„Изборник Святослава” 1073 р., де авторами використано уривки з творів стародавніх авторів та отців церкви, є, свого роду, бібліографічною моделлю каталогу фонду бібліотеки при Київському Софійському соборі. Нами було запропоновано такі її моделі: 1) за змістом; 2) за характером призначення і виконання функцій. Модель (1) може екстраполюватися на будь-яку соборну чи монастирську, приватну, родову бібліотеку не тільки середньовіччя, а й наступних епох і має теоретичне та практичне значення для вивчення фондів такого типу бібліотек, тобто, бібліотек поліфункціональних.

Роль своєрідної інвентарно-каталожної книги архіву бібліотеки XI ст., з нашої точки зору, відіграє “Повість временних літ”.

Бібліотека XI ст. при Київському Софійському соборі – унікальний історичний об’єкт для відтворення картини знань про минуле, джерело системного пізнання епохи; книгосховищне утворення, яке відіграло роль бібліотеки; це – писемно-речове історичне джерело. Концепція цього соціального інституту є державницькою.

Зріз епохи Київської Русі через призму конфігурації і динаміки бібліотечно-книжного процесу це – формалізація досліджуваної системи, процесу чи явища; один із історичних образів минулого. Ми одержуємо нове знання про бібліотеку XI ст., яке дає змогу створювати нове знання про майбутнє. Відновлене знання є фактично новим знанням.

Висновки: Ми застосували ретроспективний метод, тобто, вивчили історичне явище в зворотньому дійсному розвитку подій порядку, – від пізніших явищ до більш ранніх; простежили еволюцію явища (бібліотека), що вивчається, встановили його природу.

Підтвердили висновки багатьох учених, що Софія Київська є символом державності княжої України. Свідченням цього, на нашу думку, є й бібліотека XI ст. при Київському Софійському соборі. Доведено, що історія киево-руських бібліотек у контексті історії бібліотечної та книжної справи України відіграє особливо важливу роль, оскільки є фундаментальною основою подальшого розвитку цих галузей та складових культури в Україні; має важливе для правильної та об’єктивної реконструкції історичної реальності.

Отже, заперечення існування бібліотеки XI ст. при Київському Софійському соборі – науково необ'єктивне, не відповідає історичній істині, літописним свідченням про заснування храму, відкидає факт хрещення Київської Русі в 988 р. і суперечить самій природі християнської православної віри.

1. Винар Л. Р. Християнізація України і розвиток писемності, культури й освіти в Києві в X і XI століттях (вибрані питання і гіпотези) / Л. Р. Винар, Кент (ЗДА) // Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення (sic. –!) Русі-України : зб. пр. Ювіл. конгресу. – Мюнхен, 1988 ; 1989. – С. 630–678.
2. Грушевський М. Історія української літератури. Т. 5 : друга половина / М. Грушевський ; УАН. – [Б. м.] : Держвидав України, [б. р.]. – 515 с.
3. Wynar L. The First Library in Medieval Ukraine / L. Wynar // The Ukrainian Quarterly : a journal of Ukrainian and international affairs. – New York. – 1974. – Vol. 30, №4. – P. 379–387.
4. Солонська Н. Г. Бібліотека Ярослава Мудрого (спроба реконструкції) / Н. Г. Солонська // Збірник на резимеа. Т. 2 : Книжечност, култура, фолклор, историја на славистика : тематски блокови / 14 Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008. – Скопје : Македонски славистички комитет, 2008. – С. 222.
5. Певницкий В. К истории древней христианской проповеди / В. Певницкий // Тр. КДА. – 1890. – №7. – С. 335–374. – (Библейско-богослов. коллекция. Гомилет. сер.).
6. 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.
7. Дубровіна Л. А. Кодикологія та кодикографія української рукописної книги / Л. А. Дубровіна ; відп. ред. О. С. Онищенко ; АН України ; Ін-т рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського ; Ін-т укр. археогр. – Київ, 1992. – 262 с.
8. Солонська Н. Г. Бібліотека Ярослава Мудрого як артефакт збереження та використання документальної пам'яті християнства / Н. Г. Солонська // Вісн. Кн. Палати. – 2008. – №11.
9. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства / М. Ю. Брайчевський. – Київ : Наук. думка, 1989. – 296 с.
10. http://www.bolgachev.com/novations_book/231-235/
11. Грушевський М. С. Три академії / М. С. Грушевський // Укр. історик. – 1983. – №2–4 (78–80). Рік 20. – С. 132–135.
12. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования / И. Д. Ковальченко АН СССР ; Отд-ние истории. – Москва : Наука, 1987. – 439 с.
13. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України : релігієзнавчо-філос. аспект / Т. Г. Горбаченко. – Київ : Вид. дім „Академія”, 2001. – 270 с.
14. Бондар С. В. Православний храм і церковне начиння як джерело для реконструкції філософсько-історичних уявлень Давньої Русі / С. В. Бондар // Історія релігій в Україні : наук. щорічник. – 2006. – Кн. 2. – Львів : Логос, 2006. – С. 33–42.
15. Солонская Н. Г. Летописная статья о крещении Киевской Руси 988 г. как свидетельство возникновения древнерусских библиотек / Н. Г. Солонская // Религия и общество – 10 : сб. науч. ст. – Могилев, 2016. – С. 251–253.
16. Уханова Е. В. Древнейшая русская редакция Студийского устава : происхождение и особенности богослужения по Типографскому списку /

- Е. В. Уханова // Типографский Устав : Устав с кондакарем конца XI – начала XII века : в 3 т. / под ред. Б. А. Успенского. – Москва, 2006. – С. 239–253.
17. Афанасьева Т. И. Литургия Иоанна Златоустого в средневековой славянской письменности // Меѓународен славистички конгрес на (14 ; 2008 ; Охрид) : зборник на резимеа, Т. 1. Лингвистика / Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008. – Скопје, 2008. – С. 143.
 18. Крысько В. Б. Ранние славянские гимнографические тексты: источники и реконструкции // Меѓународен славистички конгрес на (14 ; 2008 ; Охрид) : зборник на резимеа, Т. 1. Лингвистика / Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008. – Скопје, 2008. – С. 162
 19. Grinchenko O. Роль византийских псалтиконов и асматиконов в формировании славянских кондакарей // XV Міжнародны з`езд славистаў = XV Международный съезд славистов = XV International Congress of Slavists (Мінск, Беларусь, 20–27 жніўня 2013 г.) : тэзісі дакладаў : у 2 т. Т. 2. Літэрагузнаўства. Культуралогія. Фалькларістыка. – Мінск, 2013. – С. 38
 20. Верещагин Е. М. Два дискуссионных принципа издания древнейших славянских переводных гимнографических памятников // Меѓународен славистички конгрес на (14 ; 2008 ; Охрид) : зборник на резимеа, Т. 1. Лингвистика / Е. М. Верещагин ; Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008. – Скопје, 2008. – С. 148–149.
 21. Солонська Н. Давньоруська бібліотека як поліфункціональна система та як утворення в системі культури Київської Русі / Н. Г. Солонська // Культура народів Причорномор'я. – 2005. – №60, Т. 1. – С. 9–20.
 22. Солонська Н. Г. Збірник Святослава 1073 року як джерело для вивчення та реконструкції фонду бібліотеки Ярослава Мудрого (до 930-річчя від часу створення) / Н. Г. Солонська // Вісн. Кн. Палати. – 2003. – № 7. – С. 37–40; № 8. – С. 30–33 (прод.)

**ПРАВОСЛАВНІ СТАРОЖИТНОСТІ
У ФОНДОВОМУ ЗІБРАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО
ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО
ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»**

У статті розглядаються особливості знаходження та збереження християнських сакральних предметів групи «Т» XIX – поч. XX ст. із фондowego зібрання Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

Ключові слова: *релігія, християнство, церква, сакральність, церковна служба, одяг, вишивка, композиція, декор, старожитності.*

—
Liudmyla SHKIRA

**ORTHODOX SACRAL
OBJECTS IN FUND
COLLECTION OF
NATIONAL HISTORICAL
AND ETHNOGRAPHIC
PARK “PEREYASLAV”**

The features of being and maintenance of the christian sacral articles of group “T” XIX – XX of century from fund collection of National Historical and Ethnographic Park “Pereyaslav”.

Keywords: *religion, christianity, church, sacralness, divine worship, clothing, embroidery, composition, decor, sacral objects.*

У сучасному українському суспільстві існує тенденція зростання інтересу до Українського православ'я, дослідження православних старожитностей, сакральних предметів віруючих, символів, атрибутів, способів прославляння Бога. Православна християнська віра на протязі тисячоліть має свої особливості. Головні православні догмати пов'язані з вшануванням Бога-Сина Ісуса Христа. Найважливішим є догмат Боговтілення, згідно з яким, Ісус Христос вказує людям правильний шлях, який несе спасіння. Православні вірять, що своїм воскресінням Ісус звільнив людство від первородного гріха, надавши можливість розраховуватися лише за свої гріхи.

Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав»), зберігає велику кількість сакральних християнських пам'яток. Переяс-

лавщина з давніх давен була одним з визначних православних центрів України. На її теренах розміщуються православні святині, що мають не тільки матеріальний вимір, але і пов'язані з українською духовністю. У XX ст., за тоталітарної доби та руйнівних воєн, православна християнська віра пережила декілька

етапів руйнувань та занепаду, проте завдяки віруючим зберегла свою сутність і продовжує розвиватися на початку XXI ст. Саме тому, актуальність дослідження православних старожитностей, які попри катаклізми дійшли до нашого часу, чи хоча б їх невеликої збереженої частини, допоможе у встановленні історичної правди та пізнанні українцями свого минулого.

Бережно збирав старожитності, оберігав та досліджував патріарх музейної справи України – Михайло Іванович Сікорський (1923-2011), разом зі своїми однодумцями, працівниками НІЕЗ «Переяслав». У фондах Заповідника зберігається велика кількість народних ікон Середньої Наддніпрянщини, церковних стародруків, предметів церковного побуту. Окремо виділений фонд, до якого в різні часи надходили сакральні християнські старожитності. У жовтні 1964 року в окрему групу виділено предмети, що виготовлялися з тканин – («Т»): оксамит, ситець, полотно, парча, вовна, більшість предметів даної групи виготовлялися майстрами власноруч, тобто були домашнього виробництва, або виготовлялася в невеликих артілях.

Історії досліджень сакральних християнських предметів сягають давнини, проте дослідження православних старожитностей групи «Т» фондової колекції НІЕЗ «Переяслав» ще не проводилися, відповідно аналізу художніх особливостей, різноманіття функцій, і, відповідно використання різних матеріалів, технік виконання, художніх рішень. Саме в цьому і проявляється новизна дослідження.

Мета даного дослідження полягає у розкритті регіональних особливостей християнських сакральних предметів XIX- поч. XX ст, з фондової колекції НІЕЗ «Переяслав» у контексті етнічної специфіки української православної віри.

Грунтовне вивчення окремих сакральних предметів XIX – поч. XX ст., зокрема, відповідних музейних колекцій, є важливим та актуальним, оскільки вирішує завдання привернення уваги до православної культури, духовності та традицій українського народу, а також популяризації музейних зібрань.

Локальну своєрідність традиційних релігійних предметів XIX – поч. XX ст. створювали матеріал, розмір, техніка виготовлення, орнаментация і колорит. Виготовляли сакральні предмети для віруючих із оксамиту, шовку, парчі, атласу, бавовняних тканин, сатину, використовували золотошитво, сухозлотицю, парчову стрічку, бахрому, парчеву тасьму, гарус, бісер, аплікацію, сухозлот, користувалися техніками ручного шитва, вишивки, гаптування, художньої гладі, хресту.

У фондівій колекції НІЕЗ «Переяслав» знаходиться близько 60 православних старожитностей, пов'язаних із християнськими таїнствами, що почали надходити з кінця 60-х років ХХ ст. В радянські часи релігійна тематика заборонялася, вважалася пережитком минулого, тож хоча б невелика кількість уцілілих предметів кін. ХІХ – поч. ХХ ст., зібраних в зоні Середньої Наддніпряниці, дозволяє на поч. ХХІ ст. представляти їх в експозиціях НІЕЗ «Переяслав».

Більшість предметів було виявлено під час експедицій до культових споруд – церков, дзвіниць, що на той час використовувалися не за призначенням, а то і просто були у жахливому стані. Нажаль, музейними працівниками не велися записи: хто передавав та кому належали речі, пов'язні з християнськими таїнствами, проте опис стану речей говорить про їх тривале використання, зношеність та не експозиційний вигляд.

У фондах НІЕЗ «Переяслав» зберігається багато православних старожитностей, що були зібрані удругій половині ХХ ст. музейними працівниками та потрапили до фондів Заповідника. Зокрема, це Плащаниці – тканини великого розміру із зображенням тіла Ісуса Христа. У центральній частині композиції Плащаниці Ісуса Христа, як правило, розташована ікона «Покладення до гробу», яка описує сцену погребіння Ісуса Христа. По периметру зазвичай робиться напис золотошитвом. Текст на сакральному предметі є частиною тропаря Іосипу Аримафейському. Плащаниця освячувалася разом з храмом та зберігалася у вівтарі довічно. В страстну п'ятницю замовкають дзвони у церквах, головним християнським обрядом цього дня є винесення Плащаниці: іде тричі обхід довкола церкви з Плащаницею. Після обходу Плащаницю кладуть на спеціально підготовлений стіл посередині церкви, віруючі приступають до Плащаниці. Вивчення та дослідження Плащаниць дає відомості по іконографічній та художній особливості тієї епохи, відомості про православні святині ХІХ – ХХ ст.

Ми хочемо звернути увагу на найцікавіші зразки православних старожитностей, зокрема це Плащаниця (інв. № Т-3163), надійшла до заповідника 19.01. 1976р., була виявлена в с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської обл., описана завідуючою фондами Юзвіковою Оленою Іванівною. Церкву в с. Антипівка Золотоніського р-ну було збудовано в кінці ХІХ ст., храм освячений на честь Святої Парасковії, та музейна документація допускає невірності. У книзі надходжень зроблено записи, що речі надійшли з церкви І. Богослова: «Плащаниця з бузкового

оксамиту, оторочена сухозлотицею. По краях нашито («випукла гладь») – гілка винограду з гілкою дубу з жолудями, що переплітаються. Вище напис: «Благоверный Иосиф с древа снял пречистое тело Твое плащаницею чистою обвив и вонями во гробе новое покрыв положил», зверху обрамлений в'юнчиком з листочків. В центрі – Ісус Христос в гробу, над ним чотири жінки і два чоловіки. Всі образи намальовані олійними фарбами, а одяг зашитий золотими і срібними нитками (у вигляді випуклої аплікації). По краях – чотири Євангелісти. Церква Івана Богослова с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкащина. II пол. XIX ст. Оксамит, полотно, металеві нитки, ручна вишивка, гаптування, 124x76 см. Оксамит вицвів, витерся, вишивка місцями розплуталася, обірвалася, торочки обірвані» [6].

Другий предмет, Плащаниця (інв. № Т-3164), надійшла до заповідника того ж 19.01.1976р. із с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської обл, датується теж II половиною XIX ст. та була описана Юзвіковою О.І.: «З коричневого оксамиту, оторочена сухозлотицею. В центрі – аплікація – зображення Ісуса Христа, лежачого, з закритими очима (тіло мальоване олійними фарбами, зовнішня лінія обведена срібною смугою, круг голови – зубчастий німб, зашитий золотими нитками і камінці: зеленого та ін. кольорів, але збереглися тільки місця кріплення (ямки від них) та металеві бляшки. Навколо Ісуса Христа, в кути, срібні зірочки, напис ИС ХС, по кутах – чотири ангели. По краю плащаниці напис: «Благоверный Иосифъ съ древа снемъ пречистое тьло Твое плащаницею чистою обвив и вонями во гробъ новья покровъ положил». Плащаницю клали на гроб Хрестовий при виносі його у Велику п'ятницю (Пасху) II пол. XIX ст. 169x90 см., Золотоніський р-н Черкаська обл.» [6]. При науковій обробці експонату у Книзі надходжень допущено помилку, записано «Полтавська обл.», тоді як експонат виявлений у Золотоніському районі Черкаської обл.

Третій предмет, Плащаниця (інв. № Т-9075), надійшла до фондів заповідника 20.12.1991р. і була описана науковим співробітником фондового відділу Пільх Іриною Віталівною: «Плащаниця – прямокутне полотнище із оксамитової тканини бурякового кольору, на коричневій бавовняній підкладці. Обшита сріблястою стрічкою з торочками. В центрі – аплікація з зображенням тіла Ісуса Христа. Навколо голови Ісуса – золотистий німб. Паралельно до країв зображення Ісуса, обрамлене вузькою зубчастою парчевою стрічкою. По кутах виділеного прямокутника зображення чотирьох ангелів (аплікація). По

обидві сторони від зображення Ісуса напис: «ИИС ХС» Паралельно краям напис: «с древа снемъ пречистое тьло Твое плащаницею чистою иобвивъ и вониями во гробъ новъ покривъ положи благообразный Иисус». Оксамит, фарби, парчова стрічка, бавовняна тканина, сухозлотиця, синелька. 124x82 см. Зберігалася у Якименко Оксани Марківни с. Воскресінському Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Передав Якименко Григорій Митрофанович, житель с. Пологи-Чобітьки Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл.» [7].

Одним з цікавих предметів православних старожитностей є покривала для церковного посуду під час причастя, які називалися «воздушки», «воздухи» тощо[1]. Воздух – покривало на святі дари, тобто для церковного посуду з причастям: здавна піднесення священником воздуху, тобто відкривання святих дарів, служило початком найважливішої частини служби Божої, так званої евхаристійної молитви [2].

У фондах НІЕЗ «Переяслав» зберігаються близько двадцяти таких предметів, що датуються поч. ХІХ – поч. ХХ ст. Більшість з них потрапили до Заповідника у 1971 році, під час етнографічної експедиції в с. Глузьке Макарівського р-ну Київської обл., коли музейниками було виявлено вісім одиниць воздухів [4].

Найкращими зразками таких воздухів є наступні предмети музейного значення фондової колекції НІЕЗ «Переяслав»: Воздушок (інв. № Т-1944 від 02. 01. 1972р.) атласний, у вигляді хреста, вишитий тамбурним швом жовтими, зеленими, рожевими, бордовими та голубими шовковими нитками: посередині – хрест, на кінцях (хреста-воздушка) – гілочки з листям і великими квітками, ближче до середини – 10 пелюсткова квітка, в центрі якої лики святих. Підкладка з рожевого ситцю. Використовувалася для накривання чаші під час причастя. Обшита срібною бахромою. ХІХ ст., атлас, ситець, шовк, машинна вишивка, тамбурний шов. 47x47 см., на згинах атлас поділився, лики святих відсутні, підкладка у плямах, забруднена. с. Глузьке Макарівський р-н, Київська обл., церква [4].

Воздушок (Інв. № Т-1945 від 02. 01. 1972р.) атласний, зеленого кольору, з рослинно-квітковим орнаментом, зроблений у вигляді хреста. В центрі нашитий хрест кількома шарами з фольгової стружки. Краї обшиті золотою бахромою. Підкладка з зеленого ситцю. Використовувалася для накривання чаші для причастя. ХІХ ст. атлас, бахрома, фольга, шиття. 44x40 см, бахрома пообривалася, підкладка забруднена. с. Глузьке Макарівський р-н Київська обл., церква [4].

Воздушок (Інв. № Т-1948 від 02. 01. 1972р.) оксамитовий, темно-бурякового кольору, у вигляді хреста, обшитий сріблястою бахромою, розшитий срібними і золотими нитками квітковий орнамент, в середині квіток нашиті червоні скляні бусинки, вишивка прикрашена нашитими срібними кружечками. Підкладка з червоного шовку, ХІХ ст., оксамит, шовк, срібні і золоті нитки, вишивка, 46x40 см., оксамт вицвів і витерся, бахрома сплуталась, на одному кінці хреста пошкоджена підкладка. С. Глузьке Макарівський р-н Київська обл. [4].

Воздушок (Інв. № Т- 1951 від 02. 01. 1972р.) атласний, темно-червоний, прямокутної форми, обшитий сріблястою бахромою, посередині нашитий хрест з картону, обшитого золотими нитками. Підкладка з червоного ситцю, зшита. Поч. ХХ ст. 67x50 см. с. Глузьке Макарівський р-н Київська обл. [4]

Велика кількість сакральних предметів надійшла у грудні 1972 року після експедиції в с. Батьки Золотоніського р-ну Черкаської обл., з не діючого храму. Музейні працівники зібрали такі православні старожитності: покривала для церковного посуду з причастям, що служили початком найважливішої частини служби Божої, так званої євхаристійної молитви та елементи одягу священників. В документації допускаються розбіжності – храм в честь І. Богослова та Різдва Богородиці с. Батьки Золотоніського р-ну Черкаської обл. Тканих предметів у фондовому зібранні НІЕЗ «Переяслав», на жаль, небагато, але вони незмінно привертають увагу соковитими кольорами та вдалим композиційними вирішеннями [5].

Зокрема це: покривало (Інв. № Т- 2140) для церковної чаші з жовтого простого рипсу, квадратне, обшите парчевою золотистою смужкою, вишите різнокольоровим гарусом, широка смуга вишивки по краю – троянди, анютині глазки (бузкові) незабудки сині, гілочки і зелені листочки. Узор від центру відділений бузковою «кривулькою», в центрі – хрест із фольги. Середина ХІХ ст. рипс, гарус, вишивка. хрест обірвався, матерія ветха, кольори зблякли. с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. Одяг священника для сучасних нечастих гостей храму – річ незрозуміла і загадкова. Різноманітність кольорів та елементів вбрання духовних пастирів несе певне смислове навантаження [5].

Також є цікавим православним предметом дарохранительниця (Інв. № Т-2141), крман з бордового оксамиту, вишитий бісером із парчевими нитками: дві гілки з білими квітками, голубими і білими пуп'янками, сребристими гілочками, внизу – бант, в центрі – хрест, вишитий парчовими сребреними нитками на

покришці сребриста гілочка з пуп'янками з голубими тичинками. Карман вішався через плече на білому шовковому шнурію Поч. XIX ст. оксамит, парчева нитка, бісер, ручна вишивка. 18x14,5 см. с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. [5].

У фондovій колекції НІЕЗ «Переяслав» зберігаються деталі сакрального одягу православних священнослужителів, що мав велике значення при проведенні богослужінь. Священик для служби одягав підрясник, підризник, епитрахиль, пояс, поручі і фелонь (ризу). У суботу та неділю службу проводили у золотисто-білому облаченні, а от з понеділка до п'ятниці – у сіро-білому.

Підрясник зазвичай шили чорного кольору, проте були можливі й інші варіанти темних відтінків – темно-зелений, сірий тощо. Він мав форму халата й використовувався не лише під час богослужінь, а й для побуту. На підрясник священик одягав рясу, яка зовні від підрясника відрізнялася лише широкими рукавами.

Проте для літургії священик мав одягати підризник – довгий одяг без розрізу спереду і ззаду, з отвором для голови. Виготовлявся з тонкої білої тканини, рукави у нього вузькі, з шнурками на краях, якими закріплювалися на зап'ястях. Білий колір підризника нагадує священникові, що він повинен завжди мати чисту душу і вести непорочне життя [8].

Невід'ємний елемент облачення священика – епитрахиль. Це – довга широка стрічка, вишита хрестами, яку перекидають через шию. Вона складена удвоє і спереду спускається вниз двома скріпленими між собою кінцями. До речі, диякон має схожу деталь одягу, але вона не роздвоюється і має назву – ораp. Епитрахиль знаменує особливу – подвійну, порівняно із дияконом, благодать, яка подається священникові для здійснення таїнств. Без епитрахилі священик не може здійснювати жодної служби. На руках у священика під час служби повинні бути поручі. Так називаються вузькі нарукавники, які стягуються шнурками. Поручі нагадують священнослужителям, що вони, здійснюючи таїнства чи беручи участь у здійсненні таїнств віри Христової, виконують це не власними силами, а силою і благодаттю Божою. Поручі також символізують мотузки на руках Спасителя під час Його страждань. Пояс одягається поверх епитрахилі та підризника і знаменує готовність служити Господу. Пояс нагадує і той рушник, яким підперезався Ісус при омовінні ніг ученикам на Тайній вечері [8].

Риза, або фелонь, одягається священиком поверх іншого одягу. Це – довга накидка без рукавів, з отвором для голови зверху і з великим вирізом попереду для вільних дій руками.

За православними канонами вважається, що риза має нагадувати священикам про одягу правди, в яку вони повинні бути одягнутими як служителі Христові. Поверх ризи на грудях у священика є наперсний хрест [8].

За добру службу священикам дають право носити додаткові елементи одягу. Наприклад, набедренник. Це – тканина, квадратної форми і того ж кольору, що і риза, яку підвішують на стрічці через плече на рівні стегна. Цей елемент означає духовний меч [8].

Так, у фондовій колекції зберігається набедренник (Інв. № Т-2142), деталь одягу священика. Квадратної форми шматок парчевої тканини золотистого кольору з набивним оксамитовим рослинним орнаментом червоного, темно-бузкового і зеленого кольорів. В центрі – парчовий хрест. Ошитий парчевою сребристою тасьмою. До двох кінців пришита вузька смужка цупкої тканини для надівання на шию, підкладка із жовтого сатину. Перша пол. ХХ ст. парча, сатин, 42x37 см. оксамитові квіти місцями витерлись, парчева тасьма по краях обірвалася с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. [5].

Пояс (інв. № Т-2143 від 23.12.1972р.) – деталь одягу священика, з парчевої срібної тканини, вишитий аплікацією з оксамиту, голубим бісером із парчевими золотистими нитками: дубові гілочки з жолудями і листочками, бузкова квітка з червоною серединкою, зашитою червоним шовком, хрестик із сребристими гілочками. Обшитий парчевою сребристою бахромою. Поч. ХІХ ст. парча, оксамит, бісер, аплікація. 176x13 см. виношений до дірок, ветхий, колір збляк, аплікація у багатьох місцях обірвалася. с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. [5].

Поручі (інв. № Т-2144), деталь одягу священика – з чорного оксамиту, вишиті парчевими срібними нитками: в центрі – хрест, навколо нього розкладені 6 зірочок, обшитий парчевою сріблястою смужкою, підкладка з коричневої крашанини; на краях – по 4 металеві бабки, в які продівається шнур для зашнуровки на руці. ХІХ ст. парча, оксамит, парчова нитка, ручна вишивка, гладь. 1) 27x19,5 см. 2) 27x19,5 см. Пошкоджені. с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. [5].

Риза (інв. № Т- 2136) парчова, верхній одяг священика при богослужінні, золотистого кольору, в великих махрових, бузкового, голубого і жовтого кольору квітках з зеленими стеблами і листочками. Горловина, спина і плечі обрамлені срібною парчевою стрічкою, нижче пришита золотиста парчева смужка з бузковим геометричним орнаментом. На спині вгорі – хрест.

Внизу – ромб, вишитий срібними нитками і покладений як аплікація. Підкладка із чорного сатину XIX ст. довж. 128, шир. По низу 160 см. дуже виношена, місцями витерта, забруднена с. Батьки Золотоніський р-н Черкаської обл. [5].

У січні 1976 р. музейними працівниками була здійснена експедиція в с. Антипівка Золотоніського р-ну Черкаської обл. Тут було виявлено сім предметів та перевезено до фондів заповідника, предмети були описані завідуючою фондами Юзвіковою О.І. Серед них ми хочемо виділити:

Риза (філонець) (інв. № Т-3165) , з парчевої тканини, жовто-зеленого кольору, з розкиданими, по полю вишита червоними квітками, на гілці з листочками, обшита парчевою сріблястою смугою по краю, на полах, спині та плечах. На спині пришитий гаптований сріблом хрест, нижче – розетка. С. Антипівка церква Ів. Богослова. Поч. XX ст. парчева тканина, металеві нитки, гаптування. Довж. 137 см. Тканина дуже виношена, в багатьох місцях розлізлася, гаптування висипалося, забруднена. с. Антипівка Золотоніський р-н Черкаської обл. [6].

Цікавим атрибутом священницького одягу є стихар (інв. № Т-3170) дияконський, з парчевої узорчастої сріблястої тканини, окантовка з парчевої тканини з виноградним в'юнчиком, на грудях – гаптований срібними нитками хрест. Крій прямий, на боках – розрізи, застібаються на металеві гудзики. с. Антипівка, церква І.Богослова парча, тканина, 148x140 см. Виношений до дірок, брудний, не вистачає 5 гудзиків [6].

Багато сакральних предметів були виявлені у різний час на Переяславщині. Так, у березні 1970 року була виявлена риза із церкви Св. Параскеви с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну (Інв. № Т-1284), плечі з голубого атласу, орнаментованого деревами, будівлями, човнами з парусами, низ з вишневого шовку, в ледь темніших квітах. Низ обшитий білою стрічкою, спереду й на плечах товста парчева стрічка з орнаментом винограду. Йорданова річка-ром з голубого атласу і по краях фіолетова кривулька, в центрі – білий хрест. Підкладка з голубого ситцю. Одягалася на свята убієнних мучеників. Середина XX ст. шовк, парча. Ситець, шоття. Пошкоджена, облита воскою, підкладка забруднена. Церква с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну, Київщина. 166x134 см. [3].

У церкві с. Дівички Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. в березні 1970 р. музейниками виявлено епітрахіль (Інв. № Т-1287), з чорного оксамиту, зверху доточені смужкою 15 см. чорного оксамиту і бордової тканини, на якій нашитий хрест. Низ вишитий, посередині хрест, вишитий золотистою

ниткою. Підкладка з білого каленкору, кін. XIX ст. оксамит, оксамитові нитки, вишивка. Оксамит витерся, воскові плями, дірки, забруднені. 88x38 см. [3].

Також привертає увагу набедреник (Інв. № Т-1288), на 17 см., від краю обшитий жовтою смужкою 2,5 см, посередині хрест з жовтої тканини, на підкладці. Носив протоіерей. XX ст. сатин, пошиття, пошкоджений. с. Дівички Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 59x39 см. [3].

Отже, на сьогоднішній день детальне дослідження сакральних християнських предметів, їх орнаментики, колористики, технік виготовлення та використання, регіональних особливостей християнських старожитностей, є важливим не тільки для модельєрів, а й для усіх, хто займається важливою справою – відродженням та збереженням мистецької і культурної спадщини українського народу, та подальшим розвитком Українського православ'я.

-
1. Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К.: Довіра, 2006. – С. 110.
 2. Словник української мови: в 11 тт. / АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. – К.: Наукова думка, 1970-1980. – Т. 1. – С. 724.
 3. Матеріали фондової інвентарної книги №3 НІЕЗ «Переяслав» (шифр «Т» – «Тканини», №№783-1574).
 4. Матеріали фондової інвентарної книги №4 НІЕЗ «Переяслав» (шифр «Т» – «Тканини», №№1575-2112).
 5. Матеріали фондової інвентарної книги №5 НІЕЗ «Переяслав» (шифр «Т» – «Тканини», №№2113-2663).
 6. Матеріали фондової інвентарної книги №6 НІЕЗ «Переяслав» (шифр «Т» – «Тканини», №№2664-3205).
 7. Матеріали фондової інвентарної книги № 15 НІЕЗ «Переяслав» (шифр «Т» – «Тканини», №№8841-9661).
 8. [volyn.tabloyid.com> styl/dres...svyashchenykam...odyagu](http://volyn.tabloyid.com/styl/dres...svyashchenykam...odyagu).

ПОВЧАННЯ ПРО ЧУДОТВОРНІ ДІЯННЯ АРХАНГЕЛІВ МИХАЇЛА ТА ГАВРІЇЛА

Публікується маловідомий твір на честь архангелів Михаїла та Гавріїла.
Ключові слова: ангел, архистратиг Михаїл, архангел Гавріїл, чудеса архангелів.

—
Inna YAVORSKA

EDIFICATION ON ARCHANGEL GABRIEL'S AND ARCHISTRATEGUS MICHAEL'S MIRACULOUS ACTS

The little-known text, devoted to divine Archangels and their miracles is published in the article.

Key words: angels, Archangel Michael, Archangel Gabriel, Archangels' miracles.

8 листопада (21 листопада за новим стилем) Православна церква святкує Собор архистратига Михаїла та всіх небесних сил безтілесних.

Ім'я Михаїл – «Хто як Бог» – було військовим вигуком добрих ангелів у битві на небесах, проти ворога і його послідовників.

Про допомогу ангелів неодноразово оповідає Святе Письмо. Ім'я Михаїла при цьому згадується лише кілька разів [1, Дан. 10:11, Дан. 10:21, Дан. 21:1, Іуда 9:11, Откр. 12:7]. У більшості випадків ім'я ангела не називається, однак у тво-

рах церковних письменників саме архангелові Михаїлу приписується втручання в земні події.

Присвячувати церковні престולי архангелові Михаїлу почали з перших віків християнства. Візантійська хроніка згадує «вівтар небесного архистратига Михаїла, який воздвиг апостол Андрій» [5, с. 13].

Церковний історик Созомен [7, II: 3] пише, що в часи імператора Костянтина Великого в передмісті Константинополя – Естіях, існував храм архангела Михаїла і в ньому відбувались чудеса.

Храм на честь архангела Михаїла був також одним із перших християнських храмів у Києві: на горі, недалеко того місця, де стояв ідол Перуна, Михаїл, перший митрополит Київський, збудував церкву Михаїла, бо, «як з неба Михаїл чорта скинув, так і тут допоміг ідола скинути з гори» [8, с. 68].

Шанування архангела Михаїла на Русі набуло значного поширення, про що свідчить кількість збудованих на його честь храмів та монастирів у XI-XVI ст.: собор Видубицького мо-

настиря (1070-1088), собор Михайлівського Золотоверхого монастиря (1108-1113), церква, що називалась Новгородською божницею (згад. 1147 р.) в Києві, собор в Переяславі (1089), божниця в Остерському Городку (бл. 1098, або між 1120 і 1152), церква в Чернігові (закладена у 1174), церква на Софійській стороні в Новгороді (згад. 1175), церква у Смоленську (між 1180 і 1197), монастир у Володимирі Волинському (згадується у 1268), та інші.

Свої твори Архангелам присвячували св. Іоанн Златоуст, архієпископ Константинопольський (397–404) [9], Софроній, патріарх Єрусалимський († 641) [10], прп. Феодор Студит (759–826) [11], Никита Хоніат († 1210-1215) [12], та багато інших.

Після прийняття християнства на Русі тексти, присвячені архангелам, перекладаються слов'янською мовою і входять до складу синаксарів (або прологів) та різноманітних збірників для читання (т. зв. «четііх»). Короткі (т. зв. проложні) оповідання читались під час церковної служби, більш розлогі – під час трапези монастирської братії.

В першій половині XVI ст. Макарій (1482 – 1563), митрополит Новгородський, пізніше Московський взяв на себе труд зібрати «все книги чтомыя, которыя в русской земле обретаются». Його збірка, відома під назвою «Великі Мінеї Четії» у XIX ст. видана друком у серії «Памятники славяно-русской письменности».

З-поміж творів, присвячених архангелу Михаїлу, у цій збірці під 8 листопада вміщено кілька текстів: оповідання з прологу (поч.: «Михаиль подоболепный начальник ...») [2, ст. 242-243], «Собор святого архистратина Михайла» (поч. «Хотяй убо преблагий человеколюбец Бог...») [2, ст. 233-234], «Сказание чудесе великаго Божія архистратига Михаила сведена вкратце» (поч.: «Многихъ великихъ благодєяній...») [2, ст. 234-236], «Похвала архситратигу Михаилу» Климента Охридського (поч.: «Наста, празднолюбци, светлое торжество безплотных сил...») [2, ст. 237-241], та «Пандолеонта діакона и хартофилака великія церкви Сказаніе чудесь превеликаго и преславнаго Михаила архистратига» (поч.: «Велія и преславна и многоразлична...») [2, ст. 243-282].

Під 6 вересня, коли церква згадує чудо архистратига Михаїла в Хонах міститься ще кілька текстів, а саме: оповідання з прологу (поч.: «Завистію таєми мужіє едлинъстіи...») [3, ст. 317], «Чудо святого архистратига Божія Михаила» (поч.: «В дни оны бяше человек некий в Ераполи, именем

Архипп...») [3, ст. 283], «Деяніе святого архангела Михаила и пономаря Архиппа» (поч.: «Начало даров и исцелений...») [3, ст. 286-293], «Слово похвальное на арх. Михаила» (поч.: «Велія и многа и различна...») [3, ст. 293-295], «Чудо арх. Михаила бывшее во Святей горе» (Поч.: «Елма убо извыче божественная благодать...») [3, ст. 295-299] і «Слово Симеона Метафраста о чудеси святого архистратига Михаила, иже в Хонех» перекладене Максимом Греком (Поч.: «И еже о иных святых поведати ...») [3, ст. 299-306].

Пропонуємо увазі читачів ще один твір на честь архангелів.

«Поучение о чудотворном деянии двух воевод небесних сил, архангела Гаврила и архистратига Михаила» міститься у збірнику з колекції рукописів Церковно-археологічного музею Київської Духовної академії. Збірник (№ 523) датується початком XVIII ст. [4, с. 473 f]. «Поучение...» за змістом схоже на «Сказание чудесе великаго Божія архистратига Михаила сведена вкратце» [2, ст. 234-236], але і за стилем, і за лексикою суттєво відрізняється від останнього.

Декілька уривків з «Поучения...» входять до складу тексту з назвою «Сказание о чудесех великаго Божія архистратига Михаила и прочих ангел, како по разну являхуся и чудодействоваху, сведено вкратце», вміщеного у книзі «Пролог», друкованої у Москві 1696 р. [6, арк. 269 зв. – 272].

На полях рукописного тексту вміщені посилання на книги Святого Письма й інші твори, що оповідають про чудеса архангела Михаїла.

Автор «Поучения...» у збірнику не зазначений, але, оскільки до складу збірника входять переважно твори та переклади Максима Грека, можна припустити, що автором «Поучения...» є теж Максим Грек (бл. 1480 – 1556).

Поданий нижче текст «Поучения...» передається у транслітерації буква в букву, відтворюються всі діакритичні знаки та всі розділові знаки. Скорочено написані слова відтворено без змін, інакше довелось би ввести в текст літери, яких в рукописі немає. Для більш звичного сприйняття тексту фрази, написані разом, проміжками розділені на окремі слова.

арк. 218 зв.

Поученне о чудотворно^м дѣлїи двѣ^х
воеводѣ нѣныхъ силѣ, архаггѣла
гаврїила и архистратига михаїла

5 ѡце воспоманѣ бѣгодѣлїе силѣ
и чюдни дѣла ихъ же содѣлаша бѣ вѣ-
цѣ семѣ: тогда ми ѡ страха срце
оужаснѣтѣ: и пакнѣ ѡ радости дѣла
и гратѣ, и свѣтѣ разумнаго видѣ-
10 нїа проникаетѣ остроумѣ оумѣ мо-
его. и нагоче зрѣнне одѣваетѣ в рѣзѣ
свѣтоѡбразѣю аггликаго бѣгодѣлї-
нїа и просвѣщаетѣ ѡ благодати
бжїа и чѣхъ рѣководство^м наста
влѣмѣ ѣсть вѣ предѣ бѣдѣща //

арк. 219

ѿ бѣ настоѣщаа и възвѣдѣщаа. бѣ предъ
 възвѣдѣщихъ оубо видѣхъ бѣгодѣла-
 нне аггловъ бжїихъ при адѣмѣ ѿакѡ
 по изгнанїи ѿ райа предстѣ емѹ миха- ѿ мо і
 5 ѿлаз ѿ штоли егѡ слезное рыданїе
 ѿ тѣловъ облегли, и научи егѡ хїтро-
 сти дѣлати зѣмлю. да не прѣдпаго
 егѡ паки прелстїтъ дїаволъ.
 миханаз научивъ ѿвѣла, да прїне- ѿ мо ѿ
 10 сѣтъ бгѹ жѣртвѹ непорѡчнѹю
 отъ перворѡдныхъ скотѡвъ своихъ.
 миханаз прїнесѣ енѡха сѣ тѣломъ ѿ мо є
 до райа повелѣнїемъ творца сво-
 егѡ и сотвори егѡ нестарѣемы^м
 15 даже ѿ до днѣсь. михаїлаз
 вѡвѣщаетъ нѡвїи прѣведномѹ ѿ мо є
 ѡ потѡпѣ и научивъ егѡ ковчѣгъ
 дѣлати, и правїтель того бѣтъ
 въззѣльныхъ водахъ и вѣтрахъ
 20 тогда. михаїлаз посѡбникъ ѿ мо дї
 ѡвраймѹ на црїи ходѡлѡгѡмѡрскїѣ
 и паки избѣви егѡ ѿ авїмѣлеха ѿ мо к
 и сѣррѹ женѹ егѡ не оставї порѹганѹ //

арк. 219 зв.

1 а мо ѿ бЫТИ ѿ иноплемѣнника. тои же аггълз
 гднь повѣлеваѣтъ ѿмъ изыти ѿ отѣ-
 чества своего въ землю ханаѳнскую
 и ѿвѣща ѿмъ наслѣдне земли тоа
 5 и ѿ умноженїи стѣмени егво ꙗко звѣ-
 1 а мо ѿ ды множествомъ. аггълз гднь
 преспѣ агарь, рабъ сарринъ въ пусты-
 ни и върати ю вспаць и повелѣ сми-
 рѣтиса по рѣкѣ сарры гжи своен.
 10 а мо ѿ и егда авишася три агглы авраамъ
 по дѣбамъ маврїйскимъ стѣмъ едина-
 го авраамъ гдемъ именѣтъ. о семъ
 нѣци ѿ бгословцевъ рѣша быти
 обрѣ стѣма трѣицы: заѣ не дово-
 15 ды писма: но вѣра первое мѣсто
 1 а мо ѿ заѣла. аггли бо извелѣ лота ѿ за-
 палѣнна содѣма въ горѣ сингоръ и ѿ-
 брацьшеся содѣмъ погубѣша огнемъ.
 1 а мо ѿ михайлз избави исаѣка ѿ смѣрти
 20 въ землю филистѣмскою и авимелѣха
 црѣ оустраши и обѣщавѣтъ дати
 землю сию въ наслѣдне стѣмени егво.
 1 а мо ѿ аггълз борѣса со ѿяковомъ и с нимъ //

арк. 220

стра"ствѣтъ к̅ зѣмлю маднѣмскѣю и̅ члѣ-
 мо стра^ж емѣ же бываѣтъ. нѣковѣ
 аггловѣ видѣвѣ по лѣстницы неходѣ-
 щихъ на землю: и̅ пакѣ восходѣщихъ
 5 на нѣбо. михаѣлъ предстѣтель и̅ стра^ж ѣ мо љ
 неповѣнномѣ юноши ѳоцифѣ в̅ полѣ тѣи
 сохрани егѣ ѿ ѿвѣнцовѣ к̅ ровѣ и̅ во
 египтѣ к̅ домѣ пентефрѣсѣвѣ ѿ лю-
 бодѣнцы, и̅ к̅ темницы ѿкрываѣа прѣро-
 10 чество емѣ. михаѣлъ стра^ж ѣ мо ѣ
 отрочѣти моѣсею и̅ не дѣстѣ потѣ-
 нѣти емѣ к̅ рецѣ. и̅ к̅ домѣ фараѣно-
 вѣ и̅ к̅ зѣ^мли маднѣмстѣи.
 михаѣлъ аггловѣ гдѣнь послѣ ѿ бѣга ѣ мо љ
 15 на помощь моѣсею и̅ мѣчаше египта ѣ и̅ дѣ
 и̅ фараѣна. тѣи мѣре послѣши прѣ ли-
 цѣмъ еѣновѣ и̅ илѣвѣхъ и̅ дараѣна пѣ-
 топи, стра^ж и̅ оустраши полкѣ егѣ-
 петскиа и̅ столпѣмъ ѳгненнымъ за-
 20 слонѣше илѣ. михаѣлъ застѣпи
 на пѣти валаѣмѣ с̅ нагѣмъ ѳрѣжѣемъ
 и̅ ѳслаѣти отвори оустѣ провѣца-
 ти члѣческимъ глаѣсомъ да вѣбраниѣтѣ //

арк. 220 зв.

ісѣ наби" є прѣрокѣ безѣмне. михайлз гависа ісѣсѣ
 навиинѣ въз ерихонѣ с нагимз орѣ-
 жнемз іако рѣтників ім же исѣсѣ-
 чє црєй азѣчєскихз тогда. тон н со^а-
 нце оудержа три днн ѿ течєнна
 5 ісѣ наѣ ѣ своегѣ на гавионѣ дондеже исконча-
 са сѣчь на азѣки нечїстымн.
 еде ѣ михайлз пособникз гедеонѣ на мади-
 ймы н порази тѣхз множество н оѣ
 10 страшившн полки тєхз въз бѣгство
 едеи ги обратн. михайлз гависа страшным
 образомз оѣ незрѣчно манѣви оѣцѣ си
 лнаго самсѣна н блѣговѣстн рѣтво
 15 ѣ цар зи того. михайлз при дѣдѣ побѣди
 голиада н ѣви єго невидимо і тылѣ.
 ѣ цар кѣ михайлз гависа дѣдѣ і нагимз орѣ
 жнемз при гѣмнѣ орни н прострѣ
 рѣкѣ свою на предѣлз версѣвнн н оубн
 оѣ избрѣнныхз єго сѣмдєсѣтз ты-
 20 садцз людєн. аггѣлз гдєнь рафанлз
 послѣжн прѣведномѣ мѣжѣ товїн
 н м"ого добра сотворн ємѣ. єна єго
 нєхитн оѣ пожрєннѣ рѣбы н оѣ снохн //

арк. 221

того дѣмона прогна. и сѣа его здрѣ-
 ва отпѣсти возврати и зрѣкъ старцѣ
 дарова оуврачюущи слѣпотѣ.
 михайлз слѣжаще илїи чюдномѣ ^{ї цаї дї}
 5 и брашно подаѣ емѣ ѿ рѣкъ своен
 и восхити его ѡгне"ными конми и ко-
 лесницею ѡгненною и не опали восхи-
 тїмаго. михайлз аггѣлз гдєнь ибн-
 вз ѿ полка асирїйскаго сто тысящз
 10 и ѡсмыдєсѣтз тысящз и пѣть вѣйска
 избрѣннаго во едїнѣ нѣщє и гордаго ра-
 фѣака смирїи и оустрашїи и вспѣть
 вѣбрати его. михайлз к вавило ^{данїї' ї}
 нѣ избѣавивз трѣхз ѡтрокѣвз ѿ пе-
 15 ци ѡгненнои и пламень вз хлѣдз
 претворївз. михайлз данїїла ^{данїї' ѡ}
 прѣрока сохранивз вз рѣвѣ ѿ лѣвѣвз и оў-
 ста тѣхз свѣзѣвз да не кѣнѣтєл
 прѣведнаго. аггѣлз аввакѣма про- ^{данїї' дї}
 20 рѣка взѣмши к землїи жидѣвскон
 за вѣрхз главы и принєсз его к землю
 халдѣнскѣю до вавилона да подѣтз браш-
 но данїїлѣ вз заключѣннѣмз рѣвѣ. //

арк 221 зв.

мнхайлз ѿвнса страшнымз образомз
 данійлз прї рещѣ едекелз. лицє егѡ
 ѿко молниа и ѡчи ѿко свѣци.
 ѡгненнымз и нозѣ егѡ ѿко мѣдь во
 5 ѡгнї блещіающася и гласъ егѡ ѿко
 гласъ народа многа и страши стѣлѡ
 даніи⁴ ѿ прѣрка. мнхайлз изрїнѡвз навходо-
 носѡра црѣа за гѡрдостъ ѡ црѣкого сѧнѡ
 и ѡт члѡва на волѧ претворї и травѡю
 10 пїтася седмь времєнз ѿко прорѡ-
 езе⁶ иі кова данїлз. мнхайлз ѡ бгѧ
 зах⁷ бѣ посланныи тѧнны прѣркомз ѡкрыва-
 етз ѡ бѡдѡщихз и тѣхз рѡзѡмы про-
 ѿ ма⁸ з свѣщїаа. мнхайлз посѡбникз ма-
 15 ѿ ма⁹ гѣ ккавєю и юдѣ на нечестївыхз црѣн
 и тои елліна елнѡдѡра поразивз ѿзвою
 лѡчѡю. и вѡбрани емѡ сокрѡвице
 ѡ стїлиця взѧти. зрїтели любї-
 мицы мой. колїкое блгѡдѣѧнне по-
 20 казовѧхѡ аггѡлове бжїи вх дрѣвнѣмз
 закѣте ѿбо всѧ си наготѧ нѡде-
 никаа имѣаше за стѣража и помѡщни-
 ка архистратїга мнхайла ѡ бгѧ ѿмз //

арк. 222

по́сланнаго на по́моць ѿ а́ко и а́ко
 ѿ агѓлове бж́їи слѹжѣбницы дѹши
 въ мѣрѣ семъ слѹжахѹ бл҃гочѣтivyмъ
 члѣкомъ. то колми паче к нѡвои бл҃го-
 5 да́ти агѓли бж́їи множа́ншии ѿ ди-
 внын чюдеса сотвори́ша во всѣхъ вѣ-
 ровавшихъ въ гда́ на́шего іиса хр́ста
 ѿ то́ иже архистратѣгъ михаїлъ
 агѓлъ гдѣнь ѣсть о" б҃га посла"нын
 10 и да́нын цркви хр́твон за стра́жа
 и по́мощника. и вѣнѹ о́полча́ется
 о́крестъ еа́ прогона́ши си́лы демо"-
 ниа ѿ неа́ далече к то́и же и чю-
 деса мно́га сотвори́въ въ родѣ
 15 хр́тїаномъ. михаїлъ и гавріїлъ
 агѓлове бж́їи нача́лницы силъ не-
 бе́сныхъ и сїи прѣснїи стра́жеве
 цркви хр́твон ѿ мно́гое бл҃годѣ-
 лние бж́їе к неи показáша родѹ
 20 на́шемѹ. гавриїлъ архагѓлъ
 бл҃говѣстїи а́ннѣ рж́тво прч́тон
 дѣвы мрїи и захарїи зачатїе іоа́-
 нново. и за невѣрство оўста егѡ //

арк. 222 зв.

СВАЗУЕТ БѢГЛАСИМЪ. ГАВРІЙЛЪ АРХАГГЛЪ
 СЫН СЛЪЖИТЕЛЬ ТАЙНАМЪ ВОЧЛѢВНИМЪ СНА
 БЖІА. ТО ЇВО ЗЪ ГОРНѢИШАГО ЧІНА КОЕКО-
 5 ДА ПОСЛАНЪ БЫСТЬ Ѡ БГА КЪ НАЗАРѢТЪ
 КЪ ПРЕЧИСТОИ ДѢТѢ МРІИ БЛГОВѢСТІТИ
 СІ ВОПЛОЩЕННЕ СЛОВА НЕПОСТИЖІМАГО
 БЖІТВА І РОЖДЕННЕ Ѡ НЕА СНА БЖІЕГО.
 ма^ф а ГАВРІЙЛЪ АРХАГГЛЪ ПОВЕЛѢВАЕТЪ ІОСИ-
 ФУ БѢ БОЖНИ ПРІАТИ МРІЮ ДѢУ ЧІТЮ
 10 НЕПРАДНУ СДЦЮЮ И КОВѢЩАЕТЪ ЕМУ АКО
 РОЖДЕННОЕ Ѡ НЕА ЗАЧАТО СТЬ Ѡ АХА
 СІАГО. ГАВРІЙЛЪ И МИХАЙЛЪ НАЧАЛНІИ
 КОЕКОДОВЕ СІЛЪ НБСНЫХЪ ПРИ РЖІТВѢ
 ГДА НАШЕГО ІИСУ ХРІСТА СОБРАША МНО-
 15 ЖЕСТВО АГГЛОВЪ И Ѡ РАДОСТИ ХВАЛАХУ
 БГА ВОПИЮЩЕ СЛАВА КЪ ВЫШНИХЪ БГУ
 л^к б И НА ЗЕМЛІ МІРЪ КЪ ЧЛВЦѢ БЛГОВОЛЕНІЕ.
 ма^а б АРХАГЛЪ ГАВРІЙЛЪ ПОВЕЛѢ ВОЛХВОМЪ
 НАРДГАТИСА ІРОДУ І ИНЫМЪ ПДТѢМЪ
 20 ѠИТДИ КЪ СТРАНУ СВОЮ. ГАВРІЙЛЪ ВО СІТѢ
 ІАВІСА ІОСИФУ И ПОВЕЛѢ ЕМУ СО ѠРОЧА-
 ТЕМЪ ІИСОМЪ ВѢЖАТИ ВО ЕГІПЕТЪ.
 АРХАГГЛЪ ГАВРІЙЛЪ И АРХИСТРАТИГЪ //

арк. 223

МИХАЙЛЪ СО МНОЖЕСТВОМЪ ВѢНІТВА НЕ-
 БЕСНАГО ПРѢИДУТЪ СО ІИСОМЪ ОТРОЧА-
 ТЕМЪ ВО ЕГІПЕТЪ НЕВІДИМО СЛЪЖА-
 ЦЕ ЦРЮ СВОЕМЪ И ВСА ДНИ СТРАСТВІА
 5 ЕГО СЛЪЖАХУ ЕМУ. И ПРИ РАСПЯТІИ СІИ
 ПОВЕЛѢНІЕМЪ СТРАЖАЩАГО ЗЕМЛЮ
 ПОКОЛЕБАША И МНОГНУХЪ МРТВЫХЪ ВО-
 ДВІГНУША И СЛНЦЕ ВО ТМѢ СОКРЫША.
 МИХАЙЛЪ И ГАВРІИЛЪ СО ХРІТОМЪ ЦРЕМЪ
 10 СВОИМЪ ПРЕНДУЩЕ ВО ЯДЪ И ВОПИЮТ
 КЪ СИЛАМЪ ПРОТІВНЫМЪ ВОМНТЕ КНЯ-
 ЗИ ВРАГА ВША ПЛАЧѢВНАА ДА ВНІ-
 ДЕТЪ ЦРЬ СЛАВЫ СВОБОДИТИ ПЛѢ-
 ННИКОВЪ. И ПРОСВЕТИТИ ВО ТМѢ СЪ-
 15 ЦИНУХЪ. ГАВРІИЛЪ И МИХАЙЛЪ АГГЛОВЕ
 БЖІИ СЛЪЖАХУ МИРОНОСИЦАМЪ КА-
 МЕНЬ ШВАЛІША Ш ГРОБА ГДНА И ВНУ-
 ТРЬ ТОГО СЕДАЦА БЛГОВѢСТВУЮТЪ
 ВОСКРЕСѢНІЕ ХРІТОВО ИЗЪ МЕРТВЫХЪ И ПЕ-
 20 ЧАЛЬ ПЕХЪ ЖЕНЪ КЪ РАДОСТЬ ПРЕ-
 ТВОРАЮТЪ. МИХАЙЛЪ ВОМЩАШЕ
 КЪ СЛОАМСТФЕН КДПФЛН И СІЛЪ ПОДА-
 ВАШЕ ЕИ ЦѢЛІТЕЛНЮ РЯЛІЧНУХЪ //

ЕПН, А, А"
 К СЪЮТЪ ВЕА

МА⁺ КИ

ЛД^к КД

ЮА" Е

арк. 223 зв.

дѣл" ѿ неДѹговѣ. архіггѣлз гаврїйлз н архі-
 стратїгз мїхан' при вѣнесенїи гднї
 оўтѣшяютьз плачѣвнїхз аптоловз
 ѿ второе прїшествїе хрїтово вѣвѣ-
 5 дѣл" ѿї цїяютьз ѿмз. мїхїйлз аптoла
 петрѣ изведє нє темнїцы заключє"нои
 н поставїи на ѹлицы прѣвои ндѣже
 дѣл" ѿї вѣрїи бїша сѡбрани. мїхїйлз
 апла пѣвла изведє нє темнїцы н те-
 10 мнїцѹ потрѣсє н стѣражєн оўстрашїи.
 мїхїйлз гавїса корнїлю сѡтнї-
 кѹ в девѣтын часз днє поставїѹ-
 са н молѣѹ гдєвн. н повелѣ емѹ
 15 дѣлннє ѿ прївѣтїи аптoла петрѣ да ѡкрѣтитз
 егѡ. мїханлз анггѣлз гднѣ во-
 сїхїти филїппа апѡтла о" очїю егѡ
 кѣженїка н принєсє егѡ ѿ газы во
 дѣл" ѿї азѡтз. мїхїйлз поразїи їрода црѣ
 на позѡрице н червльми снѣдєнз бы-
 20 ебсебїи нїко- мнїи зї стѣ гѡрдїи мѹчїтель. мїхан'
 посѡбнїкз в брѣни константїнѹ црїю
 на лѡчєстїваго мѹчїтєлѣ мажєнтїа
 н того со мнѡжєствомз вѡннєствѣ. //

арк. 224

потопи іако дараѡна въ тѣврѣ рецѣ
 велицѣн. михайлз мѣритель града
 византи или нѡваго рѣмѣ и предводитѣ
 конста"тинѣ на основаніе стѣнз егѡ.
 5 михайлз пособникз бѣгоцѣнвомѣ црѣю
 іераклию въ брани на нечестѣваго црѣа
 хѡдрѡа и егда црѣ въвратѣсѣ і побѣ-
 дою і персѡвз и крѣтз гдѣнь въвратѣ
 отъ плѣненна перскаго тогда црѣ ге-
 10 ралкѣн і великимз позѡзомз вѡнства
 и і гѡрдостню многѡю приближашесѣ
 ко градѣ іерѣлімѣ въ то время прѣ-
 стѣвз михайлз аггѣлз гдѣнь патри-
 архѣ тарасню и обличѣ црѣвѣ гѡрды-
 15 ню и смирѣ егѡ. михайлз оѣкрѣ-
 плѣше мѣнковз на брань прѡтивѣ днѣ-
 вола и въ мѣкахз болѣзни тѣхз обле-
 гчѣа и чюдеса многѡа и дѣвныа съ тѣми
 твѡрѣше. пѣци ѡгнѣмз гѡрѣциа оѣга-
 20 шѣа. и оѣстѣа лѡѡмз и пѣрдѣсомз свѣ-
 зѣа и мѣртвѣхз воскрѣшѣше.
 михайлз аггѣлз гдѣнь хранитель
 и слѣжитѣль стѣымз оѣгѡдникѡмз //

арк. 224 зв.

бжїимъ прѣбнымъ и пѣстѣнножителемъ
 пицѣмъ подадъ ѿ рѣки своѣи ꙗко
 павлѣ дивѣнскомѣ и ондрію и еднмию
 великомѣ оумноживъ хлѣбы и вино и елен
 5 въ лаврѣ его. и не сѣмъ токмо но и мно-
 гимъ стѣымъ послужѣ и многѣмъ и неѣре-
 чѣннаѣ чудеса сотвори въ вѣще сѣмъ.
 михайлѣ и гаврїилѣ агглове бжїи бжїи
 оуставичные стражне сѣтъ цркви хрѣтовы
 10 ополчѣются оне и прогонѣютъ далече
 ѿ неѣ демонскѣи силы и оукрѣплѣютъ
 вѣрныхъ къ правдѣ стоѣти и грѣшныѣ
 на покаѣние привоѣдѣтъ. и ѣ покаѣниѣ
 тѣхъ сѣло радѣются и молатъ о ро-
 15 дѣ члѣческомъ гдѣ вѣга творца своѣго
 да спасѣнъ бѣдетъ и къ добрымъ дѣломъ
 привоѣдѣтъ члѣка. архаггѣлѣ гаврїилѣ
 и архистратїгъ михайлѣ глѣсомъ прѣ-
 бнымъ воѣвѣдѣтъ всего рода члѣче-
 20 скаго въ послѣднїи днѣ и воѣвѣдѣтъ
 ѿ гробовъ на страшныи сѣдъ бжїи и со-
 верѣтъ избрѣнныхъ бжїи спѣ четыре
 вѣтровъ и о" вѣхъ четырехъ частѣн //

арк. 225

ЗЕМЛѢ НѢЖЕ ПОДЪ НЕБЕСѢМЪ. СИА ОУБО МИ
 ВѢДУЩЕ ВДОЛЮБЛЕННІИ ІАКО ТОЛІКОЕ БЛАГО-
 ДѢАННЕ ІМАМЫ Ѡ БГА ЧРѢ АГГЛОВЪ. СЕГО
 РАДИ ДОЛЖНИ ЕСМЫ БЛАГОДАРИТИ БГА
 5 ТВОРЦА И ДОБРАГО ДАВЦА НАШЕГО НЖЕ
 ДАРОВА НАМЪ ТАКОВЫХЪ ЗАСТУПНИКОВЪ
 СТРАЖЕН ЖИВОТЪ ИШЕМЪ МИХАЙЛА И ГА-
 ВРИЙЛА СТЫХЪ АГГЛОВЪ СВОИХЪ ПРЕСВѢ-
 ТЛЫХЪ СЛЪГЪ. ЧѢМЪ ЖЕ И МЫ НЫНЕ
 10 ДА ПОЧТИМЪ СЛЪГЪ БЖІИХЪ. САМОГО БГА
 ВО ОБРАЗѢ ЧѢХЪ ПОЧИТАЕМЪ ІАКО СЛА^м ма, і
 РЕКЪ ПРИЕМЛАН ВАСЪ И ПОЧИТААН МЕНЕ^л лѣка і
 ПРИЕМЛЕТЪ И ПОЧИТАЕТЪ. СИА МИ ОУВѢ-
 ДАВШИ ѠДАДИМЪ ЧѢМЪ СЛАВЪ И ЧЕТЬ
 15 ДОСТОИНЮ ВО ЦАЛМѢХЪ И ПѢНИЖЪХЪ
 ХВАЛЩЕ БГА О ВСѢХЪ СИХЪ ЧЮДНЫХЪ
 ДѢЛЕХЪ ЕГО. САМИ ЖЕ ПРИЛѢЖНО МО-
 ЛІМЕСА АГГЛОМЪ БЖІИМЪ ДА ПОКРЫ-
 ЮТЪ НАСЪ ЦѢННЫМИ КРИЛАМИ СВОИ-
 20 МИ Ъ ЧАСЪ СТРАШНАГО НСХОДА ДШИ НА-
 ШИХЪ Ѡ ЧѢЛА И Ѡ ВѢКА СЕГО И ПРЕ-
 ДѢЛА СМЕРТНАГО ДА ПРИВЕДУТЪ Ю О" ЧМЫ
 ВЪ СВѢТЛОЕ ЦРѢТВО НѢНОЕ СГО ЖЕ //

арк. 225 зв.

5 ВѢДИ ВЪСѢМЪ НАМЪ ПОЛУЧИТИ БЛГОДАТНЮ
ГДА НШЕГО ИИСА ХРТА. ЕМУ ЖЕ ПОДОБЛЕТЪ
ВСАКА СЛАВА ЧЕСТЬ И ДЕРЖАВА КЪПНО СО
ЦЕМЪ И СО СТЫМЪ ДХОМЪ. НИЧЕ И ПРИСНО
И ВО ВЪКИ ВЪКОВЪ. АМИНЬ.

IP НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. 301 (ЦАМ), №523, арк. 218 зв. – 225 зв.

1. Біблія. Святе Письмо Старого і Нового Заповіту. – Київ, 2009.
2. Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографическою комиссією. Великие Минеи Четги. Ноябрь. Дни 1-12. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1897. – [4], VI, [440] с.
3. Памятники славяно-русской письменности, изданные Археографическою комиссією. Великие Минеи Четги. Сентябрь. Дни 1-13. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1868. – [2], III, VI, [336] с.
4. Петров Н. И. Описание рукописей Церковно-археологического музея // Труды Киевской духовной академии – 1877. – т. I, прил., с. 457 – 488.
5. Продолжатель Феофана. Жизнеописания византийских царей / Пер. и коммент. Я. Н. Любарского. – СПб., 1992.
6. Пролог. Сентябрь-Ноябрь. – М., 1696 – 401 арк.
7. Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. – СПб.: В типографии Фишера, 1851. – 636, XXXIV с.
8. Софонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх. – Київ : Наукова думка, 1992. – 336 с.
9. J. Chrysostomus. In synaxin archangelorum. Migne. PG 59. – col. 755 – 756.
10. Sophroniu Hierosolymorus episcopi. Sanctorum Archangelorum, et Angelorum, caeterarumque coelestium Virtutum Encomion. Migne. PG. – t. 87, 3, col. 3315–3322.
11. Teodorus Studita. Oratio VI. In coelestium coetum (In sanctos angelos). Migne. PG 99. Parisiis, 1903. – col. 729 – 748.
12. Nicetas Choniates. Laudatio sanctorum archangelorum Michaelis et Gabrielis. Migne. PG. – Parisiis, 1887. – t 140. – col. 1221 – 1243.

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО



УДК 726.034.7-043.5(083.2)(477)

Надія БАБІЙ

КУЛЬТОВА АРХІТЕКТУРА ПРИКАРПАТТЯ БАРОКОВОЇ ДОБИ – ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОДІЇ ФОРМИ ТА КОНТРФОРМИ

У статті порушене питання взаємозалежності форми та контрформи в бароковій культовій архітектурі, а саме: розглядаються формальна та просторова моделі костьолів а також взаємозалежність барокової архітектурної форми від літургійного змісту. Аналіз проводиться на прикладі пам'яток Івано-Франківщини середини XVIII сторіччя.

Ключові слова: бароко, Прикарпаття, католицький храм, Тридентський собор, Замойський синод, форма, літургійний зміст.

—
Nadiia BABIY

CULT ARCHITECTURE OF PRE-CARPATHIAN REGION OF BAROQUE AGE – PROBLEMS OF INTERACTION OF FORM AND COUNTERFORM

The problems of interdependence of form and counterform in baroque cult architecture are examined in the article; in particular, formal and space models of Catholic churches and interdependence of baroque architectural form and liturgical

Незаперечною є думка про еволюцію культури, яка виходить за межі націй і континентів. Як свідчить історія, барокова традиція лишалася життєстійкою протягом тривалого часу. Сьогодні можна відзначити зростання інтересу до шляхів та форм проявів культури доби бароко на землях України. У цьому контексті усе частіше розглядаються питання загальностильового розвитку мистецтва східноєвропейського регіону, в якому важливе місце посідали землі Руського воєводства Речі Посполитої включно з південно-східною їх частиною – територією сучасної Івано-Франківщини. Еліта східних земель Речі Посполитої мала руське коріння [3, с. 15]. Острозькі, Сангушки, Збаразькі, Чарторийські, Жовківські, Потоцькі, Жевуські, Яблунівські, спольщившись, активно

meaning are inspected. The instances of monuments of Ivano-Frankivsk region in the middle of XVIII centuries are used as the base of the research.

Key words: *baroque, Pre-Carpathian region, Catholic Church, Trydentsky temple, Zamoysky synod, form, liturgical meaning.*

провадили свою ідеологію, де поряд з надмірною релігійністю (католицькою) та мілітаризмом плекалась своєрідна ідеологічна концепція – «сарматизм». Вона виводила шляхту від старовинних сарматів, які воювали з Олександром Македонським та Юлієм Цезарем.

Двори руських магнатів за розмірами та багатством нерідко перевершували польські. У них часто формувалася власна культурно-цивілізаційна модель, що поєднувала французьке сприйняття смерті з візантійським пієтетом до Богородиці та культу окремих святих: Миколая, Онуфрія, Яна з Дуклі (беатифікований 1733 р. папою Климентом XII, 1739 р. проголошений патроном Польщі і Литви). Історичні реалії краю тісно перепліталися з комплексом соціально-гуманітарних, релігійних та містичних ідей, відобразились в пластичних мистецтвах, найперше – в культовій архітектурі.

У спеціальній літературі широко проаналізовані стилеві особливості розвитку барокового мистецтва. Культурологічні теми порушені А. Макаровим [4], М. Станкевичем [6], Б. Возницьким [3]. Багато цінного матеріалу міститься у дослідженнях польських вчених: П. Красни [9], А. Бетлея [7] Єжи Т. Петрусса [12]. Цінно, що названі автори докладно описують джерела, що знаходяться нині в архівах Варшави та Кракова. Питання форми та функції сакральних споруд аналізуються у працях Й. Сліви [13], Г. Вельфліна [2]. Однак питань прихованого змісту контрформи сакральних об'єктів вони не торкаються.

Представляючи елементи форми та простору храму, ми торкаємось головним чином візуальних аспектів архітектури. Завданням нашої статті є аналіз мови архітектурних форм двох програмних пам'яток, зведених на Прикарпатті у XVIII ст., що включає розширені поняття: асоціативні цінності, символічний зміст, які підлягають особистій та культурній інтерпретації.

Попередній досвід, від якого залежить сприйняття простору у конкретній ситуації, складається у результаті не споглядального, а дійсного відношення людини до світу. Візуальна інформація поступає до мозку як безперервний ряд змінних перспективних проєкцій об'єктів. На досвіді людина пізнає, що форма цих об'єктів постійна і пов'язана з визначеними величинами, хоча й при зміні точки зору оптичне зображен-

ня предмета змінюється. Своє місце у просторі займає кожна життєва функція.

Безконечність для людини поняття відсторонене. Перцептивний простір завжди скінченний. Однак уявлення про безмежність простору дуже важливе у системі пізнання. Великі подорожі та спостереження астрономів у XVI ст. розсунули межі відомого, рішуче вплинули на світосприйняття, з яким було пов'язане мистецтво бароко. Відповідно, це виразилось найперше у структурі інтер'єрного простору: чіткий порядок розчинявся у перспективі, оптичні ілюзії, підтримувані засобами образотворчого та пластичного мистецтва, створювали удавані прориви у безмежність.

Асиметрія має більше можливостей організації процесів життєдіяльності, аніж симетрія. Її гнучкість сприяє встановленню споруди у просторовій системі вищого рівня. Динаміка та її антипод – статична врівноваженість впливають на емоції, визначаючи характер сприйняття архітектурної форми. Відчуття направленості простору може бути посилене освітленням: людині властиво прагнути рухатись до світла.

Архітектурна форма храму діалектично відповідає літургійному змісту, через що «архітектура храму» не є лише полем апробацій стильових моделей чи музеєм-зібранням творів мистецтва. Справедливим буде зауважити, що форма храму не обмежується й функціональною схемою обрядів. Символічно-образні інтерпретації форми храму, які могли «закладатись» при побудові (інтерпретація «від образу до форми»), та аналітичні інтерпретації сталої форми храму («від форми до образу»), сенси, образи і символи бувають з плином часу модифіковані (збагачені) або втрачені (витіснені й підмінені).

Теологічне осмислення барокового католицького Храму не суперечить загальнохристиянським постулатам, але зовнішня форма та інтер'єр не тотожні: в середовищі (контрформі) творяться сім Таїнств, які відбуваються в ході богослужінь, в певні моменти реальність «об'єктивної архітектури» в свідомості учасників меси нівелюється, чинними стають літургійні метаморфози архітектурної форми: церква стає земним небом, відбувається взаємозаміна «образу-зображення» на «образ-буття». В добу бароко католицтвом сформульована концепція чуттєвого сприйняття догматів через мистецькі твори, їх реалістичну наглядність, ілюзіонізм, експресію, яку близько 1572 року сформулював архієпископ Мілана Карло Борромео [13, с. 15]. При реалізації нової програми будівництва перетиналися

дві тенденції: повернення до давнього християнського мистецтва та впровадження найактуальніших візуальних засобів.

Відбувалась гостра дискусія про форми, притаманні виключно католицькому будівництву. З одного боку, найважливіший костел міста мав бути закладений на повздовжньому плані латинського хреста, який не лише втілює ідею спасіння, а й відображає досконале людське тіло [13, с. 30]. Більш як через сто років після Катанео у працях польського архітектора-єзуїта Бартоломея Вонсовського (1678) опубліковане твердження про те, що еліптичні форми більше притаманні каплицям чи катафалкам [13, с. 24]. Категоричне заперечення центричних будівель у формі грецького хреста, особливо ротонди, як поганських, були непоодинокими, знаходимо їх у «Instructiones» Карло Борromeо, що також підтримував форму латинського хреста [11, с. 31]. Натомість Гаутекоеур (Hautecoeur) дотримувався концепції, що виникла під впливом ренесансного неоплатонізму [11, с. 28]. Відповідно до неї інтер'єр костелу із куполом розглядався як універсальна модель. Традиція його форми була пов'язана із колом. На коло вказував і Кеплер у своїх «Рудольфінських таблицях» (1627), хоча ще раніше ним були обґрунтовані закони, згідно з якими планети рухаються по еліптичних орбітах. Так само актуальними були і заклики Палладіо (1570): «Добре, щоб малі святині, які присвячуємо Богові, були подібні до найбільшої та найдосконалішої, яку він сам створив, і мали форму кола як найвиразніший символ єдності, безконечності й справедливості» [8, Т. 2, с. 315]. Ідеї розширення простору підтримувались і ілюзіонізмом: найпоширенішими зображеннями на стелях костелів були клуби хмар з ангелами та святими, їх доповнювали експресивною повнофігурною скульптурою, тощо. Походження цих мотивів у післяконтрреформаційний період пов'язане із вказівками до «Духовних вправ» Ігнатія Лойоли, його рекомендаціями медитації – налаштування на молитву, уявляючи небесний простір і незчисленні хори святих. У розповсюджених (особливо на теренах Середньої Європи) трактатах-взірцях Гваріно Гваріні (Gvarino Gvarini) (1737) та Андреа Поццо (Andrea Pozzo) (1639) популяризувались вигнуті, складкоподібні архітектурні форми, що були динамічними та мінилися у перспективних зворотах. Генріх Вельфлін писав, що метафізичний план італійських барокових костелів відобразив ірраціональний образ світу, втілений у камені: «Церковна архітектура – єдине місце, де воно (бароко) відчуває себе повністю задоволеним...» [2, с. 154].

Важливо підкреслити для розвитку культової архітектури регіону і значення ухвал Замоїського синоду (1720), що був для уніатської церкви тим, чим Тридентський собор для католицького костелу. Уподібнення літургії Греко-католицької церкви до Латинської викликало необхідність відкриття вигляду на вітвар з поставленим на ньому табернакулем і відмовою від пергородки у вигляді іконостаса. Через це перед архітектурним вітварем часом ставили лише царські ворота.

У літературі рідко можна знайти логічне впорядкування типів барокових храмів. За своєю конструкцією вони могли бути одно- чи триназовими, капличними, з нішами чи з пристінними стовпами, овальними, ланцюговими, купольними тощо. Характерною особливістю барокових храмів є наявність фронтону. Образно кажучи, він відділяв буденний світ від вічного, був саме тою ширмою, кулісами, що розкривав посвяченим істинний простір.

Звернемося до розгляду двох програмних пам'яток на Прикарпатті, що, на нашу думку, попри свою латинську форму мають грецький зміст та належать до панегіричної архітектури.

Особливістю першої групи храмів, названої умовно «тип станіславівської Колегіати», є двоверховий фасад, що примикає лише до центральної нави. Прототипом його є фасад San Atanasio dei Greci (1580–1582) Джакомо делла Порта та Мартіно Лунгі Старшого. Генріх Вельфлін згадує його у своїй монографії дуже коротко як доволі «нудний», позначений північноіталійським походженням [2, с. 204], хоча в самій Північній Італії вежі ніколи так не з'єднуються із корпусом. Цей тип фасаду, обраний, очевидно, не випадково, і став програмним для ряду костелів Галичини, об'єднаних особою фундатора – Йосипа Потоцького.

Костел Непорочного Зачаття Марії, св. Андрія та Станіслава (1662 – 1703рр.) (Колегіата) споруджували одночасно із заснуванням міста. Первинна споруда була дерев'яною. Колегіата уславилась як місце заснування станіславівської академії, осередок освіти та культури [1, с. 16].

Фундатор колегіального костелу у Станіславові – Андрій Потоцький (пом. 1691 року) – належав до найвидатніших особистостей Речі Посполитої своєї доби [1, с. 3–4], був фундатором багатьох споруд – костелів в Отинії й Лисці, добродійцем різних орденів, будував для них святині й монастирі, в тому числі: для бернардинів у Лежайську (1664 р.) і Йозефові (1691 р.), для домініканців у Галичі (1667 р.), Головчині (1681 р.) і Снятині (1684 р.) [1, с.27–28, 30–33].

Станиславівська Колегіата – ренесансна тринавна базиліка з трансептом. Головний фасад, очевидно, проектувався набагато пізніше (в часи правління сина Андрія – Йосифа Потоцького (пом. 1751 р.)). Фасад вузький, трирядний, вивершений двома фланкуючими ажурними вежечками над аттиком. Костел має вертикальне членування поодинокими пілястрами тосканського ордеру, на вежах – коринфського. Нижній ярус всієї споруди оббігає складнопрофільований карниз, розімкнений арковими нішами над бічними порталами. Ці ніші, можливо, і були першими контрфорсами костелу. У другому ярусі повний антаблемент, що має профільовані тригліфи та гладкі метопи. Головний фасад розкрепований у середній частині. Вузький пресбітерії увінчаний півциркульним фронтоном. Над центральним порталом, що має вигляд двоплічної арки, розміщена глибока лоджія з балюстрадою, обрамлена півциркульною аркою із замковим каменем.

Теологічно-образна програма пластичного оздоблення храму розроблялась езуїтом Томашем Зеленським – духівником Потоцьких і втілювалась львівськими майстрами [5, с. 30–31]. Окремі вівтарі та скульптури були виконані Каспером Коллертом, який проживав у Станиславові від 1736 по 1751 р. Пишна барокова суцільно золочена декорація Колегіати налічувала кількості фігуративних ангелів та святих у плетиві складного барокового декору. Посилена слабким освітленням та мелодикою меси, ця мерехтлива позолота сприяла емоційному піднесенню прихожан під час літургії.

Крім парафіяльної функції, костел у Станиславові невдовзі почав виконувати функцію некрополя родини фундатора. Першим тут був похований герой Віденської битви 1683 р. Станіслав Потоцький [1, с. 29]. Символічно, що в костелі крипта розташована просто під куполом. Це було рідкістю у Польщі тих часів, і мало б свідчити про пиху власників міста, похованих у ній. Дзвіниця Колегіати за типологічними характеристиками виразно нагадує дерев'яні дзвіниці народних храмів на землях регіону.

Як мовилося вище, фасад Колегіати наслідує манеру Грецької церкви у Римі, присвяченої Атанасію, єпископові Олександрії (Sant Atanasio dei Greci). В 1573 році папа Григорій XIII заснував Грецьке Зібрання, яке запропонувало створення Грецького Собору для формування релігійного католицького духовенства східного обряду. З огляду на «руське» коріння Потоцьких, а ще більше на «сарматизм» як одну з ключових ідей століття, звернення саме до цього типу фасаду здається

не випадковим – приналежність до грецької віри, але через Рим. Національну версію підкріплює і побудова «руської» дзвіниці коло костелу.

Беручи до уваги викладене вище, можна віднайти найближчі аналоги Колегіати з точки зору «панегіричного» характеру конструкції фасаду, а не загального планувального рішення, як це робили попередні дослідники. Найперше неможливо не відзначити близької подібності до фасаду Колегіати костелу у недалекому Монастириську Тернопільської області, збудованому у 40-х рр. XVIII ст. Аналогічні композиції фасаду характерні також для костелів домініканців у містечках Тисмениця, Богородчани, парафіяльного у с. Кукульники – усі з першої половини XVIII ст. Важливо відзначити, що ці споруди так чи інакше належали згадуваному вище Йосипу Потоцькому чи його найближчій родині. При будівництві багатьох із них він же виступав ініціатором заснування фабрики. Так, 1741 р. архієпископ львівський Ігнатій Віжицький дозволив Йосипові Потоцькому зводити згадуваний костел у Богородчанах, однак фінансування фабрики перейняв його швагер – Станіслав Костка Коссаковський. Тисмениця належала Станіславу Потоцькому, воєводі познанському (із 1751 р.), Йосипові Потоцькому (1771–1772 рр.) та ін.

Ще одна «програмна» пам'ятка, що мала грецький підтекст у своїй контрформі, була поширена завдяки фундаторській діяльності кузена названого вище Йосифа Потоцького з срібної Пиляви, спадкоємця золотої гілки цього ж роду – Миколи Базилія Потоцького. У кінці 1750-х років Микола Потоцький перейшов у руську віру [3, с.105]. Саме цього періоду стосуються дві його фундації – церква Успіння в Городенці та церква Pokрови у Бучачі (1764), авторства Мартіна Урбаніка. Генетично обидві ці споруди пов'язані із костьолами Бернарда Меретина у Годовиці та Наварії, їх плани є своєрідним поєднанням центральних та лонгітудинальних тенденцій, а точніше – у планах усіх храмів попри складні криволінійні членування пізнього бароко виразно прочитується грецький хрест.

Городенківська церква тридільна, кораблеподібна. Кути з фасадів зрізані, в інтер'єрах – заокруглені. Приміщення нави, нартексу та вівтаря формують потужні пілони, що дозволяє нам ідентифікувати цю пам'ятку як храм зального типу з пристінними стовпами (Wandpfeilerhalle). Конструкцію складають розширена, майже квадратна нава та однакової ширини вужчі приміщення нартексу та п'ятистінної вівтарної частини із ризницею. Головний вхід із заходу через нартекс. Фасади з дуже високою цокольною частиною

і потужними горизонтальними тягами, декоровані широкими спареними пілястрами з капітелями іонічного ордеру. По всьому об'єму споруди проходить розвинутий, складного профілю коронуючий карниз. Композицію головного фасаду вивершує аттик та характерні для творчості Бернарда Меретина скульптурні вази. Фронтон має неглибоку півциркульну нішу, в якій виставлено образ. Світло мерехтливо проникає до середини через сім півциркульних вікон, розміщених високо.

Фундаціями Миколи Потоцького зведені ще кілька сакральних споруд, що мають подібність до згаданої групи: костел Внебовзяття діви Марії у Бучачі (1761 – 1763 рр.), вірменська церква у Городенці. Більшість дослідників схиляються до думки, що, можливо, за основу проекту був взятий задум Бернарда Меретина, виконаний останнім на папері, ще за його життя. Микола Потоцький – відомий у фольклорі як пан Каньовський, розбійник і балагур, одночасно високоосвічена людина, перекладач Езопа та інших латинських авторів. Власник чисельних багатств та маєтків однозначно намагався підкреслити своє руське походження у таємному змісті фундацій: латинський однорядний бароковий фасад провадив до грецького простору, підкресленого центральним планом, хоча й храми належали до різних обрядів.

Підсумовуючи, зазначимо: архітектура, з'єднуючи в єдину сутність форму та простір, не лише окреслює функціональні потреби, але й передає зміст. Цей зміст змінний та може прочитуватись з різних позицій. – як з теологічної, так і з позиції фундатора. Наголошуємо, що найбільші фундації на теренах Івано-Франківщини зроблені представниками герба «Пилява» – Потоцькими – золотою та срібною гілками роду: амбіції фундаторів започаткували поширення в регіоні двох «програмних» пам'яток: Колегіати у Станіславові та уніатської церкви в Городенці. У багатьох пам'ятках включене зображення донатора чи його патрона до ідеологічної програми у сценах стінопису, скульптурних композиціях. Портрети вельмож представлено серед вітварних образів (Колегіата), родовий герб (хрест-Пилява) вінчає щити храмів (у городенківських пам'ятках). Багато храмів слугували місцем поховання фундатора; та, найважливіше, на нашу думку, приховане ствердження у конкретних пам'ятках вищості грецького змісту над латинською формою.

-
1. Баронч С. Пам'ятки міста Станіславава / Садок Баронч; [пер. з польської Романа Процака]. – Івано-Франківськ: СІМІК, 2007. –143с.
 2. Вельфлін Г. Ренесанс и барокко / Генрих Вельфлін; [пер. Е. Лундберга]. – Санкт-Петербург: Азбука – классика, 2004. – 288 с.

3. Возницький Б. Микола Потоцький староста канівський та його митці архітектор Бернард Меретин і сницар Іоан Георгій Пінзель / Б. Возницький. – Львів: Центр Європи, 1997. – 160 с.
4. Макаров А. Світло українського бароко / А. Макаров. – К.: Мистецтво, 1994. – 288 с.
5. Мельник В. Сакральне мистецтво Галичини XV–XX століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею : путівник-каталог / В. Мельник. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2007. – 224 с.
6. Станкевич М. Бучач та околиці. Маленькі образки / М. Станкевич. – Львів: СКІМ, 2010. – 256 с.
7. Betlej A. Kościół parafialny p. w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Marii i Św. Alojzego Gonzagi oraz kolegium Jezuitów w Stanisławowie / A. Betlej // Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2006. – Czesc I. – . –
8. T. 14. – Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. – S. 369–376.
9. Historia sztuki polskiej. – Wydanie drugie przejrane i uzupełnione. – Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1965. – T. 2. – 577 s.
10. Krasny P. Kościół parafialny p. w. Narodzenia Najśw. Panny Marii i klasztor OO. Dominikanów w Bohorodczanach // Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2006. – Czesc I. – T. 14. – Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. – S.27 – 39.
11. Krasny P. Kościół parafialny p. w. Św. Mikołaja I św Zofii oraz klasztor OO. Dominikanów w Tyśmienicy/ P. Krasny // Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2006. – Część I. – T. 14. – Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. – S. 449–462.
12. Miłobedzki A. Zarys dziejów architektury w Polsce / A. Miłobedzki. – Warszawa, 1968. – 366 s.
13. Petrus J. T. Kościół parafialny (d. kolegiata) p. w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii Panny w Stanisławowie / J. T. Petrus // Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej. – Kraków, 2006. – Część I. – T. 14. – Kościoły i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego. – S. 327–355.
14. Śliwa J. Wpływ soboru trydenckiego na uchwały synodu zamojskiego (1720) / J. Śliwa // Kronika Diecezji Przemyskiej O.Z. An LXIV, 1978. – 114 s.

ЛАТЕНТНЕ ІСНУВАННЯ ЦЕРКОВНОГО ОБРАЗОТВОРЧОГО МИСТЕТЦВА УКРАЇНИ ДР. ПОЛ. ХХ СТ.: ВОЛИНЬ

Українське церковне мистецтво другої половини ХХ ст. досліджене. Знайдено численні пам'ятники монументального живопису та іконопису в 1960-1980 рр. у волинському регіоні. Багато відомих митців таємно виконували замовлення церковних спільнот (оновлення, розписи церков тощо). Наприклад, Лідія Спаська, Андрій Бурбела нелегально створювали ікони та розписи церков у Луцьку та Києві.

Ключові слова: церковне мистецтво, іконографія, ікони, художник.

—
Iryna DUNDIAK

LATENT EXISTENCE OF THE UKRAINIAN CHURCH ART OF THE SECOND HALF OF XX CENTURY: VOLYN

The Ukrainian church art of the second half of XX century is unexplored. We have found numerous monuments of monumental painting and icon painting in 1960-1980's in region of Volyn. Many famous artists performed secretly the ordering of church communities (renewed, painted churches, etc.). For example, Lidia Spaska, Andriy Burbela have created illegal icons and painting murals churches in Luck and Kyiv.

Key words: church art, iconography, icons, artist

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями. Церковне мистецтво в радянський час було поза офіційним законом по всій території сучасної України, тому це був нелегальний «катакомбний період», а не закономірний процес розвитку. Існувало воно на різних рівнях в межах Радянської України: латентному професійному рівні, в творах аматорів, народних майстрів та у сміливих творчих експериментах з християнською іконографією художників нонконформістів. Всі ці напрями, включаючи й регіон Волині, недостатньо вивчені на сьогодні у вітчизняному мистецтвознавстві.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Ґрунтовних досліджень про церковне малярство радянського періоду на сьогодні не існує. Є нечислені окремі розвідки про майстрів, які виконували

ти чи інші роботи. Однак навіть ці джерела мало приділяють увагу власне аналізу творів художників. Серед статей про Л. Спаську хочемо виділити наступні: М. Дьоміна [2], Г. Гулько [1]. А з-поміж матеріалів стосовно особливостей створення розписів А. Бурбелою цікавими фактами вирізняється дослідження А. Ферта [9].

Формулювання мети статті. Завданням цієї публікації є узагальнення фактів та аналіз творів митців з Волині, які працювали у галузі церковного малярства у др. пол. ХХ століття.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. Загалом західноукраїнські землі мають більше фактажу щодо латентного існування церковного мистецтва у др. пол. ХХ століття. Реалістичне спрямування у церковному монументальному живописі, блискуче виявилось у представниці Волині Л. Спаської. Її життя і творчість пов'язані з містом її юності Луцьком і Острогом та сповнені трагічних сторінок спротиву існуючому режиму. Л. Спаська закінчила Луцьку гімназію, згодом навчалась два роки живопису у Варшаві, а вищу фахову освіту здобула в паризькій академії Р. Жюльєна [8]. У радянські часи войовничого атеїзму її мистецтво ігнорувалося, а то й переслідувалося.

У Парижі Л. Спаська навчилась й темперної техніки іконопису, спілкувалась зі священником та філософом-богословом Сергієм Булгаковим який, заснував тут інститут богослов'я. Після повернення додому батьківські будинки в селі Гавчиці і Луцьку були націоналізовані, тому брат покликав її переїхати до Острога, у музеї якого могла бути затребувана її професія живописця. Вона робить копії з картин відомих художників України – І. Іжакевича, В. Касіяна на замовлення музею та портрети радянських вождів [6, с. 34]. Саме в цей час вона створює численні портрети, пейзажі, натюрморти, історичні полотна, картин на біблійні сюжети.

Однак ігнорування художниці владою, офіційними мистецькими спілками, власний душевний поклик, потреба у фінансах, попередній паризький досвід направляють творчість Л. Спаської до сакрального мистецтва і вона стає на стежу іконописця. Вона малює вівтарні образи, створює стінописи храмів, пише ікони для церков. Робота над стінописами в храмах стала для художниці чи не єдиною можливістю виявити свою майстерність у створенні багатофігурних композицій» [2, с. 30]. За згадками очевидців художниця була побожна, небагатослівна, вела скромний побут [4, с. 143].

Мисткиня мала неабияку мужність та, безперечно, таланти у цій галузі, тому й географія її церковних розписів у радянський час вражає своєю широтою: Архангельськ, Мурманська, Нальчик, Курськ, Вологда, Великий Устюг, Астрахань, Ташкент. Звичайно, що і на рідній землі є багато міст та сіл з храмами у її виконанні: Київ, Острог, Луцьк, селах Бодячеві (церква св. Іова

Почаївського), Озері (Покровська церква), Гавчицях на Волині та в інших. Усім цим монументальним розписам притаманний вишуканий колорит та прозорість живопису, що свідчить про професійне відчуття перспективи простору й глибини.

М. Черенюк зауважує, що у творах для церкви Л. Спаська осягає зовсім інший, духовний світ в якому не було ні сторонніх думок, ні почуттів, адже нею рухала віра [10, с. 61]. Не випадково її плащаниця, за розповідями волинського реставратора Лариси Обухович, у церкві Острога, стала мироточивою. Цей твір виконаний безкоштовно у 60-х на прохання місцевого священника у реалістичній манері [5]. Серед пам'яток 60-х років у спадщині Л. Спаської відзначається розпис у Свято-Троїцькому соборі Луцька у верхньому ярусі трансцепта: «В'їзд Господній в Єрусалим» та «Нагорна проповідь Ісуса Христа» (твори перемальовані у 80-ті).

Індивідуальна манера художниці, яка не мала попереднього досвіду розписів храмів, це синтез досвіду з паризької академії та власних спостережень з розписів давніх храмів. Існують припущення, що у Києві вона спілкувалась під час виконання замовлення у Покровській церкві на Подолі з І. Іжакевичем. Там її авторству приписуються композиції «Покладання у гріб Ісуса Христа», «Воскресіння» і значну кількість ікон для іконостаса (зараз він втрачений). Тому величезний досвід Іжакевича міг бути доступний для художниці.

Це все вилилось у те, що у розписах Л. Спаської ми не знаходимо ні сліпого копіювання чи тиражування відомих пам'яток церковного мистецтва, а академічна манера виконання зображень швидше за все була побажанням замовників [8]. Є свідчення, що авторка виконувала багато підготовчого ескізного матеріалу для розписів [2, с. 30]. Її творчий почерк в багатьох місцях нагадує церковний живопис Іжакевича, особливо це прослідковується у творах 70-х років.

Тут же, у Луцьку, впродовж 1970–1972 рр. у Л. Спаська виконала близько 150 квадратних метрів монументальних стінописів феодосіївської церкви за сприяння настоятеля о. Валентина Негоди [1, с. 290]. Храм Святого Феодосія Чернігівського, збудований 1906 р. – одно купольний, тринефний, чотиристовпний має 56 образів святих та 8 багатофігурних композицій на біблійні сюжети пензля художниці. Слід відзначити мужність шістдесятилітньої жінки, яка погодилась виконати такий великий об'єм роботи у вже немолодому віці.

Ці розписи, вважає М. Дьомін, вписані органічно в інтер'єр культової споруди, тому композиції сюжетів пристосовані до

архітектурних особливостей [2, с. 30]. тобто зображення святих, апостолів, ангелів, архангелів, херувимів та багатофігурних композицій на арках, стінах і колонах підпорядковані внутрішнім об'ємам храму. Однак цими зображеннями Л. Спаська поділяє храм на дві частини: чоловічу і жіночу. Тому у лівій половині храму композиції та постаті святих присвячені життю Богородиці («Різдво Марії», «Введення в храм», «Благовіщення», «Успіння Богородиці» (Л.1), святі Магдалина, Катерина, Уляна, Ольга та інші), а у правій сцени життя Христа («Різдво Христове», «Преображення», «Зішестя святого Духа», святі Феодосій (Л.2), Миколай, Григорій богослов Стефан та інші) [4, с. 143-144]. Сцена «Успіння Богородиці» розміщена у невеликій ніші й чи не найбільша за розмірами у храмі, обрамлена постатями святих. Тут художниця демонструє свої навички у багатофігурній композиції: майстерно виписує фігури переднього плану, акцентує увагу світлом на фігурі Богородиці на одрі, коло якої так по-жіночому виписана лілія – її символ, а фігури заднього плану пише світлими тонами (Л. 3).

Постаті пророків, апостолів вирізняються одухотвореністю, чітким силуетом та виразних рухом, індивідуалізацією облич [8], а другорядні елементи композицій майстерно списані на задній план. Надзвичайною легкістю та ліричністю відзначається вирішення постаті св. Василя Великого, хоча це далеко не центральна постать у розписах цього храму. Біле облачення святого написано прозоро, легко, а декор ледь означений рожевими орнаментами, глибокі теплі світло-зелені тіні на одязі співзвучні фону. При вирішенні лику святого художниця дотримується усталених канонів: темне волосся коротке, борода клиноподібна, високе з залисинами чоло. Погляд св. Василя наповнений мудрістю і строгістю водночас, адже він був великодушний і безкомпромісний.

Зображення патрона храму св. Феодосія Чернігівського (внизу розпису знаходиться вівтарик з його мощами) приваблює досконалістю вирішення лику і одягу. Традиційного цього святого зображають у зеленому підризнику та з довгою темною бородою й волоссям. Таких правил дотримується і Л. Спаська, але розуміючи, що це одна з центральних фігур у розписі храму, робить його надзвичайно виразним. Розкішний, густо декорований, майже бароковий, підризник приємних темно-зелених відтінків, вдало відтіняє лик святого з вдумливим та проникливим поглядом. Живописне та емоційне трактування лику цього святого та деяких інших дещо подібне до трактування святих І. Іжакевичем.

За свідченнями реставраторів розписів, художниця передає відчуття матеріальності і фактурності, глибини простору таким шляхом: основні форми вибудовує широким корпусним мазком, а світло-тіньові нюанси моделює прозорим лесуванням, лики проробляє тонкими деталями [4, с. 144]. Додамо, що під час ремонтних робіт ці твори ледь не були знищені і згодом реставровані художниками-реставраторами Волинського краєзнавчого музею А. Квасюк, О. Романюк, Л. Обухович у 2001–2003 роках.

Окремо слід виділити групу доволі професійних майстрів, яку тим чи іншим чином пов'язуємо з діяльністю іконописного осередку Почаївської лаври: О. Корецький, В. Криштальський, А. Бурбела, В. Гладецький, М. Панчук. Такий доволі великий для радянського часу список майстрів є, все ж, швидше закономірністю, чим випадковістю. Їхня творчість є цінним свідченням того, що українське церковне образотворче мистецтво, всупереч складній ситуації, намагалося за будь-яку ціну продовжувати традиції Почаївської іконописної школи. У спогадах М. Селівачова про його юнацьку подорож до Почаївської лаври у 1956 р. знаходимо такі описи цих майстерень в радянські часи: «Нарешті о. Савва завів нас у світле приміщення церковки із іконостасом, преобладаною під реставраційну майстерню, де різьбили також деталі іконостасів. Сергій Костянтинович (йдеться про С. Кілессо – І.Д.) з підлоги різьблене виноградою й оцінював його поглядом знавця» [7, с. 42].

З іменем О. Корецького пов'язані монументальні розписи та реставраційні роботи др. пол. ХХ ст не лише у церквах Почаївського монастиря, але й відомої церкви св. Георгія с. Пляшева на Козацьких могилах. Походить О. Корецький (1919-1996 рр.) з сім'ї церковного старости с. Скобелки Горохівського району, рано виявив хист до малювання, тому став учнем іконописної школи у Почаєві. Крім того, художник закінчив три курси Почаївської вечірньої богословської школи, а після війни повернувся в Почаїв по десяти роках таборів. Працював у монастирі: жив і був послушником там. Згодом почав реставрувати в Почаєві Іовську церкву, виконував декоративний та сюжетний розпис Успенського собору.

Розпис відомого собору, побудованого у 1910-1914 роках архітектором В. Максимовим у стилі українського бароко на Козацьких могилах, був етапний у творчій біографії майстра, адже потрібно було достосовувати композиції розписів до вже існуючих. Згідно планування цей собор має три поверхи, на кожному з яких розміщено окремі приділи: підземний – на

честь великомучениці Параскеви, середній – на честь великомученика Георгія Побідоносця, і верхній (на хорах) – на честь князів Бориса і Гліба. Одразу після побудови храму розпис стін середнього преділу храму виконав І. Іжакевич з учнями київської лаврської іконописної майстерні. Його майстерні розписи розташовані по огорожі хорів Георгіївського преділу та зовнішньому іконостасі. Власне ці розписи й реставрував спочатку О. Корецький.

Трохи згодом, у 1957-58 рр. перед художниками О. Корецьким та П. Трохимлюком постало завдання розписати у верхній частині (Борисоглібському преділі) склепіння над хорами, підкупольний простір та вівтар Борисоглібського храму. Загалом розписи цих майстрів вирізняються добрим фаховим академічним рівнем, завершеністю художнього стилю, вправним рисунком, стриманим світлим колоритом та доволі гармонійним поєднанням їхнього монументального живопису з роботами попередників.

В центрі під купольного простору зображено голуба – символу Духа святого у пухких золотавих хмаринках. На блакитних хмарах нижче розташовані постаті у повен ріст: вісім архангелів та Богородиця з Христом на руках. Архангели стоять на білих хмарках та мають кожен традиційні власні символи де у кожному образі виступають образи мудрих і справедливих помічників Бога та охоронців вірних. Їх крила вирішені однаково, однак одяг (хітон і гіматій) вирізняється приємною багатоколірністю.

Площу барабану вкривають розписи декоративного характеру на світлому тлі з акцентами довкола вікон. Нижче у цьому під купольному просторі, у чітко окреслених орнаментами прямокутниках, розміщені чотири сюжетні композиції. Розпис «Нагорна проповідь» найбільш відомий твір О. Корецького у цьому храмі. Зображення займає великий півциркульний простір внутрішньої західної стіни верхнього ярусу Свято-Георгіївського храму-пам'ятника [3]. Багатофігурна композиція сприймається велично, цільно, а її головний смисловий та композиційний центр це сидяча постать Христа. Зображення вражає не лише розміром (дещо умисно збільшені фізичні розміри Спасителя по відношенню до розмірів навколишніх фігур) та позою, а й витонченим психологізмом живопису лику. Згодом художник-іконописець працював у храми Тернопільщини, Львівщини, Рівненщини, Кіровоградщини, Києва, Куйбишева, Белгорода, Кубані, Волині [3].

Вже згаданий нами вище А. Бурбела (1931-2001 рр.), також почав свій творчий шлях у іконописних майстернях Почаївської лаври, після дев'ятирічного сибірського заслання. Як монастирський послушник він мав можливість відвідувати іконописну майстерню в якій діяв клас рисунка та живопису, працював там підмайстром. Водночас він споглядав, як пишуть ікони лаврські іконописці, тому через два роки таких робіт став учнем іконописної майстерні, а згодом іконописцем.

Для його зображень у розписах було притаманне академічне реалістичне письмо. Загалом ім'я А. Бурбела — художника-іконописця, який не закінчував жодного художнього інституту у 80-тих років було відоме не лише в Україні, а й в усьому колишньому Радянському Союзу: Москва (Єлохівський кафедральний Богоявленський собор, Патріарший собор), Київ (Миколаївський собор Свято-Покровського жіночого монастиря, храм Свято-Вознесенського Флорівського жіночого монастиря), Кишинів (кафедральний собор). Почаїв (Свято-Успенська Почаївська Лавра печерна церква, церква святої Великомучениці Варвари), Санкт-Петербург, Самара, Пенза, Тернопіль, Сімферополь, Ізмаїл, Одеса (Загоранець).

Знаковою є історія зі створенням А. Бурбелою монументальних розписів у одному з київських храмів. Йдеться про Микільський собор Покровського монастиря 1911 р., це був на той час найбільший храм Києва, діяльність монастиря була відновлена після Другої світової війни. Але у ніч на 1 липня 1981 р. в покрівлю собору вдарила блискавка, спричинивши велику пожежу, тому потрібен був капітальний ремонт. Роботи в соборі тривали до початку 1982 р. коштом обителі, а страхову виплату у розмірі 46277 крб. монастир отримав лише у вересні 1982 року [9]. Після відновлення даху залишились ризштування, які були використані для розпису храму, який благословила ігуменя Маргарита.

Офіційного дозволу на розпис храму не було, влада дозволила лише пофарбувати стіни. Тому цей розпис робився підпільно за високим та щільним ризштуванням навіть під час служби Божої. Керував групою майстрів протягом трьох років волинянин А. Бурбела, розміри розпису на головній стіні зображення Покрови Божої Матері вражають було розміром 17x23 метри і майже півтора року їх вдавалось ховати від наглядців. Однак у вересні 1983 р. на засіданні Шевченківського виконкому було ухвалено рішення №1181 "Про грубе порушення законодавства у Покровському монастирі" та створено

спеціальну слідчу комісію, на яку покладалося завдання оцінити шкоду від “живописних зображень”, а також оцінити ті загрози, які вони несуть протипожежній безпеці» [9]. Комісія, поглянувши на розписи, відреагувала на диво доволі позитивно й визнала, що малярські роботи виконані професійно й грамотно; на гідному рівні й не несуть технічної шкоди, про що зазначила у Акті обстеження собору.

Навіть радянські комісії ствердили високий професійний рівень розписів майстра А. Бурбелі. Особливо виділяється у цьому храмі масштабний за розмірами і силою впливу сюжет «Покров Богородиці у Влахернському храмі». Конструкція храму утворює одразу за іконостасом велику вертикальну стіну, де створено величну багатофігурну композицію «Покрова Богородиці» (Іл.4). Автор докладно був знайомий з різноманітними іконографічними варіантами сюжету в українському малярстві, однак велика площа стіни дозволяла йому зупинитись на найповнішому, який повністю відтворює оповідь об'явлення Богородиці у Влахернському храмі.

Художник умовно ділить зображення на два реєстри і у верхньому на загальному темному тлі композиції, бо дія за легендою дія відбувається вночі у храмі, розміщує симетричний за побудовою багатофігурний сюжет, який повністю ілюструє відому легенду. Темний силует Богородиці зображений тут у ледь видимому овальному білому сьйві, вона стоїть серед світлих купчастих хмар, її оточують святі. Ближче до постаті Богородиці майстерно прописані світлі постаті колінопреклонених та літаючих ангелів із розпростертими крилами. Над головою Марії ширяють шестикрилі серафими, які разом з ангелами своїми крилами утворюють довкола її постаті мерехтливе сьйиво-вінок.

Таким прийомом, розташування постатей у вдалому перспективному скороченні, художник добився як вдалої ілюзії глибини простору, так й розповідності сюжету. Богородиця є домінантою за розміром та за змістом у верхній частині зображення, її доволі строге обличчя відтіняє біла хустина. У нижній частині зображення дія переноситься безпосередньо у храм, де й відбулось об'явлення. Ці, прилушені по тону, зображення відповідають опису події і відтворюють ліворуч її безпосередніх свідків: Андрія юродивого та Єпіфанія. Власне св. Андрій стоїть, поклавши руку на колінопреклоненого Єпіфанія, і вказує наверх (Іл. 5). За цими ключовими постатями майстерно прописані позаду менш насичені постаті інших вірян та інтер'єр візантійського храму.

Справа А. Бурбела виконує композицію де центральне місце займає, ймовірно, Роман Псалмоспівець, а праворуч від Романа на передньому плані — постать цариці Єлени у світлому платті й короні, вона щойно поставила свічку перед іконами і молиться. Обидва сюжети нижньої частини розпису трактовано реалістично, приближені максимально до глядача і, таким чином, включають реальних віруючих у дію, яка відбувається у намальованому храмі. Особливо трепетно виписано напівтемний інтер'єр храму, який м'яко освітлюється від свічок на підсвічниках. Завдяки цьому освітленню на фоні проступають силуети ікон та архітектурних деталей. Такий складний спосіб подачі зображення міг собі дозволити лише добре вишколений живописець. Зараз новий іконостас, на жаль, закриває нижню частину розпису і тому не всі деталі можна розглядіти.

Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок. Попри суворі заборони радянської влади на Волині існувало ціле гроно живописців різного професійного рівня які малювали ікони та виконували розписи храмів у др. пол. ХХ століття: Л. Спаська, О. Корецький, А.Бурбела, В. Гладецький, М. Панчук та інші. Зауважимо, що їх діяльність не обмежувалась лише місцевими храмами, адже вони виконували замовлення й для київських храмів. Зокрема це Л. Спаська та А.Бурбела, для їхніх розписів притаманні добре переданий рух постатей, майстерне застосування складних ракурсів у реалістичних багатофігурних композиціях, характерне також добре моделювання об'єму засобами світла й тіні. Більш детальне дослідження творів кожного з цих майстрів суттєво доповнить картину церковного малярства України ХХ ст.

1. Гулько Г. До історії Свято-Феодосіївського храму у місті Луцьку (1945-1990 рр.) / Геннадій Гулько //Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 20. Матеріали ХХ міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 27-28 серпня. — Луцьк: ДП «Волинські старожитності», 2013. — С. 285-295.
2. Дьомін М. Національна складова творчості Лідії Спаської / М. Дьомін // Мистецтвознавство України. — 2010. — Вип. 11. — С. 27-32.
3. Історична Волинь. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.istvolyn.info/index.php?option=com_content&view=article&id=4402%3A11---95-----19191997&catid=30%3A2012-09-11-08-11-50&Itemid=19
4. Квасюк А., Романюк О., Обухович Л.. Розписи Свято-Феодосіївської церкви у м. Луцьку / Анатолій Квасюк, Олена Романюк, Лариса Обухович //Волинська ікона: дослідження та реставрація. Науковий збірник. Випуск 8. Матеріали VIII міжнародної наукової конференції, м. Луцьк, 13-14 грудня 2001. — Луцьк: Настир'я, 2001. — С. 143-144.
5. Розмова автора статті з реставратором Ларисою Обухович. 20 жовтня 2016 р.
6. Спаська Лідія Іванівна // Історія рідного краю ХХ ст. Документи. Матеріали. Спогади. Упорядник: Микитюк Л.П. — Острог.— 2013. — С. 33-35

7. Селівачов М.Р. Після війни... Спогади / Михайло Романович Селівачов — К.: Центр пам'ятокознавства НАН України і УТОПІК, 2015. — 592 с.; іл. 64
8. Троневи́ч П., Хілько М., Зайчук Б. Церковні розписи Лідії Спаської. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://www.volart.com.ua/art/spaska_lidiya/article1.html
9. Ферт А. Церква (не) контрольована: кийвські черниці і радянська влада на межі 1970-1980-х років. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/religious_digest/64586/
10. Черенюк М. Сад душі Лідії Спаської. / Микола Черенюк // Образотворче мистецтво. — 2001. — № 2. — С 61.



*Спаська Лідія. Загальний вигляд розписів лівої частини інтер'єру
Феодорсіївського храму, м. Луцьк, 1970-72 рр.*



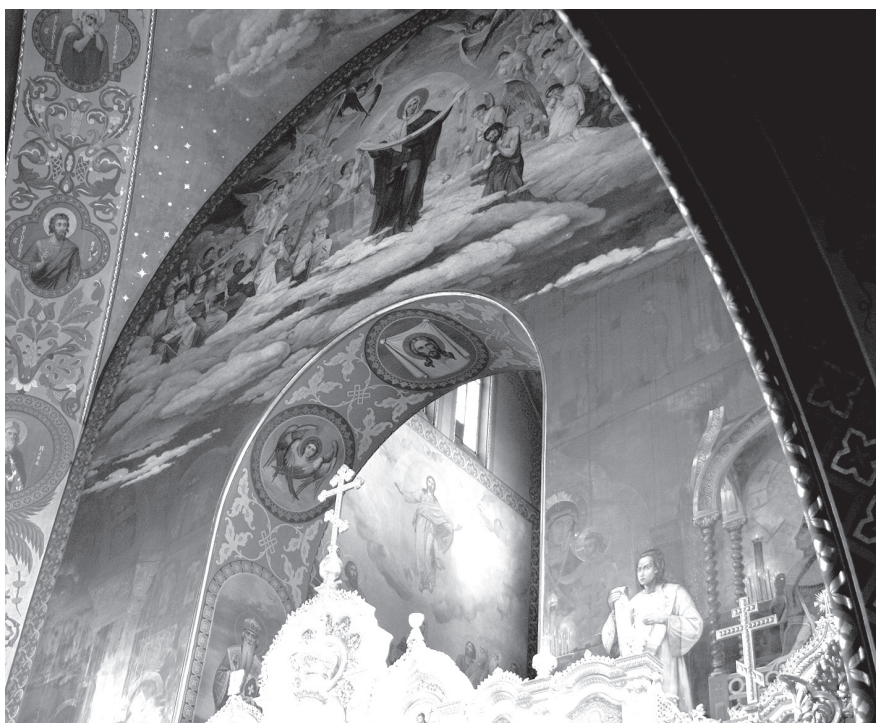
*Спаська Лідія. Святий Феодосій
Чернігівський, розпис інтер'єру
Феодорсіївського храму, м. Луцьк,
1970-72 рр.*

*Спаська Лідія. Успіня Богородиці,
розпис інтер'єру Феодорсіївського
храму, м. Луцьк, 1970-72 рр.*





Бурбела Андрій. Покрова, верхня частина розписів Миколаївського собору Свято-Покровського жіночого монастиря, м. Київ, 1982 р.



Бурбела Андрій. Покрова, розписи Миколаївського собору Свято-Покровського жіночого монастиря, м. Київ, 1982 р.

Валентина ЄФРЕМОВА

ЙОГО МОНУМЕНТАМИ ГОВОРИТЬ ДЕРЖАВА

Настав час переосмислення історії українського народу і доповнення її знаннями про власних патріотів, які незаслужено довгі роки були під грифом заборони.

У контексті Відродження української культури та духовності, ствердження національної самодентичності, автор поставила перед собою мету: привернути увагу до імені видатного скульптора, кінорежисера, драматурга, народного артиста України Івана Петровича Кавалерідзе (1877-1978). Вірному сину українського народу прийшлося усе життя витримувати зневагу урядовців, відчувати приниження та навіть заборону на творчість. Але світогляд митця був спрямований на прославлення української культури та духовності, а новаторські здобутки підтверджувала його творча спадщина. Безумовно І.Кавалерідзе опереджав епоху в якій судилося жити та творити, тому недаремно його називали «першопрохідцем українського ренесансу». 1/
Ключові слова: *духовність, історія, мистецтво, національна ідея.*

Valentina YEFREMOVA

THE STATE TALKS WITH ITS MONUMENTS

The time to reconsider the history of Ukrainian people came and we need to compliment it with knowledge about own patriots, which were unfairly under the culture of prohibition for many years.

In the context of Revival of Ukrainian culture and spirituality, statement of national identity, the author set the goal to attract attention to the name of

«Настане час і мене згадають добрим словом...»

І.Кавалерідзе

Кожна держава має своїх видатних людей, які коронують її культуру своїми творчими здобутками. Скульптор світового рівня Огюст Роден висловив думку, що великі Майстри несуть своєму поколінню нові ідеї та нові напрямки. До таких особистостей відноситься Іван Петрович Кавалерідзе (1887-1978) – скульптор, кінорежисер, драматург, народний артист України. Життєвий шлях вірного сина українського народу був тернистим та сповненим гірких перепитій, але його тримали крила творчого натхнення і віра у справедливість. Неодноразово він казав, що настане час і його згадають добрим словом.

В історію українського мистецтва І.Кавалерідзе ввійшов як сповідач споконвічних духовно-моральних і естетичних цінностей та надбань українського народу. У даній роботі піде мова про творчий шлях митця переповненого гуманними та патріотичними почуттями ще на початку буремного ХХ століття, та у зв'язку зі 130-ю річницею з дня його народження. Роздуми про Україну,

Ivan Petrovich Kavaleridze(1877-1978), prominent sculptor, film director, dramatist, national artist of Ukraine. The true son of Ukrainian people had to suffer from neglect of governmental officials, felt humiliation and even prohibition on his art work. But the mindset of artist was striving for glorification of Ukrainian culture and spirituality, and innovative achievements are confirmed by his art heritage. Undoubtedly I. Kavaleridze left behind the epoch he had to live in and create, that is why he was called as «the pioneer of the Ukrainian renaissance».
Keywords: spirituality, history, art, national idea.

долю народу та прагнення змінити світ на краще, червоною стрічкою проходять через усю творчість І.Кавалерідзе. Досить назвати монументи створені скульптором протягом творчого життя, що стали свідками формування українського державотворення. Лише у Києві, починаючи з Михайлівській площі, яку возвеличує скульптурний ансамбль Княгині Ользи та просвітителів Кирила та Мефодія, яскраво промовляє до нащадків суголосся

історичних постатей створених Іваном Кавалерідзе. А у рідних Ромнах Кавалерідзе створює перший пам'ятник на Україні присвячений світочу українського народу Кобзарю, і в цей же буреломний 1918-й рік встановлює величний ансамбль з двох динамічних образів які прославляли «Героїв революції».

Людська гідність, прагнення волі, високих принципів життя були вагомими критеріями внутрішнього світу Кавалерідзе. Він одержимо збирав по золотнику вагомій історичній події, велетнів духу свого народу які вплинули на формування національної свідомості українського соціуму.

В даній роботі представлені також творчі проекти, публікації присвячені збереженню імені І.Кавалерідзе. З кожним роком ми все більше усвідомлюємо, як митець своєю творчістю впливав на розвиток національного відродження українського народу. Такими заходами, як культурно-мистецький проект «Повернення», започаткований громадською організацією «Сумське земляцтво у місті Києві» ще під час Помаранчевих подій, ми намагаємося донести до самих віддалених районів Північної Пальміри України значимість творчого шляху нашого земляка. 2/

Згадуючи І.Кавалерідзе ми віддаємо дань пошани засновникам Музею-майстерні його імені на Андріївському узвозі, подружжю: кандидату мистецтвознавства Ноні Капельгородській (1932-2005) та скульптору Ростиславу Синько (1933-2010). У творчому тандемі вони зробили добру справу зі збереження пам'яті Кавалерідзе для української спільноти та й не тільки.

Батьківщиною майбутнього культурно-мистецького діяча України була сивочола Сумщина, хутір Ладанський Ромен-

ського повіту, куди у буремні часи Кавказької війни (1817-1864) були привезені декілька грузинських родин. У подружжя грузинського юнака Петра Васильовича Кавалерідзе та української дівчини Килини Луківни Кухаренко у 1877 році народився син Іван. Завдяки сприяння дядька Сергія Мазаракі, зберігача скіфського відділу Київського археологічного музею, який відчув творчі здібності юнака і сприяв подальшому навчанню, Іван Кавалерідзе отримав блискучу освіту, яка дозволила стати у майбутньому новатором у різних видах мистецтва. 3/

Творче середовище яке оточувало С.Мазаракі сприяло формуванню світогляду юнака. Зустрічі з прогресивним колом театральних діячів, поетів, акторів, художників сприяло розвитку прихильності до мистецтва та бажанню навчатися. Творчу атмосферу в домі С.Мазаракі в той час складали: С.Васильківський, П.Сластіон, Ф.Красицький, С.Светославський, А.Куїнджи, І.Труш, М.Садовський, М.Заньковецький та ін. діячі культури та мистецтва. В такому вишуканому колі обговорювалися питання духовного розвитку молодой держави.

Іван Кавалерідзе тяжів до людей масштабного інтелекту, яскравого таланту які вже сказали своє вагоме слово на культурно-мистецькій ниві України початку ХХ століття, ними були Олександр Архипенко, Сергій Ейзенштейн, Олександр Довженко, Яків Протазанов, Федір Шаляпін, Ілля Мечніков, Лесь Курбас та ін.. Саме їхня творчість сформувала підґрунтя майбутнього новатора українського мистецтва у кінематографі, скульптурі, драматургії. Герої Івана Кавалерідзе були наділені рисами мужності, людської гідності, прагнення волі та духовної краси. Широта поглядів, громадська позиція Кавалерідзе – художника, громадянина була непохитною. Сучасники називали його українським Мікеланджело майстром глибокого психологізму. У своїх спогадах Кавалерідзе писав: «Я мріяв створити цілий цикл пам'ятників видатним діячам нашого історичного минулого. Серед них вагоме місце зайняв світоч українського народу Тарас Шевченко...». 4/

Ряд життєвих колізій під час комуністичного режиму, негативно вплинули на репутацію І.Кавалерідзе, і йому прийшлося все життя боляче переживати незаслужені наклепи, зневагу партійної номенклатури, яка керувала державою. Супроти таких ускладнених обставин Кавалерідзе невтомно працював, бо його величний і багатогранний талант потребував реалізації. Оприлюднені історичні факти з архіву колишнього КДБ у 2017 році лише підтвердили що І.П.Кавалерідзе був не тільки над-

звичайно талановитим митцем, а й громадським активістом, патріотом свого народу ще з небезпечних часів тоталітарного режиму в Україні. 5 /

Творча скарбниця:

І.Кавалерідзе працював захоплено з неймовірною самовіддачею, любов'ю до своєї справи та прагненням змінити світ на краще. Своїми творами сповненими глибокої внутрішньої сили він пробуджував свідомість людей. Кавалерідзе добре знав українську історію, мислив художніми образами через які захоплено створював правдивий літопис своєї держави. Недаремно монументами Івана Кавалерідзе продовжує промовляти історія українського народу, літопис якої можна простежити в самотніх образах: Кирила і Мефодія, Ярослава Мудрого, Святослава, Княгині Ольги, Григорія Сковороди, світоча українського народу Тараса Шевченка, Лесі Українки, Артема, Амосова, Івана Мічуріна, Льва Толстого, Якова Протазанова, Миколи Гоголя, Михайла Мусоргського, Федора Шаліпіна, Максима Рильського, Олекси Дундича та ін.. Проміж ними вирує виразна портретна галерея та сповнені драматизму, метафоричного мислення автора станкові скульптури: «Початок», «Бунт», «Мільйон років», «Журавлі летять», «Отче наш» та ін. В цих творах у Кавалерідзе виявилися риси експериментатора й водночас новатора узагальнено-пластичних образів із глибокою драматургією, героїко-епічним стержем.

Знакові місця Києва прикрашені скульптурними доробками геніального Майстра, але його монументами говорить і вся Україна, про що свідчать такі міста як Харків, Суми, Чернігів, Ромни, Шостка, Полтава, Лохвиця. Він мислив епохою, втілював у свої художні образи чаяння усього гуманного людства. Знайдені художні образи свідчили про мрії, які запали в душу митця ще змолоду. В його полі зору були питання про місце людини у світі, історії, суспільстві: «...мене вабили до себе народно-епічні образи, героїчні характери. У віковій боротьбі рідного народу за своє соціальне й національне визволення я шукав і знаходив те, що полонило мою уяву...», – згадував митець у своїх спогадах. 6/

Тому, коли був об'явлений конкурс на спорудження монумента на честь могутньої правительки Київської Русі, Кавалерідзе духовно й творче був готовий втілити свої творчі прагнення в запропонований проект. Велич епохи правління княгині Ольги охопила молодого митця і він створює узагальнений героїчний образ вольової та мудрої правительки.

Від княгині Ользи, перекидаємо думки до філософа й гуманіста Григорія Сковороди, а про між ними творчі задуми про Ярослава Мудрого, Олеко Дундича, грузинського поета Давида Гурамішвілі, героїчного Святослава, сміливого Петра Запорожця, геніального Тараса Шевченка, вісника людської гідності Артема, величного Богдана Хмельницького, народного героя Олеко Дундича та цілого ряду творів присвячених діячам української культури, науки, мистецтва. Кавалерідзе прагне відійти від суто реалістичної подачі образів, піднімає глобальні теми з узагальненими художніми образами сповненими величі українського народу. Так виникають героїчні постаті у вигляді вільних козаків, народних ватажків сповнених динамічних рис які світять нащадкам своїми гуманними принципами і по сей день. Досить назвати монументальний ансамбль присвячений «Героям Революції» (місто Ромни Сумської області встановлений ще у буремному 1918 році).

У багатогранний творчий діапазон митця входила також театральна-кінематографічна та літературна діяльність. На одному з павільйонів у кіностудії ім.О.Довженка у 2002 році встановлено меморіальну дошку -- основоположнику українського історичного кіно, І. Кавалерідзе (автор Р.Синько).

Щоб зрозуміти біль і співчуття І.Кавалерідзе до долі грузинського народу, слід переглянути фільми, які знімав І.Кавалерідзе, хоча ставити історичні фільми на достовірних фактах було в часи тоталітарного режиму небезпечно. Але не для людини, яка всім своїм нутром сповідувала принципи гідності та волі. Світ побачив драматичні фільми «Злива», «Штурмові ночі», «Прометей», «Коліївщина». У чому ж була небезпека цих стрічок для комуністичного уряду? І.Кавалерідзе не просто занурився в історію визвольної боротьби українського та грузинського народів, він створював епопеї міжнаціональної сили. Виплескуючи власну біль за своїх предків грузинів, він буквально бив у набат силою своїх драматичних образів... Десять поставлених гостросюжетних кінофільмів на тему боротьби за свободу, розкривали новаторські знахідки І.Кавалерідзе-оператора. Митця утримували власні крила натхнення, який був переповнений гуманної місії нести Прометееве світло людям. Недаремно у Святому письмі сказано, кожен служи тим даром, до якого покликаний. Безумовно творчі здобутки Івана Кавалерідзе це підтверджують.

Із 1911 року скульптура й кінематограф йшли поруч у його іскрометній новаторській творчості. І. Кавалерідзе ставили в

один ряд із такими видатними режисерами, як: Я.Протазанов, О.Довженко, В.Пудовкін, С. Ейзенштейн. Монументальність його творчих задумів проявилася у фільмах: «Злива», «Перекоп», «Прометей», «Коліївщина», які по суті стали своєрідним літописом молодшої Української держави, яка стала на шлях незалежного розвитку.

Новаторство І.Кавалерідзе було відзначено на державному рівні – присвоєнням ордена Червоної зірки. Прогресивне мислення, відхід від суто розважальних тем, до повчальних сповнених глибокого інтелекту, втілення на екрані тем соціального змісту, свідчили про громадянську свідомість митця, його прагнення прославити свою Батьківщину.

Вдячні нащадки зберігають пам'ять про свого земляка

За ініціативою громадської організації «Сумське земляцтво у місті Києві» (автор ідеї мистецтвознавець В. Єфремова), у 2006 році до року Грузії в Україні був втілений у життя мистецький проєкт «Міст дружби». 7/ До його реалізації залучилися Посольство Грузії в Україні та Національна спілка художників України. За допомогою Повноважного та Надзвичайного Посла Грузії в Україні Григора Катамадзе, аташе по культурі Зураба Топурії вдалося залучити грузинських художників з Тбілісі. Творча група з 12 митців побувала на Батьківщині І.Кавалерідзе в селі Новопетрівці познайомила з його мешканцями де ще досі проживають та зберігають пам'ятають про діда Івана Петровича – Васо Кхварідзе, колоритні родини: Цинарідзе, Чоні, Орбелані.

Із часу створення громадської організації «Грузинське земляцтво у Києві» під головуванням Георгія Мепарішвілі до музею потягнулися грузини, які проживають у столиці України. У творчих проєктах брали участь грузинські художники, представники Посольства Грузії в Україні. На сьогодні це вже повноводна ріка наповнена красою мистецтва, любов'ю та порозумінням двох братніх народів.

Автору статті поталанило зустрітися з Іваном Петровичем у далекому 1977 році у його помешканні в Києві на вулиці Червоноармійській 12. Почесна місія вручена Вітальної грамоти до 90 річного ювілею митця від Роменського міськвиконкому, завершилася триденним плідним спілкуванням. Автор отримала фото з дарчим написом, яке стало свідком унікальної зустрічі з самотнім митцем, а вплив від спілкування з унікальною людиною, пронесла через все своє життя. 8 / Розмова йшла про культуру, мистецтво, роки творчості в Роменський період. Іван

Петрович висловив думку, що це був його найбільш плідний творчий період. Дійсно, саме в Ромнах виникли ідеї щодо княгині Ользі, Кобзаря, теми героїв революції. Пізніше, тему боротьби українського народу за незалежність він розкриє у своїй трилогії (фільми «Злива», «Перекоп» та «Прометей») про незалежність.

Ми побували з ювіляром біля пам'ятника Г. Сковороді на Подолі та у його майстерні на вулиці Філатова. Дома, у своєму помешканні на вул. Червоноармійській №12, Іван Петрович показував свою малу пластику з оргскла, воску, пластиліну та бронзи, листи, світлини, замальовки, рукописи, фото, документи які доставав з висувних шухляд свого величезного столу, пристосованого для ліплення. За нами "спостережав" «Дон Кіхот» – акторський образ Ф. Шаляпіна у бронзі. Згадував Роменський період життя, коли активно працював у Відділі освіти, заснував місцеву «Просвіту», викладав малювання у декількох школах, створив місцевий драматичний театр, разом з М.Макаренко заклали фонди Роменського краєзнавчого музею. Ми обговорювали створення Музею на його батьківщині у Ромнах і зробили список творів, які він планував передати у місцеву галерею. А ще саме у Ромнах Іван Кавалерідзе зустрів перше кохання, народилася донька Євгенія та син Ігор.^{10/}

На жаль, час, що минав, не працював на звершення мрії, не просто було подолати гриф заборони. Але справедливо сказано, що вода й камінь точить. Поступово надійшла відлига, і київська родина Івана Кавалерідзе згодилася допомагати в цьому напрямку. Ростислав Синько вже був призначений директором Музею-майстерні Івана Кавалерідзе. У заходах брали участь члени Сумського та Грузинського земляцтв, приїздили шанувальники творчості з Роменщини.

За ініціативою голови Сумського земляцтва І. Рішняка, був перевезений із Ромен перший варіант монументу Т.Шевченка за проектом І. Кавалерідзе і встановлений на скульптурній алеї Андріївського узвозу в Києві. Пам'ятник став головним акцентом скульптурної галереї під відкритим небом, задуманої Р.Синько. Музей-майстерня став приймати художників з виставками художників із Сумщини.

Нарешті у Ромнах затвердили створення Художньої галереї імені Івана Кавалерідзе, виділили приміщення у міському Будинку культури та дозвілля, освятили та урочисто відкрили. ^{11/} Наступним етапом було наповнення галереї художніми творами, залучення до імені І. Кавалерідзе широкого місцевого загалу. Щороку автор статті влаштовувала творчі проекти «Сумщи-

но, любове моя!», привозили виставки у Ромни та залишали в подарунок місту картини. Щира подяка художникам, які відгукнулися, і поступово колекція збагатилася творами таких митців, як: Микола Лебідь, Олександр Масик, Микола Нечвоглюд, Тамара Недошovenко, Галина Бодякова, Микола Самохін та ін. А поруч були картини з пленерів грузинських митців Гочо Дзаганашвілі, Мамуки Гордуладзе, Гії Міміношвілі. Доповнила зібрання мистецтвознавець Валентина Єфремова зі своєї власної колекції творами М.Кононенка, М.Дерегуса, Н.Бабенцової, Ю.Шейніса, М.Хмелька, Ю.Рубашова, В.Масика та ін.

Сумське земляцтво подарувало тридцять екслібрисів із проекту «Час віддати належну шану», книги, скульптурні доробки. Такі заходи сприяли збереженню пам'яті видатного скульптора та патріота України, мешканця Ромен. У місті названа площа іменем І.Кавалерідзе, яку прикрашають два його монументи присвячені темі «Жертви революції», яку пізніше перейменують на «Герої революції». Створені могутні образи стали свідками прагнення скульптора про здійснення мрій щодо незалежності поневолених грузинського та українського народів. Тоді був переломний 1918 рік, і ніхто не знав, що чекає молоду державу, яка взяла курс на незалежність.

На будинку в Ромнах по вулиці Пушкіна 28, де Іван Петрович прожив із першою дружиною Вікторією та єдиною донькою Євгенією десять років встановлена меморіальна дошка роботи народного художника України І. Макогона (1987). 12/ Гордий профіль людини, яка вистояла випробовуванням долі, неймовірно схожий з донькою, пам'яті якої встановлений надгробний пам'ятник у Ромнах (2016) від вдячного грузинського народу (автор Малхаз Буджіашвілі).

У розмові біля пам'ятника Григорія Сковороді, де ми були 15 квітня 1977 року, Іван Петрович із сумом сказав, що життя його ніколи не було легким, але він вірить, «що настане той час, коли про мене скажуть добре слово». Час настав, про що свідчать численні публікації, творчі проекти, виставки. А у 1990 році пам'ять про українського митця була відзначена на рівні ЮНЕСКО.

До 130-річного ювілею І. Кавалерідзе готувалися в столиці України заздалегідь. Була відповідна Постанова Верховної Ради України по відзначенню пам'ятних дат і ювілеїв № 1807-УІІ від 11.01.2017), про відзначення ювілею на державному рівні; його іменем названа вулиця на масиві Виноградар, відбулась художня виставка «Шляхами Т.Шевченка та І.Кавалерідзе» у Ромнах; пройшов пленер живопису в Закарпатті, де Кавалерідзе почав

зйомки майбутньої саги про народного героя Довбуша, проведений «Круглий стіл» у Музеї-майстерні його імені на Андріївському узвозі.

У місті Ромни назвали іменем І.Кавалерідзе площу, Центр позашкільної освіти у якому обладнали меморіальну кімнату. В Сумах відкрилася виставка скульптур Кавалерідзе, створена ще у 1989 році. Бібліотеки по всій Україні провели тематичні круглі столи з обговоренням життєвого та творчого шляху митця, монументами якого говорить наша держава.

За підтримки Сумського та Грузинських земляцтв відбувся конкурс екслібрисів «Настане час і мене згадають добрим словом». Чотирнадцять митців створили глибокі за змістом мініатюри, у яких розкрилася багатогранна творча біографія Івана Кавалерідзе, його головне покликання висвітлювати людські долі та пробуджувати в суспільстві любов до історії свого народу. Серед оберетів Української держави ім'я славетного скульптора, новатора українського кінематографу, народного артиста України Івана Петровича Кавалерідзе зайняло почесне місце.

«Губляться деталі, але загальне відчуття залишається. Це відчуття краси життя, неповторності свого часу. І... радості. Радості від зустрічі з мистецтвом...» ці слова Івана Кавалерідзе можуть бути провідними для діяльності Музею-майстерні І.Кавалерідзе, який дійсно став зберігачем світогляду та творчої спадщини Майстра, місцем, де його згадують добрим вдячним словом. А творчі проекти, які втілюються в життя, збагачують українську культуру та мистецтво, сприяють зміцненню дружніх відносин між українським та грузинським народами.

Ми вдячні багатогранній діяльності Майстра твори якого сприяли формуванню національної свідомості української спільноти. Саме Іван Кавалерідзе наповнив культурно-мистецьку криницю України новаторськими здобутками та відкрив українське мистецтво зарубіжжю ще на початку ХХ століття.

1. Термін українського ренесансу виник під час руху національного Відродження в Україні у 20-ті роки ХХ ст.. і вплинув на національну свідомість і розвиток самоідентичності в суспільстві.
2. Фото презентації проекту «Повернення» м Суми муніципальна художня галерея.
3. І.Кавалерідзе пройшов курс навчання у І.Гінцбурга скульптора професора Академії мистецтв у Петербурзі, відвідував майстерню ректора Академії мистецтв В.Беклемішева, навчався у І.Аронсона, спілкувався о О.Роденом у Парижі.
4. Кавалерідзе І. Сб. статей и воспоминаний / Составитель и примечания Е С Глуценко.-К.: Мистецтво, 1988, – 179с.: ил.
5. Логвін О.Г., оприлюднив Лист голови КДБ В.Федорчука в ЦК КПРУ до В.В.Щербицького, справа №180, від 23.08.1973. у доповіді на конференції до 130-річниці з дня народження І.Кавалерідзе, Музей-майстерня Івана Кавалерідзе, травень 2017.

Історія культури та мистецтвознавство

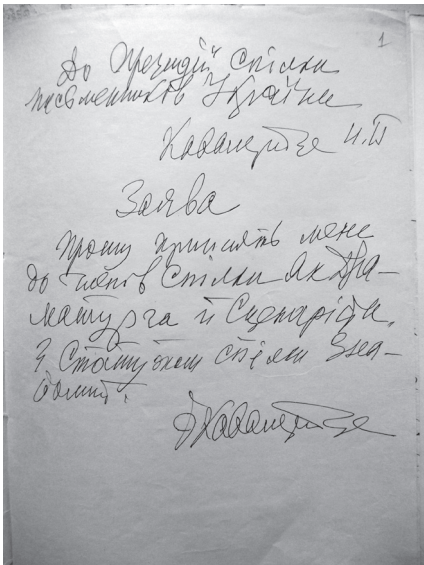
6. В.Єфремова «Міст дружби» / Урядовий кур'єр, К., 22.07, 2005.
7. Автограф Кавалерідзе на дарчому фото 1977р.
8. За особливим розпорядженням РЕВКОМУ Кавалерідзе був мобілізований у Ромни для спорудження пам'ятнику Т.Шевченко. травень 1917 р. (Капельгородська Н.М., Синько О.Р., Скляренко Г.Я., Барабан Л.І., Шлапак Ю.Д. / Іван Кавалерідзе: Життя і творчість. К., 2007, – с.18).
9. Рішення Міської ради шостого скликання, десятої сесії у місті Ромни Сумської області від 31.04.2011р. про затвердження Положення про художню галерею ім.І.Кавалерідзе.
10. Перша донька Євгені народилася у 1913 році, прожила 103 роки, похована на Роменському цвинтарі у 2016 р. (син Ігор загинув у Великій Вітчизняній війні, а донька Ніна від другого браку була закатована гестапо).
11. Встановлена Меморіальна дошка на будинку де жив І.Кавалерідзе у Ромнах, скульптор І.Макогон. 1978.

Список літератури

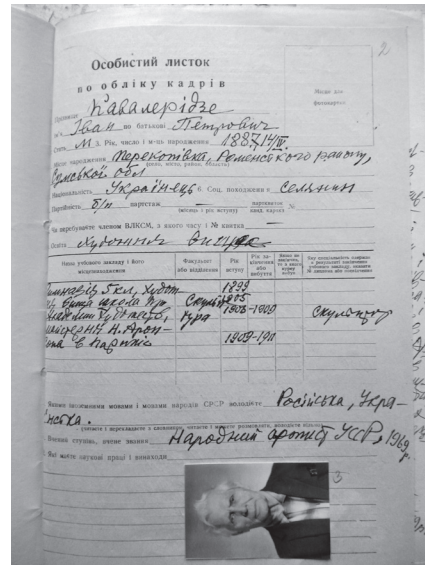
1. Біблія. Священне Писання Старого та Нового Заповіту в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / переклад Патріарха Філарета (Денісенка). – К.: видання Київської Патріархії УПЦ КП. 2004.D
2. Єфремова В. «Міст дружби» / Урядовий кур'єр, К., 22.07, 2005.
3. Єфремова В.«Настане час і мене згадають добрим словом...» / Слово просвіти №16-20, 2017
4. Капельгородська Н.М., Синько О.Р., Скляренко Г.Я., Барабан Л.І., Шлапак Ю.Д. / Іван Кавалерідзе: Життя і творчість. К., 2007
5. Кавалерідзе. І.П. Лист до Біленка, Центральний державний музей-архів літератури та мистецтва України. Фонд 1300, опис 1, справа №239, 19 липня 1939р

Фото Юрія Кухарчука.

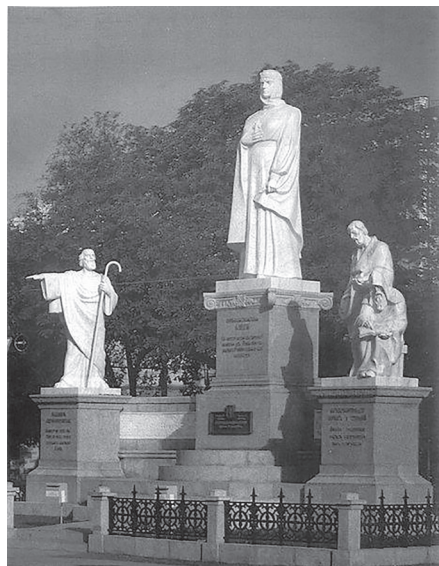
Лист «Звернення до Президії Спілки письменників України»



Особистий листок від 14.04 1887, Перекопіка



Пам'ятник княгині Ользі



Світлина пам'ятник «Прометей» м Ромни.

Пам'ятник Тарасу Шевченко Ромни





Фото пам'ятника Г.Сковороди з автографом І.Кавалерідзе.



Пам'ятник Ярославу Мудрому

Куточок експозиції народного музею у Роменського району Сумської області.



МАЛО-КАРАТУЛЬСЬКА ЦЕРКВА ВОЗНЕСІННЯ ХРИСТОВОГО: ІСТОРІЯ БУДІВНИЦТВА, ОСВЯЧЕННЯ, СУЧАСНИЙ СТАН

В статті висвітлюється досвід використання пам'ятки сакральної архітектури – церкви Вознесіння з с. Мала Каратুলь Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. – в якості експозиційного павільйону музею хліба Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

Ключові слова: церква, музей, пам'ятка, збереження, використання.

—
Elena ZHAM, Valentina SHAKULA

MALA-CARATULA CHURCH OF CHRISTIAN ENTRY: HISTORY OF BUILDING, ATTENTION, MODERN STATE

The article highlights the experience of using the sacred monuments of architecture – the Church of the Ascension of the village Mala Karatul Pereiaslav-Khmelnytsky district, Kyiv region. – As an exposition hall of the National Museum of bread historical and ethnographic reserve “Pereiaslav”.

Keywords: church, museum, monument, preservation, use.

Загальновідомо, що найефективнішою формою збереження й використання нерухомих пам'яток історико-культурної спадщини є створення на їх основі тематичних меморіальних музеїв, музейних комплексів з метою культурно-освітнього та екскурсійного використання.

Сукупність науково обґрунтованих заходів щодо приведення пам'яток історико-культурної спадщини у стан придатний для екскурсійного відвідування та культурно-освітнього використання прийнято називати музеєфікацією.

Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» має значний практичний і теоретичний досвід щодо використання в якості музейних об'єктів пам'яток історії та культури, зокрема, сакральних. В дев'ятох сакральних

пам'ятках архітектури в 60-90-х рр. ХХ ст. були створені тимчасові та постійні музейні експозиції, відкриті тематичні музеї.

Одна з таких сакральних пам'яток – церква Вознесіння з с. Мала Каратুলь Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл., яка в 1982 р. була перевезена на територію Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини, а в 1984 р. в ній було відкрито Музей хліба.

Музей хліба створено за ініціативою директора Переяслав-Хмельницького державного історико-культурного запо-

відника М.І. Сікорського. Ідея створення музею виникла у М.І.Сікорського після відвідання Всесоюзної наради директорів музеїв, яка проходила у Москві в 1982 р. На ній, крім багатьох інших питань, йшла мова про необхідність створення в країні різнопрофільних тематичних музеїв. Оскільки, основним заняттям українців в усі часи було хліборобство, то, зрозуміло, М.І. Сікорському спало на думку створити в Переяславі перший в Україні профільний Музей хліба, в якому б, всебічно і комплексно, на широкій матеріальній і науковій базі, можна буде показати всю історію розвитку вітчизняного хліборобства та хлібопекарства від найдавніших часів до сьогодення.

Після повернення М.І. Сікорського з Москви відразу були розпочаті роботи по виявленню споруд для майбутнього музею. У зв'язку з відсутністю коштів на будівництво спеціальної споруди для розміщення музейної експозиції було вирішено використати напівзруйноване приміщення церкви Вознесіння Господа Ісуса Христа з с. Мала Каратуль Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. Будівля використовувалась не за призначенням, а як складське приміщення для колгоспного півного зерна.

Увійшовши в положення музейників, Виконавчий комітет районної Ради депутатів трудящих і голова сільради О.М. Пироговська прийняли рішення передати будівлю на баланс Заповідника.

Згідно наказу по Заповіднику № 33 від 5.07.1982 р. до с. Мала Каратуль була командирована бригада у складі реставраторів Ф.Ф. Дарди, В.П. Отечка, І.В. Ігнатовича, Г.Г. Храброго, А.Є. Кравченка, О.В. Кизуба, О.О. Вовка, В.П. Тарапона, М.П. Потапенка, яка всього за чотири дні, з 5 по 9 липня, розібрала і перевезла на територію Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини будівлю колишньої церкви. Всі елементи будови були перевезені виключно силами Заповідника: науковими працівниками та реставраторами. Лише при перевезенні окремих громіздких частин використовувалися механічні вантажні засоби, зокрема, підйомний кран.

Вже згодом, 15 жовтня 1982 р., було складено акт про техніко-конструктивний стан Вознесінської церкви. Ось його текст: «Комісія в складі директора Переяслав-Хмельницького державного історико-культурного заповідника М.І. Сікорського, завідувача філіалом Заповідника Г.І. Козій та заступника директора по господарській частині В.М. Скрыги обстежила техніко-конструктивний стан церкви з с. Мала Каратуль Пере-

яслав-Хмельницького р-ну Київської обл. і зробила висновок про те, що «матеріал церкви може бути корисний для будівництва павільйону» [1].

В акті зазначено, що «церква збудована в центрі села, біля центральної вулиці. Конструктивні дані: однокуполна разом із дзвіницею становить одне ціле. Каркас стін та куполів з тесаних соснових плах: на стінах товщиною 14 см, на куполі та дзвіниці – 8 см. Дубова обв'язка встановлена на фундаменті. Дах двох та трьохсхилий, на куполі та дзвіниці комбінований, покритий бляхою. З боків споруди три прибудови. Церква була в аварійному стані. З 50-х рр. використовувалась колгоспом як зерносковище. Збудована вона в 1907 р. Технічні дані: площа 644, 80 кв.м, довжина 28,85 м, ширина – 22,35 м, висота – 8,40 м [1].

Помилково встановлено дату побудови церкви – 1907 р. Дослідники Л.М. Набок та О.В. Колибенко в книзі «Православні храми Переяславщини: історія, дослідження, сучасність» конкретизували історію цього храму. Найдавніші відомості про існування храму в с. Мала Каратувль датуються 1-ю пол. XVIII ст. У 1738, 1740, 1749 р. в переяславській слов'яно-греко-латинській школі навчалися сини двох священників Вознесенської церкви с. Мала Каратувль Переяславської протопонії. Офіційний реєстр населення за 1764 р. засвідчує, що в цей час в парафії служили два священники: Василь Ніцкевич та Йосиф Нецкевич. У 1779 р. православний люд села зводить нову церковну споруду, престол якої традиційно освячують на честь Вознесіння Господа Ісуса Христа. У цій церкві в 1784 р. служили: священник Григорій Ільїн, диякони Мартин Ніцкевич та Яков Ніцкевич, допомагав Павло Ніцкевич (син померлого священника Василя Ніцкевича). У 1865-1866 рр. відправи служив священник Іоанн Піснячевський. У цей час при церкві було засновано парафіяльне опікунство (голова – дійсний статський радник Михайло Каневський), завданням якого був збір коштів на будівництво нової храмової споруди. У 1895 р. паству очолив священник Антоній Піснячевський, псаломщик Іоанн Подольський. Завдяки наполегливості священника 13 грудня 1897 р. відбулося освячення нового храму. Це була велика за розмірами хрестовокуполна споруда з прибудованою до західного рамена дзвіницею. В середині стіни були оздоблені іконографічними розписами. Під час освячення храму священник Антоній Піснячевський звернувся до прихожан із словами: «Благословен Господь Бог, вложивший в сердца наши, благочинные прихожане святого храма сего, доброе намерение создать, вместо обветшавшего, тесного и во всех

отношениях бедного приходского храма вашего, совершенно новый и благолепно украсить его! Много дум, трудов и забот предстояло тогда вам... Где взять, прежде всего, необходимых для этого средств? Где отыскать способных и достойных людей, которым можно было-бы поручить это дело? Где найти мудрых и добрых руководителей? Эти и подобные им вопросы были тогда на сердце и устах каждого из нас. Но Господь Бог, благословивший намерение ваше, не оставил вас и Своею благодатною помощью. Явились и здатели, явились и руководители, явились и средства и даже, чего вы не думали и не ожидали, оказались и щедрые жертвователи и благодетели» [4, с.43]. В примітках до замітки «Слово при освященіи нового храма во имя Вознесения Господня в селе Малой Каратуле, Переяславского уезда», надрукованої у «Полтавских епархиальных ведомостях» (№2 від 10 січня 1898 р.), наведена інформація про осіб, які пожертвували кошти на будівництво церкви. Місцевий поміщик, відставний штаб-ротмістр Ілля Михайлович Канієвський встановив у нову церкву художній іконостас, виготовлений у Києві кращими майстрами й художниками, витративши на це 2000 руб. Дружина його Варвара Кирилівна Канієвська придбала для храму повний комплект одягу для священника, подушок, «облачение» на престол, завіси для райських воріт, покривало на престол і срібний з позолотою та емаллю на престольний хрест, витративши на це 400 руб. Вдова поміщика Надія Василівна Баришевська-Честнейша замовила кіот вартістю 560 руб. Полковник Єфим Іванович Яковлев пожертвував 200 руб. на різні потреби храму. Козаки села Малої-Каратулі придбали на власні кошти ще один кіот вартістю 560 руб. Братчики пожертвували 200 руб. на позолоту верхніх маківок храму. Молодь села придбала металеві хоругви вартістю 110 руб. Окремі прихожани зібрали понад 100 руб. на внутрішнє оздоблення храму, виконане живописними малюнками [4, с.43-45].

Отець Антоній Піснячевський прослужив у храмі до 1908 р. За роки його служіння при церкві були відкриті бібліотека та однокласна церковнопарафіяльна школа змішаного типу. Відомо, що в 1895 р. православна громада церкви налічувала 1857 прихожан, в 1902 р. – 1834 прихожан, в 1912 р. – 1414 прихожан. До Вознесенського храму були приписані віруючі хутора Воскресінського Переяславського повіту. У 1912 р. парафію очолив священник Константин Скібін, йому допомагав псаломщик-диякон Іоанн Подольський. У лютому 1930 р. «на задоволення вимог трудящих і селян» з церкви зняли дзвони, розібрали маківки

і влаштували спочатку зерносховище, а потім – клуб [3, с.193]. Наведена інформація підтверджується даними інших джерел. Так, наприклад, у «Справочной клировой книге по Полтавской епархии на 1912 год» зазначено, що перша Вознесенська церква побудована в 1779 р., а в 1897 р. – побудований новий дерев'яний храм разом із дзвіницею. [5, с.621]. До храму приписана Воскресінська кам'яна церква, побудована в 1855 р. в хут. Воскресінському Переяславського повіту Полтавської губернії. Священиком при Вознесенській церкві був Костянтин Павлович Скибін, псаломщиком – диякон Іоан Андрійович Подольський, церковним старостою – Федір Михайлович Кучеренко. Священику належала квартира на 4 кімнати, площею 1338 куб. аршина. При церкві 33 десятини «ружної» (орної) землі. Заробітна плата священика складала 120 руб., псаломщика – 36 руб. Прихожан привілейованого стану було 30 осіб, казенних селян – 899 осіб, селян – 485 осіб. До пристані Андруші – 17 верст, до поштової контори в м. Переяславі – 8 верст [5, с.191].

Також, відомо, що на поч. ХХ ст. у Мало-Каратувльській церкві Вознесення Христового служив дияконом Архип Миколайович Ярмоленко – рідний брат відомого художника Панаса Ярмоленка (1886-1953 рр.). Брати народилися в с. Мала Каратувль Переяславського повіту Полтавської губернії в селянській родині Миколи і Гапки Ярмоленків. Ярмоленки мали один гектар землі, на якій працювали разом з дітьми. В сім'ї було п'ятеро дітей – донька і чотири сини. Троє дітей померли молодими. Залишились Панас і молодший на два роки Архип. Подорослішавши хлопці одружилися й жили зі своїми сім'ями в батьківській хаті, поділеній на дві половини. Архип Миколайович Ярмоленко з дружиною Ольгою мав четверо дітей: Миколу, Ольгу, Івана, Катерину [2].

Таким чином, проаналізувавши ситуацію пристосування приміщення церкви Вознесення з с. Мала Каратувль Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. під експозиційний павільйон Музею хліба НІЕЗ «Переяслав» можна впевнено стверджувати, що найкращим засобом збереження історико-архітектурних пам'яток і, зокрема, сакральних є повернення їм функцій первісного призначення. Проте не завжди це можливо. Пам'ятка, яку ми розглядаємо, свого часу була збудована для здійснення церковних богослужінь. Однак подальші соціально-політичні зміни у державі призвели до того, що православна культова будівля перестала задовольняти практичні потреби і перетворилася на зерносховище, що прискорило процес її руйнації. За таких умов

найбільш ефективним засобом збереження церкви вбачалося пристосування її під музей. На момент перевезення пам'ятки на територію Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини вона не мала ознак сакральної споруди. Але за потреби та належного фінансування в подальшому можливе відновлення її первісного призначення, соціально-культурної та архітектурно-художньої цінності.

1. Акт обстеження церкви із с. Мала Каратуть Переяслав-Хмельницького району Київської області від 15 жовтня 1982 р.
2. Біографічна історія переяславського художника Панаса Ярмоленка, відтворена за усними розповідями родичів і записана Галиною Щупак // Електронний ресурс. – Режим доступу: honchar.org.ua/.../biohrafichna-istoriya-pereyaslavskoho-hudozhnyka-panasa-yarmolenka.
3. Набок Л.М., Колибенко О.В. Православні храми Переяславщини: історія, дослідження, сучасність. – К. – 2007. –175 с. – С.143-144.
4. Писнячевський Антоній. Слово при освященні нового храма во имя Вознесения Господня в селе Малой Каратуле, Переяславского уезда // Полтавские епархиальные ведомости. – Полтава, 1898. – №2, 10 января. – С.43-47
5. Справочная клировая книга по Полтавской епархии на 1912 год. Составлена в Канцелярии Духовной Консистории по сведениям, доставленным о.о. благоточными. – Полтава. – 1912.



Церква Вознесіння Господа Ісуса Христа на місці первинного розташування в с. Мала Каратуть Переяславського повіту Київської губернії, 20-ті рр. ХХ ст.

ОБРАЗ СВЯТОГО МЕРКУРІЯ КЕСАРІЙСЬКОГО В СТИНОПИСІ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

У статті висвітлюються результати дослідження фрескового образу святого воїна в північній внутрішній галереї Софії Київської. Завдяки виявленню та правильному прочитанню двох графіті на фресці вдалося встановити, що тут був зображений св. Меркурій Кесарійський.

Ключові слова: Епіграфіка, графіті, Софія Київська, монументальний живопис, фреска, Меркурій Кесарійський.

—
Viacheslav KORNIENKO

THE IMAGE OF ST. MERCURIUS OF CAESAREA IN THE MURALS OF ST. SOPHIA CATHEDRAL IN KYIV

The article covers the results of the research of the fresco image of the saint warrior in the northern inner gallery of St. Sophia of Kiev. Thanks to the identification and correct analyses of two graffiti on a fresco, it was possible to establish that St. Mercurius of Caesarea is depicted here.

Key words: Epigraphy, graffiti, St. Sophia of Kiev, monumental painting, fresco, St. Mercurius of Caesarea.

Цикл фрескових розписів колишньої північної внутрішньої галереї Софії Київської, зважаючи на виразний акцент у розміщенні тут постатей святих воїнів-мучеників, в історіографії справедливо отримав назву “паперті воїнів” [4, с. 55; 6, с. 280; 8, с. 115]. Водночас, через поганий стан збереженості давнього фрескового тиньку, з-поміж зображених тут святих завдяки виявленню епіграфічних пам'яток були ідентифіковані тільки образи св. Міни, св. Федора Тірона, св. Федора Стратилата та св. Артемія [4, с. 55–57; 8, с. 115–121]. Варто утім зазначити, що стосовно розташування фігур двох фрескових зображень св. Федорів – Тірона та Стратилата, виконаних на одній стіні, думки дослідників різняться. Інші зображення святих в цій частині храму залишились неідентифікованими, поза-

як супровідні написи-дипінті біля них не простежувались, або ж фреска була настільки пошкоджена, що збереглись тільки її окремі фрагменти, тож за іконографією встановити образ практично нереально. Це становить для дослідників певні труднощі під час спроб розв'язання питання відбору тих чи інших під час формування міні-програм розписів окремих архітектурних об'єктів Софійського собору. Сприяти вирішенню цього питання покликані поглиблені мистецтвознавчі дослідження одно-

фігурних фрескових образів, що містять ретельне дослідження іконографічних деталей та пошук аналогій, виявлення спільно з реставраторами залишків фарби від підписів-дипінті, аналіз графіті, у текстах яких міститься ім'я зображеного тут святого [бібліографію див.: 8, с. 6–8].

Такі наукові студії, передбачені “Комплексною програмою дослідження, реставрації та популяризації Софійського собору на 2016–2021 рр.”, покликані максимально повно ідентифікувати зображених на фресках Софії Київської святих, причому й тих, від яких збереглися лише навіть невеликі фрагменти. Саме до таких можемо віднести й образ святого воїна на північній стороні виступу південної стіни північної внутрішньої галереї, що формує арку-перехід від її західного до другого з заходу компартимента. Фресковий тиньк XI ст. тут майже повністю втрачений, збереглась тільки незначна його ділянка – від верхньої частини ніг та майже до погруддя святого (мал. 1).

Утім, навіть за цим невеликим фрагментом можна встановити, що тут в XI ст. був виконаний образ воїна в багатих обладунках, на плечі якого накинутий червоний плащ – символ мучеництва. Обома руками воїн тримає частково витягнутий з піхов меч – правицею за держак, лівою рукою – за піхви.

Збережена частина фрескової композиції у XIX ст. доповнена була олійною фарбою, проте з певним зміщенням фігури ліворуч, як то показують співвідношення олійних доповнень ніг та їх збережені фрескові частини. Супровідний напис періоду поновлення живопису XIX ст. визначає святого як Федора, проте без уточнення, якого саме зі святих Федорів мали на увазі майстри під час поновлення образу.

На поверхні давньої фрески збереглися графіті, з-поміж яких два написи, які є молитовними зверненнями до зображеного тут святого.

Прикметне, що обидва вони були опубліковані С. Висоцьким: № 75 [2, с. 110, табл. LXIX, 1; LXX, 1] та № 170 [3, с. 75–76, табл. LXIX, 2; LXX, 2]. Проте, через низку невідповідностей між прочитанням дослідника та оригіналом, було неможливо впевнено визначити, до якого саме святого зверталися автори цих графіті.

Більш повний текст зберіг дворядковий напис (№ 170), який С. Висоцький читав таким чином:

Сѣѣън М[а]ноуѣр[ъ] помнло[у] | [сѣѣран]ика

Святий Мануїл (або Мануїр) помилуй мандрівника [3, с. 75].

Публікатор відмітив, що в написі цікаве ім'я святого, яке, утім, він читав не зовсім впевнено, тож уникнув атрибуції фрески. Дій-

сно, пропонувавший у церковнослов'янському тексті варіант прочитання імені “Мануїр” не може бути прийнятим, позаяк годі шукати святого з таким ім'ям. Утім, якщо припустити, що автор напису помилково написав “Мануїр” замість “Мануїл”, то по-стать святого можна було б ототожнити з мучеником Мануїлом, який, разом із братами Савелом та Ісмаїлом, прийняв мученицьку смерть у IV ст. За житієм, народжені в родині перса-язичника, проте виховані матір'ю християнкою, брати були зараховані до війська перського царя, і як парламентарі від нього прибули до імператора Юліана Відступника з метою полагодження прикордонних суперечок; оскільки брати були християнами, вони відмовились брати участь у язичницьких святкуваннях Юліана, через що були піддані жорстоким тортурам та страчені у 362 р. [11, с. 753–754; 14, р. 49–51]. Тож, зважаючи на те, що брати були воїнами, вони могли бути зображені у “паперті воїнів” – Мануїл на пілоні стіни, а Савл та Ісмаїл, наприклад, в медальйонах арки; або ж був зображений тільки один з трьох братів – Мануїл, що також теоретично допустиме.

Проте подібні міркування розбивають при прискіпливішому дослідженні оригіналу напису, який, відповідно сучасним дослідженням, читається таким чином (мал. 2):

Стѣн Ме[р]коурнн помнлоун м[а грѣш | ѣн]ника
Святий Меркурій, помилуй мене, грішника

Отже, перед нами стандартний для українських середньовічних епіграфічних пам'яток текст молитовного звернення до зображеного на фресці святого, автор якого з якихось причин не забажав вказати свого імені. Наприкінці верхнього рядка записане ім'я “Борис”, проте виконане воно іншим автором і, як показують особливості розташування, вже після молитви. Можна звісно припустити, що інший автор таким чином надписав безіменну молитву, виказавши, що графіті виконане Борисом. Проте впевнено це стверджувати складно.

С. Висоцький датував напис XII ст. На підставі палеографічних ознак, таких як форма написання розімкненої к зі зменшеним верхом, м з довгими верхніми засічками, п з виступом зверху, прямолінійної р з округлою петлею, не зближених оу, ы з середньою перемичкою, графіті датується в межах другої чверті XII – початку XIV ст., найвірогідніше – останньою чвертю XIII ст.

Встановлення імені в молитовному зверненні дозволило реконструювати текст у пошкодженому написі, що був опублікований С. Висоцьким спільно з малюнком княжого знаку під номером 75. Варто зазначити, що обидва ці два графіті не

пов'язані між собою: напис, початок та закінчення якого втрачені внаслідок обвалу тиньку, та малюнок перегорнутого тризубу, виконані різними особами.

С. Висоцький читав збережену частину цього напису таким чином:

н- помнлоун м[А]
та помилуй мене

Напис публікатором тлумачився як ймовірна частини формули “Господи поможи та помилуй мене такого то”.



Вивчення оригіналу графіті дозволило встановити, що перед дієсловом “помилуй” окрім “н” збереглися фрагменти ще двох літер обабіч неї – майже повна петля літери “р” та фрагмент дуги “є” або “с”. Зважаючи це, а також з урахування структури молитовної формули, текст найвірогідніше реконструювати таким чином (мал. 3):

[Сѣѣн Меркуоу]рне помнлоун м[А]
Святий Меркуріє, помилуй мене

Як бачимо, перед нами майже тотожне попередньому напису молитовне звернення невідомого автора, складене за традиційною для таких графіті формулою.

На підставі низки палеографічних ознак, таких як п з виступом зверху, криволінійної р з округлою петлею, не зближених оу з дзеркальною у, графіті датується в межах початку XII – кінця XIII ст., найвірогідніше, серединою XII – кінцем XIII ст.

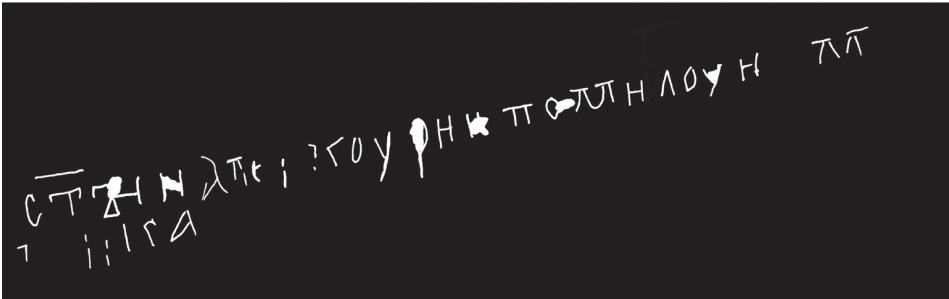
Отже, обидва автори звертаються до святого, який шанується церквою в лику великомучеників – святого Меркурія Кесарійського, римського воїна,

що постраждав за відкрите сповідання Христа в часи правління імператора Деція (249–251) та, за житієм, Валеріана (253–260), хоча той за Деція був не імператором, а принцепсом сенату; прикметне, що за походженням Меркурій був скіфом [11, с. 258; 12, р. 234–258]. Іконографічною аналогією цьому зображенню, наскільки можемо робити висновки за наявними частинами фрески, є мозаїчний образ св. Меркурія в мозаїці монастиря Осіос Лукас (XI ст.), в якому святий так само тримає перед собою трюхи витягнутий з піхов меч [13].

Отже, епіграфічні дослідження дозволили ідентифікувати постать ще одного святого зі стінописного ансамблю Софії Київської. Пам'ять святого Меркурія Кесарійського, що припадає на 25 листопада, присутня в багатьох руських місяцесловах, в тому числі найдавніших Євангелій (Реймського, Остромирового) [5, с. 210]. Прикметне, що попри наявність грецьких житій цього святого та присутність його пам'яті у Константинопольському синаксарі, у візантійському аристократичному іменослові це ім'я відсутнє [1, с. 139–140]. Натомість на теренах Русі-України у першій половині XI ст. ми бачимо факт поширення цього антропоніму в середовищі князівської еліти, адже це ім'я носили онуки Володимира Святославича – Меркурій-Іван Святотополкович [7, с. 160–188] та Вячеслав-Меркурій Ярославович [9, с. 150–152]. Хоча в подальшому пам'ять святого Меркурія Кесарійського залишалася у місяцесловах, до нього звертались із молитвами, як то у випадку з розглянутими вище софійськими написами, замовляли посвячені йому ікони, про що може свідчити берестяна грамота № 522 межі XII–XIII ст. з Новгороду [10, с. 25], проте із князівського іменослова це ім'я зникає з якихось причин, що наразі, на жаль, лишаються нез'ясованими.

1. Бланков Ж. Кто этот Меркурий? (по поводу берестяной грамоты № 552) // Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения. Материалы международной конференции (Великий Новгород, 24–27 сентября 2001 г.). – М., 2003. – С. 139–140.
2. Высоцкий С.А. Древнерусские надписи Софии Киевской. XI–XIV вв. Выпуск I. – К., 1966. – 240 с.
3. Высоцкий С.А. Средневековые надписи Софии Киевской (По материалам граффити XI–XVII вв.). – К. 1976. – 456 с.
4. 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.
5. Лосева О.В. Русские месящесловы XI–XIV веков. – М., 2001. – 420 с.
6. Никитенко Н. Святая София Киевская. – К., 2008. – 384 с.
7. Никитенко Н., Корниенко В. Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К., 2012. – 232 с.
8. Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых Софии Киевской. – К., 2014. – 336 с.

9. Янин В.Л. Печать смоленского князя Вячеслава Ярославича (1054–1057) // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. – 1954. – № 55. – С. 150–152.
10. Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977–1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (из раскопок 1951–1983 гг.). – М., 1986. – 312 с.
11. Delehaye H. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. – Bruxellis, 1902. – 1180 с.
12. Delehaye H. Les légendes grecques des saints militaires. – Paris, 1909. – 372 s.
13. *I Santi militari*, Bisanzio, Storia, Arte e Architettura dell'Impero romano d'Oriente. Lineamenti di storia, arte e architettura degli stati latini d'Oltremare e dei possedimenti della Serenissima, [електронний ресурс], режим доступу: <http://www.bisanzioit.blogspot.com/2015/04/>.
14. Spanos A. Codex Lesbiacus Leimonos 11. Annotated Critical Edition of an Unpublished Byzantine Menaion for June. – Berlin; New York, 2010. – 481 p.



РЕЛІКВІЇ НАД ПОХОВАННЯМ РОДИНИ СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ РОСТОВСЬКОГО У КИРИЛІВСЬКІЙ ЦЕРКВІ КИЄВА

*Реліквії над могилами рідних святи-
теля Димитрія Ростовського склада-
ють єдине ціле з історією небіжчиків,
що спочивали під ними. Саме тому у
статті здійснюємо спробу прослідку-
вати, відтворити вигляд та історію
цих надгробних пам'яток. Спроба від-
найти ці реліквії та відтворити їх
вигляд здійснюється уперше.*

Ключові слова: Реліквії, святий
Димитрій Ростовський, Савва Туптало,
Кирилівська церква, Ватопедська
Богоматір.

—
Irina MARGOLINA

RELICS OVER THE BURIAL OF THE FAMILY OF THE METROPOLITAN DEMETRIUS OF ROSTOV IN THE ST. CYRIL'S CHURCH OF KYIV

*The relics over the burial of the family
of the Metropolitan Demetrius of Rostov
constitute an integral whole with
the history of those deceased, resting
beneath them. That is why in the article
we make an attempt to trace, research,
recreate the look and the history of the
tombstones. An attempt to find these
relics and recreate their original look is
carried out for the first time.*

Keywords: Relics, St. Demetrius of
Rostov, Savva Tuptalo, St. Cyril's Church,
Vatopedi Mother of God.

У 1705 р на паперті Кири-
лівської церкви ліворуч по-
ховання улюбленої дружи-
ни упокоївся батько Дмитра
Ростовського Савва Туптало.
Поряд з могилою довгий час
знаходився портрет Савви
Туптало. Водночас відомо,
що 1705 р. Димитрій Ростов-
ський надіслав із Ростова до
Києво-Кирилівського Свято-
Троїцького монастиря роди-
ну ікону Ватопедської Божої
Матері з проханням встано-
вити її над могилою батьків
у соборному приділі Святого
Духа тобто у північній части-
ні нартексу [4, с.164].

У 1765 році цю ікону вмон-
тували до спеціально ви-
готовленого кіоту, на зво-
ротному боці якого була
влаштована дошка з віршован-
ним пам'ятним написом.

Опис цієї ікони можна
знайти у Працях III Археологічного з'їзду: "Образ Божої Матері, що стоїть в осібному, простої роботи, кіоті, біля стіни ліворуч. Образ цей малий, вишиною він 6 вершків і в ширину 6; не прикрашений ризою, на главі Божої Матері є тільки вінець. Зверху образу написані такі слова: "По преставленні ігумені Парфенії і Февронії, сестри

її, сей образ Пресвятій Богородиці дано від ігумені Марфи на спомин Архірея Димитрія Ростовського, що був в обителі Святої Трійці (так Кирилівська церква була освячена на початку XVII ст. авт.) ченцем і потім там же святителем. Із Ростова прислав в сію же Свято-Троїцьку обитель літа 1705, Грудня в 5 день. При сем образі, з правого боку, стоїть і образ св. Димитрія Ростовського, простого живопису, на холсті, на повний зріст, в архіерейській мантії, у білому клобуці. З лівого боку, на стіні, висить зображений на полотні портрет отця св. Димитрія, Сави Туптало" [1, с.1-12].

Згодом, коли на другому поверсі храму освятили приділ на честь Димитрія Ростовського туди було перенесено цей кіот з іконою та пам'ятною дошкою.

Священик В. Антонов, дослідники О.Левицький, О. Советов, М. Закревський та інші свідчать, що над могилою батьків Ростовського було влаштовано: 1. Портрет Сави Туптало (висів з лівої сторони); 2. Родову ікону Тупталів – Ватопедську Богородицю; 3. Дошку із зворотного боку ікони із віршованим написом щодо цієї ікони; 4. Портрет святителя Димитрія Ростовського; 5. Дерев'яну дошку темно-зеленого кольору з пам'ятним написом про смерть та поховання батьків Святителя Ростовського здійсненим жовтими літерами (над портретом С. Туптало).

Отже п'ять реліквій, першою з яких був **Портрет Савви Туптала**, написаний за його життя. У 1760 року, коли портрет прийшов у поганий стан була зроблена копія. У журналі «Киевская старина» читаємо: «Над могилою благочестивого сотника немедленно после его кончины был повешен на стене точный поясной портрет его на холсте» з написом: «Савва Туптало, сотник киевский, жил в нижнем Киеви городе. От рождения ста трех лет, в день Богоявления Господня, в третьем часу дня преставился, в 1703 году, і погребен в киевском кирилловском монастыре, в котором ктиторм был он» 10 дня 1760 року була виготовлена копія цього портрету» [5, с.194-198].

На сьогодні існує доволі багато наступних копій з цього портрету. Варто зазначити, що при загальній схожості ці копії різняться в деяких деталях. При тому відомо, що з копії 1760 року була зроблена гравюра, яка знаходилась у збірці О. Лазаревського (Національна бібліотека України імені В.І. Вернадського). Різні дослідники по різному описували портрет і в тому числі напис, який був на ньому. Мабуть тому, що з 1760 року до кінця XIX ст., на який припадає більшість цих описів, скоріше за все, могли змінюватися як самі портрети, так і написи, що їх супроводжували. У журналі «Киевская старина» за серпень

1882 р. представлено знімок з літографії, виданої у 30-х роках XIX ст. Вважається, що саме ця літографія, як найкраще передає оригінал серед численних копій писаних олією.

Пошуки портрету Савви Туптала, який знаходився над його похованням, привели нас до фондowego відділу Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. У фондовій Книзі надходжень віднайдено запис: «з відділу письма і друку. Портрет Сави Туптало (був сотником в с. Макарові Київського повку) Покоління зображення в овалі С.Т. в рудому і зеленкуватому одязі, на поясі хустка шита, в руках посох. В горі герб (картуш з трикутником), в горі на свертку напис: «Благочестивий муж Туптало Сава Запорожского войска честь и слава... снят .. З старинаго Портрета Копию 1760 года августа 10 числа» Картон, олія. 42,5x31,3. Навпроти, у графі «Увага» значиться «Харьков. Музей. Акт 11/IV34 р.» [10]. За твердженням співробітників лаврського заповідника, цього портрету вже немає у фондовій колекції і, вірогідно, якщо вірити запису у Книзі надходжень, його передано до Харківського музею у 1934 році.

Звернення до Харківських музеїв щодо наявності у них цього портрету не надало позитивної відповіді. Науковці Харківського художнього та історичного музеїв відповіли, що портрета серед їх колекцій немає і, на жаль, не відомо куди він подівся. На думку співробітників музеїв, його, скоріше за все, було втрачено під час німецької окупації у період Другої світової війни...

Немаючи ані оригіналу, ані копії портрету Савви Туптала скористаємося описом копії цього портрету здійсненим О. Советовим у 1914 р.: «На последнем осанка Савви весьма выразительна и величественна; лицо продолговатое, борода длинная, убеленная сединами, верхняя одежда на меху, покрытом зеленим матеріалом, нижняя – пестрая разноцветная, подпоясанная красного цвета поясом, к краям которого пришиты розовые оконечности с золотым газом. В левой руке жезл – символ власти; с левой же стороны фамильный герб, имеющий посредине литеру сігма и вверху украшенный крестом. На копии портрета с подлинника списаны следующие стихи: «Благочистивый муж Туптало Савва

*Запорожскаго войска честь и слава
В Божьявленській день отверсту небу
Шествія тамо соверши потребу,
В Третий час на день третього року
Семь соть тысяча з Тройчаго кроку,
В Троицном Кирилском – почи чину,
Душою Троицы лице да зрит віку*

*Да зрит вину веку сем добре
жил сто и три лета;*

Оки строична взял мзду Троична света» [9, арк. 380].

Аналогічний текст епітафії надає у дослідженні 1878 р. священик В. Антонов і додає речення: «Снято со старинного портрета. Копия 1760, августа 10 числа» [1, с.1-12]. Саме такий напис наводить і дослідник Орест Левицький [7].

Автор розвідки «К портрету Саввы Григорьевича Туптало» 1882 року повідомив: «Над могилою благочестивого сотника немедленно после его кончины был повешен на стене точный поясной портрет его на холсте» з написом: «Савва Туптало, сотник киевской, жил в нижнем Киеве городе. От рождения ста трех лет, в день Богоявления Господня, в третьем часу дня преставился, в 1703 году, и погребен в киевском кирилловском монастыре, в котором ктиторм был он» [5, с.194-198].

Вочевидь маємо розбіжності у змісті супроводжувальних написів. Дослідники Антонов у 1878 р, Левицький у 1882-1889 роках і Советов у 1914 р. надають віршовану епітафію, а автор статті у журналі «Киевская старина» в 1882 р. передає більш стриманий текст у прозі, що дуже плутає наше дослідження. Але здається маємо пояснення – Антонов, Левицький та Советов описували портрет, який бачили на власні очі у Кирилівському храмі, а автор статті у «Киевской старине» описує його з ілюстрації, наданої у книзі, яку він досліджував. Гадаємо, що нарешті розібралися і впевнено заявляємо, що у Кирилівській церкві дослідники бачили портрет, який супроводжував віршований напис.

На думку мистецтвознавців дуже схожий з описом О. Советова та О. Левицького портрет Савви Туптала знаходиться в експозиції Чернігівського художнього музею і скоріше за все, само так виглядав оригінальний портрет сотника, влаштований над його похованням у Кирилівській церкві.

Згодом було зроблено безліч копій з кирилівської копії портрету. Вони схожі між собою та все ж мають незначні відмінності.

На всіх портретах зображено глибокого старця. Довга сива борода, волосся, що ніспадає на плечі, у руці трость. Срібний парчевий жупан із золотими гудзиками праворуч і шовковий пояс з довгими кінцями. Обличчя виразно суворе, підкреслено ознаки віку. Зліва від зображення, на червоному полі зображено білий трикутник – символ Трійці. Сотник так багато зробив для Києво-Кирилівської Троїцької церкви, що у нагороду отримав герб зі знаком Святої Трійці і цим був зведений у дворянство. Портрет має широку стрічку – картуш з епітафією.

Акцентуємо, що останній портрет Савви Туптала з інтер'єру Кирилівського храму, влаштований над його похованням не знайдено.

Друга надтринна реліквія – ікона Ватопедської Богоматері, що була фамільною у родині Тупталів.

Образ Ватопедської Богородиці, як родова ікона зберігався у сім'ї Тупталів. У свій час, Савва Туптало подарував цей образ своєму синові Даниїлу Тупталу, святителю Димитрію Ростовському.

Образ, ушанований на Афоні датується XV ст. на ньому лік Богородиці дивиться вправо, і вона тримає маленького Христа на лівій руці, а правою рукою відхиляє від уст праву руку Немовля, в Його лівій руці згорнутий сувій.

На деяких портретах святителя Димитрія Ростовського, за зображенням святителя, у горішніх кутках представлено цю ікону. Досліджуючи портрети святого помічаємо дивну річ – іноді, у порушення канону, Немовля, на відокрем від оригіналу, зображують не на лівій, а на правій руці Богородиці. Відзначимо, що на іконі, яка улаштована над гробом святителя у Ростові, Немовля також зображено на правій руці! Мистецтвознавці відмічають, що численні копії ікони іноді робили у дзеркальному відображенні, звідси така невідповідність канонічному образу.

Список з оригінальної ікони Ватопедської Богоматері був ушанований у родині Тупталів. Цією іконою батьки благословили сина Даниїла на прийняття чернецтва і передали її йому. Родова ікона довгі роки супроводжувала Дмитра Ростовського. Була у його келії коли святитель 1 березня 1702 р. очолив Ростовську митрополічу кафедру і перебував у Спасо – Яківському монастирі Ростова. У 1705 р., вірогідно відчуваючи, що добігає кінця його життєвий шлях, святитель надіслав цю родинну ікону на труну своїх батьків і цим самим закріпив духовний зв'язок з Кирилівським монастирем. Микола Закревський у 1868 р. прямо стверджує: *«Святитель в 1705 г. прислал из Ростова икону Божій Матери, бывшею фамильной в роде Тупталов и просил поставить над гробом своих родителей. К сожалению старинная живопись на этой иконе в недавние годы услужливым почитателем поновлена»* [3, с. 338-359].

Священики Ростовського Свято-Яківського монастиря, а також співробітники музею-заповідника «Ростовський кремль» (Росія) впевнені, що оригінальна родова ікона Ватопедської Богоматері святителя Ростовського, на яку, у свій час, молився архірей у своїй келії, знаходиться над місцем де влаштовано раку з мощами Ростовського, а само у храмі Іакова Ростовського Свято-Яківського Ростовського монастиря праворуч від іконостасу.

На наше переконання, там, у Ростовській обителі зберігається список з родової ікони, а оригінал, як повідомляють дослідники В. Антонов, М. Закревський, О. Левицький, О. Советов та інші і як це відображено у напису на аутентичній дошці з фондів Софійського заповідника, був пересланий святителем до рідних, коїм і належала ця ікона. Передача фамільної ікони до родини, своїм сестрам, які почергово були ігуменями Миколаївського монастиря на київському Подолі та племіннику – ченцю Кирилівського монастиря, було цілком логічним кроком. Мабуть відчуваючи наближення смерті, Даніїл Туптало, свідомо прийняв рішення повернути ікону до сім'ї і просив влаштувати на могилі своїх батьків. Все життя святителя було пов'язане з Україною, до якої він тягнувся своїми думками, тут була його родина, його вірні друзі, тут була його Батьківщина!

Наприкінці XIX ст. на теренах Києва активізується інтерес до київських старожитностей, багато дослідників відвідують та описують пам'ятні місця, храми, музейні експонати тощо. Не обійшли своєю увагою і Кирилівський храм, завдяки чому маємо описи ікони влаштованої над могилою Тупталів.

У 1878 році Ватопедську ікону з Кирилівського храму описав священник В. Антонов: «... образ Божией Матери стоящий в особом, простой работы, киоте, у левой стены. Образ этот мал, вышиною он вверхов и в ширину 6, не украшен ризой, на главе Божией Матрери есть только венец. Вверху образа начертаны следующие слова: «По преставлении игумении Парфении и Февронии сестры ея, сей образ Пресвятые Богородицы дан от игумении Марфы на поминование архирея Дмитрия Ростовского, бывшего в обители Свято-Троицкой монахом и потом там же святителем. Из Ростова прислан в сию же Свято-Троицкую обитель лета 1705, Декабря в 5 день» [1, с.1-12].

Наведемо також і опис ікони з ґрунтового дослідження Кирилівської церкви здійсненого О. Советовим у 1914 р. «Здесь есть и заслуживает особого внимания образ Божией Матери, лежащий в особом, простой работы киотъ, на аналоъ вблизи икони Спасителя. Образ этот бывшей фамильнымъ, въ роде Тупталов, прислан св. Дмитрием в 1707 году; онъ – невеликъ шесть квадратныхъ верхков; на немъ серебряная и вызолоченная риза. Получивши его, Кирилловские иноки въ 1765 г. соорудили киотъ. Надпись на оборотной стороне этой иконы следующая: «1705 года декабря в 5 день по преставлении игумении Памфили и Февронии, сестры ея данъ на помяновение архирею Марфы, а он прислал мне племяннику своему Афанасию на благословенне пострижену монастиря Свято-Тройцкого Кирилловского 1707 року». Лик Богоматрери письма начала XVIII в.» [9, арк. 380].

Ікону, влаштовану над похованням родини Тупталів описує Орест Левицький, який бачив її у 1882-89 роках: *«Икона Божей Матери с Предвечным младенцем, присланная Димитрием, хранится теперь на иконостасе у Царских врат, возле образа настоящей Богородицы, привешена на колонне мраморной, письма XVII в. обложена (т.е. поле) золотой чеканкой. Вокруг головы Богородицы и Младенца золотые чеканне венцы, но само изображение все открыто. Теперь она в дубовой раме под стеклом»* [7, с.145-154].

І знов маємо різне бачення як оформлення Ватопедської ікони, її датування, так і місця її розташування. Антонов у 1878 р. описує її у скромному кіоті біля поховань батьків Ростовського, Левицький, вже наприкінці ХІХ ст., бачив ікону на мармуровому іконостасі, якого за часів опису Антонова у церкві ще не було. Советов у 1914 р. описує ікону лежачу на аналоє!

Щодо датування виготовлення ікони, то дослідники цілком могли орієнтовно називати ХVІІ- ХVІІІ століття.

Що ж до місця знаходження ікони у храмі, то дозволимо собі припустити шлях мандрування ікони по Кирилівському храму. Поза сумнівом – первісно ікона була в кіоті біля поховань Тупталів. У 1885 році з'явився і був опоряджений мармуровий іконостас. Мабуть після завершення масштабного ремонту церкви, реставрації живопису, влаштування нового іконостасу, за вказівкою священника Кирилівської церкви П. Орловського, ікону із скромного кіоту, як святу реліквію, пов'язану з широко ушанованим на той час святителем Дмитром Ростовським, було влаштовано на мармуровій колоні нового іконостасу, біля Царських врат. Голови Богородиці та Немовля на цій іконі прикрасили золотою чеканкою і новими вінцями. Згодом ікону було переміщено на аналоє біля іконостасу.

Про подальшу долю ікони дізналися у фондах Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника (післяреволюційні часи Лаврське музейне містечко, куди звозили численні церковні коштовності). У довоєнній Книзі надходжень нами віднайдено згадку про цю ікону, яка потрапила до Лаврського музейного містечка і була записана у Книгу надходжень під 1931 роком. На превеликий жаль, за твердженнями співробітників фондового відділу лаврського заповідника, сама ікона, на сьогодні, у фондах відсутня! Відміток коли і куди її було передано не залишено... Ми продовжуємо пошук і сподіваємося на позитивний результат. Напис на зворотному боці ікони, наведений в Книзі надходжень, не за-

лишає сумнівів, що це була ікона Ватопедської Божої Матері у свій час влаштована над похованнями Тупталів [10, арк. 246].

Отже, поки що ми віднайшли документальні свідчення про зовнішній вигляд ікони і виявили, що після Кирилівського храму вона певний час перебувала у колекції лаврського заповідника. На сьогодні, на жаль, її подальша доля невідома...

Наступна реліквія – Дошка із зворотного боку ікони із віршованим написом щодо цієї ікони.

Коли у 70-х роках XIX ст. на другому поверсі Кирилівської церкви, де було влаштовано приділ святителя Ростовського, розбирали іконостас віднайшли дерев'яну дошку з віршованим написом. Вона, якимось дивним чином не зникла, не була вкрадена, знищена, передана в інше місце і залишалась у Кирилівському храмі, а згодом у Кирилівському заповіднику. Після війни, у 1944 році цю пам'ятку, співробітники Софійського заповідника перенесли до фондового відділу. Дошка і сьогодні зберігається у фондах Національного заповідника «Софія Київська». Ось зміст тексту на цій дошці:

От корне святого, Савви нареченна ;
Сто три лета поживша, изде погребена; 1703 года;
Сей был вграде Кієве, сотник благочестен;
Храма сего ктитор, и любитель нелестен;
Возрасте ветвь святая, Димитрий святитель;
Кой осемнадцателетен, в Кирилску обитель;
От Марии княгини, древле устроену 1170 года;
Константином Острозским, князем обновлену 1607 года;
Пришед ангел в ангельский образ облачесь;
Когда ж слава благих дел, о нем в свет промчесь;
Что жития святых отец, не только писатель;
Но веры и благих дел, явися подражатель;
Первые игуменства, степенем бысть почтен;
Также архимандритом в Новгородку устроен;
Вскоре приять святительски сан, в граде Ростове;
Истинен пастырь явьясь, всем людям Христовым;
Потом з града Ростова, сокровища место;
Вдар благословенія, Деви Всепречистой;
Со предвечним младенцем, златом обложену;
Присла святу икону, лепо украшену; 1707 года;
В Кирилловській монастырь, иже в тысяча сем сот;
Шестесят десять пято году, поставиша всей киотъ;
Да будет всем чтущим, покровъ ищет твердый;
Да излиет полние, струи милосердій;

Вся намъ сія благая от Христа и Бога;
Пребивая душою, внебесных чертогах;
Испросить святитель Христов Димитрий блаженній;
Чудесами на весь свет, ныне прославленній [6].

На сьогодні можна було б поставити під сумнів оригінальність цього фондового предмету, але дослідник О. Левицький, який у свій час на власні очі бачив цю дошку передав зміст напису та надав опис вигляду цієї дошки: «*На деревянной таблице, по синему полю, белыми буквами уставного письма*». На цьому ж аркуші зазначені розміри дошки. Довжина – 11 ½ верш., ширина 8 ½ верш.» [7].

Все це відповідає вигляду та розмірам дошки, що зберігається у фондах Софійського заповідника!

Четверта реліквія, що з'явилась над пантеоном Тупталів – **Портрет святителя Ростовського.**

Поряд з іконою «... с правой стороны, стоит и образ святого Димитрия Ростовского простой живописи, на холосте, во весь рост, в архиерейской мантии, в белом клобуке» так пише священник Антонов[1, с.1-12].

Не оминув своєю увагою портрет Ростовського і Орест Левицький, який описав портрет більш детально: «*В углу Икона (портрет) св. Димитрия Ростовского в арх. Мантии, в белом клобуке, съ жезлом передъ ним столик съ крूसификусом (розп'яття авт.), раскрытой книгой и четками. Вверху по углам иконы: Спасителя и Б.Матери. Въ самом верху надпись: Святитель Христов Димитрий Новый Чудотворецъ*» [7].

Обидва описи співпадають між собою та дають впевненість, що у Кирилівській церкві був портрет відповідний цим описам. Згадки про цей портрет відносяться до 1878 р. та до 90-х років XIX ст.

З величезної кількості переглянутих нами портретів найбільш близьким до вище наданих описів здався портрет-ікона, яка зараз зберігається у Державному історичному музеї Росії.

При тому маємо ілюстрацію ще одного портрета Димитрія Ростовського з написом на ньому: «*Снятое с давняго портрета Его находящегося в церкви бывшего Кириловского монастыря. В Киевочерской Лавре в 1825 году*».

На цій ілюстрації митрополит не у мантиї, як це відзначено у дослідників, не у білому клобуці, а в митрі, сакосі, омофорі... Це зовсім інший портрет. Але напис під портретом свідчить, що він «знятий» само з кирилівського портрету. Гадаємо, що всі, віднайдені нами свідчення є правдивими. І вони дійсно розповідають про портрети Ростовського з Кирилівської церкви,

просто ці портрети знаходились там у різні часи. Вірогідніше, що, як і у випадку з портретом батька святителя Савви Туптала, первісний портрет Ростовського прийшов у поганий стан і був замінений на інший, в новій інтерпретації. Не виключено, що таких замін було декілька і саме цей факт утруднює ідентифікацію зображень на кирилівському портреті. Скоріше за все, перший портрет встановлений у храмі ілюстрував зображення скопійоване у 1825 році «сдавнього» портрету, а зображення святителя у білому клобуці та мантії на повний зріст з'явилося пізніше. Близькими (акцентуємо, не ідентичними, а лише близькими) до описів О.Левицького та В.Антонова можна вважати портрети святителя, які зберігаються у колекції Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

Як ж склалася доля останнього портрету, який бачили Антонов та Левицький. У листі від 16.01.1928 року до настоятеля Кирилівської церкви читаємо: *«Всеукраїнський Історичний музей ім. Т. Шевченка цим доручає співробітникові Музей Я.Г. Шевченкові одержати з Кирилівської церкви портрет – Димитрія Ростовського, дошку з під ікони з віршами та надмогильну бляху з написом батьків Дм. Ростовського»*. Цей лист свідчить, що у 1928 році з п'яти реліквій влаштованих над похованням рідних святителя Ростовського, у стінах Кирилівської церкви залишалися портрет Ростовського, дошка зі зворотного боку ікони та дошка (бляха) з написом про поховання батьків святителя. Як прикро, що їх у 1928 р. за рік від того як Кирилівську церкву було оголошено державним музеєм-заповідником, забрали звідти і розпорошилися вони по різних теренах. Аби вони вцілили... ці реліквії стали б унікальними свідками історії пам'ятки та найціннішими сакральними і музейними експонатами. Але сталося як сталося... Пошук продовжується і може відкритися «двері в які ми стукаємо». На сьогодні, наше завдання спробувати віднайти ці реліквії, принаймні зробити спробу з'ясувати куди їх було відправлено.

У 1928 р. коли писався вищезгаданий лист Всеукраїнський Історичний музей ім. Т. Шевченка знаходився у будівлі, де сьогодні міститься Національний художній музей України. У 1944 р. частину експозиції та фондової колекції історичного музею переведено до нового приміщення на вул. Володимирській де влаштовано Національний музей історії України. У якому ж з цих сучасних музеїв знаходяться перераховані у листі кирилівські реліквії? Дослідження фондів обох музеїв надали вкрай суперечливу інформацію. В жодному з вищезгаданих

музеїв немає ані дошки з віршами, ані дошки з написом про смерть батьків Ростовського, при тому в обох музеях є портрети Дмитрія Ростовського які схожі на описи портрету з Кирилівського храму, але різняться у подробицях і, найголовніше, у книгах надходжень записано зовсім інші місця їх попереднього перебування, тобто до цих музеїв вони потрапили не з Кирилівської церкви.

Дослідниця О. Походяща у своїй статті все ж припускає, що портрет Ростовського, який сьогодні зберігається у Національному музеї історії України був переданий до фондів цього музею саме з Кирилівської церкви [8, 145-154]. Проте, оскільки конкретних переконливих доказів у статті не наведено, у книзі надходжень цього музею відповідного посилання немає, вважаємо це припущення не обґрунтованим.

При наявності у різних музеях колишнього радянського союзу величезної кількості портретів Дмитра Ростовського, на жаль, на сьогодні, з'ясувати який з них перебував у Кирилівській церкві поки не вдалось.

І нарешті остання реліквія – темно-зелена дошка з пам'ятним написом жовтими літерами про смерть батьків Дмитрія Ростовського (у листі про передачу кирилівських святинь до Всеукраїнського Історичного музею ім. Т. Шевченка цю дошку називають «бляхой»). Зміст напису на цій дошці відповідає запису про ці сумні події зі щоденника святителя. Ці написи на дошці, були зроблені на прохання вдячного сина, архірея Дмитрія Ростовського і поміщені над портретом Савви Туптало.

Саме так цей напис на дошці передає і священник Антонов [1. С.1-12], тобто абсолютно однаково з О.Левицьким. Єдине, що відмінно – Антонов пише, що дошка темно-зеленого кольору, а Левицький називає її колір чорним. Це цілком зрозуміло, темно-зелена дошка до часів Левицького була забруднена і у темряві храму сприймалась як чорна.

Отже, з п'яти реліквій, влаштованих над могилою Тупталів, на сьогодні, маємо лише один, про який упевнено можемо сказати, що це оригінальний артефакт – дошка з віршованим написом про передачу родової ікони з Ростова до Кирилівської обителі, унікальна історична й епіграфічна пам'ятка XVIII ст.

-
1. Антонов В., Киево-Кирилловская Троицкая церковь // Труды III археологического съезда в Киеве, – К., 1878, – Т.2, Приложение с.1-12.
 2. Дневные записки святого чудотворца Дмитрия митрополита Ростовского, – М., 1781, – С. 422–424.
 3. Закревский Н.В., Описание Киева, – Т. I, 1886, – М., – С. 338-359.

4. Зверинский В.В., Материал для историко-топографических исследований о православных монастырях в Российской империи, – Санкт-Петербург, 1892, – С.164.
5. К портрету Саввы Григорьевича Туптало // Киевская старина, 1882, № 7, – С. 194 – 198.
6. Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська» № СМ КП-4.
7. Пам'ятки меморіальної екзафіки, зв'язані з особою Дмитра Туптало Ростовського // ІРНБУ ім. Вернадського, Ф. 81, № 34, 4 арк.
8. Походяща О.Б. Портрет Димитрія Ростовського в колекції НМІУ // Науковий вісник Національного музею історії України / Зб. наук. Праць. вип.1, – Ч.2, – К., 2016, – С.145-154.
9. Советов О. Курсовое сочинение студента IV курса Императорской Киевской Духовной Академии // ІРНБУВ ім. Вернадського, Ф. 304, № 2303, арк. 380.
10. Фонди НКПКЗ, КПЛ-А-НДФ-133, запис № 39325, арк.246, 246 зв.

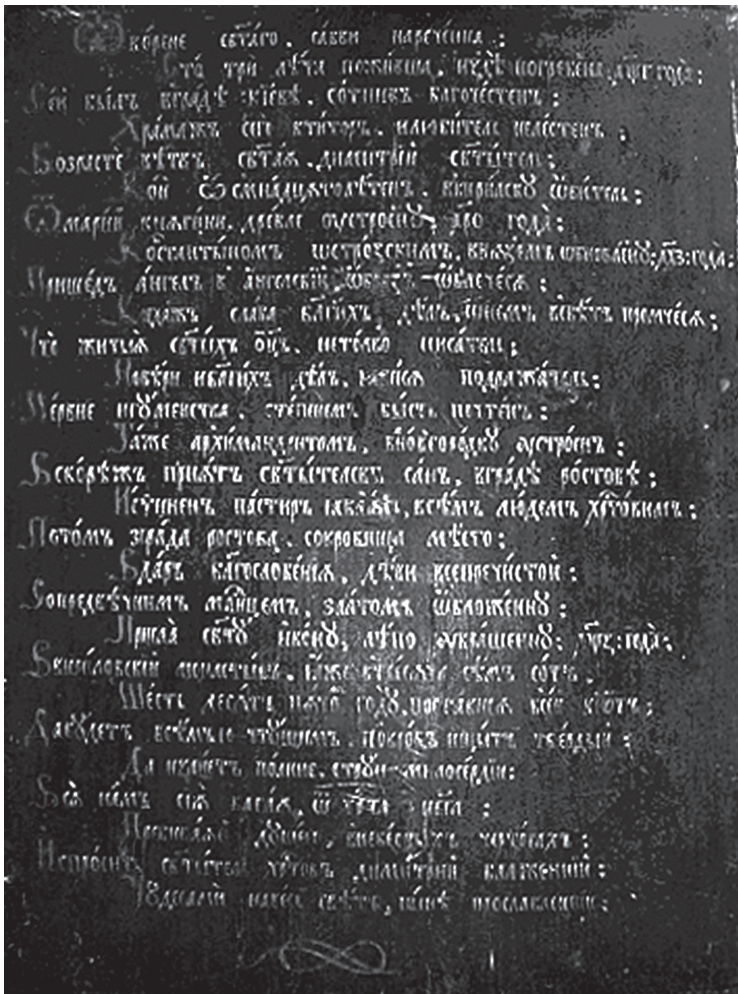


Фото пам'ятної дошки з фондів Національного заповідника «Софія Київська»



Портрет Димитрія Ростовського з експозиції Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника

Фото Ватопедської ікони Богородиці, влаштованої над труною святого Димитрія Ростовського (без окладу).



Портрет сотника Савви Туптала. Копія невідомого художника 1864 р. по оригіналу XVIII ст. Чернігівський обласний художній музей. Полотно, олія, 111х84, інв. № жс-171

ДУХОВНА МУЗИКА П. І. ЧАЙКОВСЬКОГО І КАМ'ЯНКА

У статті охарактеризовано релігійне світобачення П. Чайковського, визначено причинно-наслідкові зв'язки духовної творчості композитора, проаналізовано витoki й особливості православно-християнських композицій автора, написаних у м. Кам'янка та с. Вербівка, дано загальну оцінку духовного набутку П. І. Чайковського.

Ключові слова: релігійне світобачення, духовна музика, П. І. Чайковський, православні традиції, церковна музична творчість..

—
Oleksandr MUSHTA

TCHAIKOVSKIY'S SPIRITUAL MUSIC AND KAMIANKA

The article describes Tchaikovsky's religious outlook, causal relationship of his spiritual art, sources and special traits of his orthodox christian compositions created in Kamianka and Verbivka. The article evaluates Tchaikovsky's general spiritual work.

Key words: religious outlook, spiritual music, P. I. Tchaikovsky, orthodox christian tradition, church music art.

Петро Ілліч Чайковський здобув світову славу завдяки своїм визначним музичним творам: симфоніям, операм, балетам, камерній і вокальній музиці. Переважна більшість людей з широкого загалу не включить у цей перелік духовну спадщину композитора, яка хоча й звучить набагато рідше, має високу мистецьку цінність і значимість. Основні аспекти церковної музики П. І. Чайковського, класифікацію і специфікацію творів цього напрямку дослідники й журналісти вже розібрали, склавши професійні системні напрацювання за даною тематикою [1; 6; 16; 21]. Однак деякі краєзнавчі моменти залишаються нез'ясованими, зокрема і щодо насиченого кам'янського періоду творчості композитора. Саме ці локальні віхи будуть описані у даному дослідженні.

Як представник класичної дворянської родини XIX ст. П. І. Чайковський мав основи релігійного виховання. Разом із гувернанткою Фанні Дюрбах малий Петрусь читав Закон Божий, вивчав молитви тощо. Уже в 7-річному віці він складав вірші, наповнені любов'ю до Бога. Крім цього, його хрещеним батьком був священик Воткінського Благовісного собору Василь Єгорович Білов, який часто бував у домі Чайковських і наставляв майбутнього композитора любити Всевишнього [1, с.63; с.67; с.69]. У подальшому, при навчанні у Петербурзькому училищі правознавства

та Петербурзькій консерваторії теологічні дисципліни були обов'язковими у програмах, що формувало загальний світогляд Петра Ілліча [16]. Все це, пізніше, яскраво відобразилось у творчості композитора.

Характеризуючи православно-християнське світобачення П.І.Чайковського, слід зазначити, що воно не було фанатичним і суцільно набожним. Більше того, з деякими аспектами християнського віровчення (вічне блаженство, всеохоплюваність Бога та ін.) він до кінця життя не зміг погодитися [2, с.102; 3]. По-суті, композитор був світською, релігійно-незаангажованою людиною з типовими, загальноприйнятими в ту епоху поглядами на суспільство і реальність. У той же час, слід констатувати, що Петро Ілліч впродовж життя проніс стійку віру в Творця, що з роками лише зміцнювалась, відображаючи істинну суть релігійності митця. Ця сила постійно вела композитора до нових звершень, що особисто підтверджував П.І.Чайковський у своїй численній епістолярній спадщині [4, с.523 – 524; 5, с.630 – 631]. Ще одним твердим доказом православно-християнського вірування композитора є його духовно-музична творчість, яка була тісно пов'язана з одним із містечок тодішньої Київської губернії – Кам'янкою.

У Кам'янці (нині – Черкаська обл.) жила рідна сестра композитора – Олександра Іллівна. У 1860 р. вона одружилася із Левом Васильовичем Давидовим і наприкінці цього ж року молоде подружжя переїхало до Кам'янки. Тут Л.Давидов, за пропозицією свого старшого брата і власника містечка Миколи Давидова, обійняв посаду управляючого Кам'янським маєтком. Невдовзі, у 1870-х рр., Лев і Олександра Давидові придбали собі родове помістя за 12 км від Кам'янки – у с.Вербівка. Саме сюди – у Кам'янку та Вербівку – з 1865 по 1893 рр. любив приїжджати до своєї рідні П.І.Чайковський. Він завжди дуже цінував час, проведений із родиною своєї сестри, а Кам'янські землі називав рідною домівкою[16].

Приводом до написання духовних творів Чайковським було розмаїте спілкування з його благодійницею-меценатом Надією фон Мекк. Ця багата жінка, яка дуже любила музику і мистецтво, надавала П.І.Чайковському щедру матеріальну допомогу, яку він використовував для власних творчих потреб. В одному з численних листів 1877 р. до свого "найкращого друга" Н. фон Мекк композитор, описуючи власні релігійні й філософські догми, чітко визначає наймилозвучніші богослужіння православного обряду: "...Я часто буваю на обідні; Лі-

тургія Іоана Златоустого є одним із найвеличніших творів... Я дуже люблю також Всенічне бдіння... Мені подобається стояти на службах у селах у невеликих храмах. Все це дарує мені велику насолоду..." [2, с.101 – 102] Очевидно, згадуючи про невеличкі храми різних сіл, композитор мав на увазі й Кам'янку, а, можливо, й Вербівку, де він уже вдосталь продуктивно провів час у попередній період перебування тут. Щодо власне згаданих вище богослужінь, доцільно згодитись з думкою дослідників, які констатують неможливість зацікавлення, навіть з етнографічної точки зору, цими обрядами без наявності християнського мислення [6; 21]. Саме остання теза, вважаю, і є основною причиною появи відповідних духовно-музичних творів, задум яких виник давно, однак визрів у сприятливий для цього моменту час. Звичайно, цьому слугували також і поява мецената Н. фон Мекк, і їхнє відверте листування, і розквіт таланту композитора, який захоплював все нові, незвідані до цього, мистецькі горизонти. Це і призвело до якісних творчих результатів.

У листі від 26 лютого 1878 р. Петро Ілліч просить свого видавця П.Юргенсона надіслати йому екземпляр літургії Львова (як приклад) [7] й, отримавши замовлене, у травні-серпні цього ж року у Кам'янці й Вербівці композитор створює повний музичний цикл до "Літургії святого Іоана Златоустого". Робота тривала відносно легко і швидко, хоча й мала високу мистецьку й матеріальну цінність [8, с.170; 9, с.240]. У листі до Надії фон Мекк від 6 серпня 1878 р. з Вербівки П.І.Чайковський відрепортував про написання останнього аркуша літургії [10, с.258].

Зазначимо, що вже плануючи створення "Літургії святого Іоана Златоустого" Чайковський дізнався про монополію придворної капели видавати духовно-музичні твори, що дуже його засмутило. Однак видавець композитора П.Юргенсон пообіцяв обійти цю заборону, видрукувавши твір закордоном [8, с.170]. Насправді, він наважився видати літургію в середині країни, що призвело до великого скандалу. Придворна капела, користуючись статусом монополіста, постановила конфіскувати всі примірники літургії, внаслідок чого вони були вилучені. Однак згодом, П.Юргенсон у судовому порядку досяг повернення нот [11, с.90; 12, с.150]. Такі обставини мали вагоме загальне значення: придворна капела поступово позбавлялася статусу монополіста і світські композитори також долучилися до створення нових духовних композицій.

Вперше музика “Літургії святого Іоана Златоустого” П.І.Чайковського прозвучала у червні 1879 р., без відома композитора, в університетській церкві у Києві [13, с.102]. Згодом, у квітні 1880 р., композитор виконував частини літургії (“Отче наш”) разом зі своїми племінницями у Кам’янці [14, с.367]. І насамкінець, у повному обсязі твір прозвучав у виконанні хору Чудського монастиря на екстреному засіданні Московського відділу Російського музичного товариства 30 грудня 1880 р [15, с.492]. Присутні на концерті представники Синоду РПЦ не схвалили “Літургію святого Іоана Златоустого” Чайковського для виконання у церквах, вважаючи цей твір надто світським. Ця заборона тривала впродовж 20-ти років. Лише на поч. 1900-х рр. табу було знято [6]. В подальшому, до захоплення влади більшовиками, “Літургію святого Іоана Златоуста” щорічно виконували в різних церквах у день народження композитора – 7 травня [16]. “Трисвяте” з літургії у наш час виконується у різних православних храмах, в тому числі й під час богослужінь у Кам’янській Покровській церкві (Київський Патріархат).

Елементи духовної музики прослідковуються і у написаному в Кам’янці у травні 1878 р. збірнику п’єс для дітей “Дитячий альбом” [17, с.174]. Взагалі, 24 п’єси з цього циклу складають ніби один день з життя дитини. Природно, зважаючи на досліджувану епоху, що день розпочинався ранковою молитвою, а закінчувався – вечірньою, або просто у церкві. Зважаючи на ці обставини, Петро Ілліч відповідно й назвав першу й останню п’єсу альбому: “Ранкова молитва” та “У церкві”. Саме тут яскраво проявляються хоральні елементи духовної музики. Підкреслимо, що у радянський період, зважаючи на офіційно введenu політику державного атеїзму, вищеназвані п’єси були підпільно перейменовані. “Ранкова молитва” стала “Ранковим роздумом”, а п’єса “В церкві” перетворилась на “Хор”. Звичайно, музична складова творів, на щастя, змінена не була й музикознавці могли добре виокремити в них духовні мотиви [16].

Іншим православним богослужінням, музику до якого створив П.І.Чайковський є “Всенічне бдіння” (вечірня служба). Приємно констатувати, що ця композиція також переважно писалася у Кам’янці впродовж травня-червня 1881 р (остаточно відредагована навесні 1882 р.) [18, с.548; 19, с.552; 20, с.558]. Таким чином, головні духовні музичні твори П.І.Чайковського створювалися на теренах Кам’янського краю. Проаналізуємо

методологію написання духовної композиції “Всенічне бдіння” Чайковського.

Ще напередодні створення “Літургії святого Іоана Златоустого” у листі до Н. фон Мекк композитор висловився про негативний тодішній стан духовно-церковної музики, де домінують написані на поч. ХІХ ст. твори Бортнянського, Березовського та ін., в яких переважає європейський, особливо італійський, класичний стиль, що не відповідає давнім візантійським традиціям, закладених в основу Православної церкви [8, с.170]. Власне, саме для повернення церковним наспівам їх істинних початкових традицій і було задумано написання повних музичних циклів до двох богослужінь. Однак, дослідники відмічають, що така своєрідна “ретропобудова” помітна в “Літургії святого Іоана Златоустого” лише частково, тут переважає більше власне бачення Петром Іллічем духовної музики. Зовсім по іншому зазначена концепція відобразилася на “Всенічному бдінні” [21].

У 1881 р. П.І.Чайковський перебував у розквіті сил. Звільнившись від тягаря професорської кафедри у Московській консерваторії, композитор повністю присвятив себе творчості, реалізуючи численні власні задуми й різні приватні замовлення. Одним з таких намірів була гармонізація церковної музики, що і втілилось у “Всенічне бдіння”. Для реалізації цієї мети Чайковський провів наполегливу попередню роботу. По-перше, він детально вивчив обиход, тобто – давні церковні наспіви [18, с.548]. По-друге, Петро Ілліч попросив надіслати йому до Кам’янки книгу протоієрея Дмитра Розумовського “Історія церковної музики”, яку було детально опрацьовано й проаналізовано [22]. До речі, автор цього дослідження – протоієрей Дмитро Васильович Розумовський – був ще і особистим духівником композитора. П.І.Чайковський впродовж всього життя підтримував з ним чудові взаємини, прислухався до його порад і духовних настанов. Звістку про смерть Д.Розумовського в 1889 р. Чайковський зустрів з великим сумом і розпачем [23, с.108]. Наявність же особистого духівника у композитора підкреслює його православно-християнську свідомість. По-третє, П.І.Чайковський радився щодо специфіки церковної служби і піснеспівів зі священником Кам’янської Миколаївської парафії О.Д.Гарновичем [24]. Така масштабна підготовка дала вагомі практичні результати.

Дослідники підкреслюють наближення музики “Всенічного бдіння” до давніх мотивів ще часів Київської Русі, відмежуван-

ня від європейської класичної традиції побудови композиції, повернення до візантійського стилю тощо. Такий нестандартний підхід до написання цього твору став вагомим поштовхом для подальшого творчого пошуку іншими композиторами стародавніх підвалин духовної музики православної церкви, сприяв урізноманітненню стилів та відкрив новий музичний жанровий напрям. Справедливо, що "хрещеним батьком" цього процесу вважають саме П.І.Чайковського [21].

Крім даних творів, Петро Ілліч впродовж літа 1881 р. у Кам'янці редагував хорові концерти вже згаданого вище Д.Бортнянського [25, с.573; 26, с.574; 27, с.583]. Це зайняло досить багато часу, дуже втомило композитора, але в кінцевому результаті призвело до появи якісної нової редакції творів Бортнянського духовної тематики, що ще більше підтверджує тезу про релігійність Чайковського.

Даний перелік духовних творів далеко неповний у музичному надбанні П.І.Чайковського. Однак, підкреслимо, що це були головні духовні дітища, які визначили ще один напрям мистецького генія композитора. Все це підтверджує багатогранність таланту Петра Ілліча, його високий професіоналізм, всеохоплюваність жанрової тематики музикотворення та доводить наявність значимого релігійного підґрунтя, що й зумовило написання відповідних творів. Без міцного православно-християнського світобачення поява духовно-музичних композицій П.І.Чайковського була б неможливою.

В цілому, підсумовуючи вищесказане, можна констатувати, що на території Кам'янського краю П.І.Чайковський впродовж невеличкого часового проміжку писав і редагував різну духовну музику. За своєю професійною характеристикою вона відзначається високою складністю та мистецькою значимістю. Її поява обумовлена православно-християнським світобаченням композитора. Даний духовний доробок ґрунтовний та особливий, займає вагоме місце в загальному переліку визначних творів Петра Ілліча Чайковського.

-
1. Замятина К.А., Корнеева А.П. и др. У истоков музыки. Воткинск – родина П.И.Чайковского / К.А.Замятина, А.П.Корнеева и др. – Ижевск: ООО Медиа Группа "Парацельс", 2008. – 112 с.
 2. Письмо № 56 Чайковский – Мекк. – 23 ноября (5 декабря) 1877 г. // П.И.Чайковский – Н.Ф.фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т.1: 1876 – 1877 / сост., науч.-текстол.ред.,коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 101 – 108.
 3. Дневник П.И.Чайковского. – 21 сентября (3 октября) 1887 г. // Чайковский М. Жизнь Петра Ильича Чайковского: по документам, хранящимся в ар-

- хиве имени покойного композитора в Клину / М. Чайковский. – В 3 т. – Т. 3: 1884 – 1893. – Москва-Лейпциг: Из-во П.Юргенсона, 1900. – С. 183.
4. Письмо № 625 Чайковский – Мекк. – 16 (28) марта 1881 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 523 – 525.
 5. Письмо П.И. Чайковского к Н.Ф. фон Мекк. – 13 (25) марта 1884 г. // Чайковский М. Жизнь Петра Ильича Чайковского: по документам, хранящимся в архиве имени покойного композитора в Клину / М. Чайковский. – В 3 т. – Т. 2: 1877 – 1884. – Москва-Лейпциг: Из-во П.Юргенсона, 1900. – С. 630 – 631.
 6. Ковтун Л. Чайковский и духовная музыка / Л. Ковтун [электронный ресурс] // <http://www.pravklin.ru/publ/2-1-0-93>.
 7. Письмо № 14 Чайковский – Юргенсону. – 14 (26) февраля 1878 г. // П.И. Чайковский – П.И. Юргенсон: переписка 1877 – 1893. – В 2 т. – Т. 1: 1877 – 1883 / Ответственный редактор М.А. Гринберг. – М.: Музгиз, 1938. – С. 33.
 8. Письмо № 137 Чайковский – Мекк. – 30 апреля (12 мая) 1878 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 2: 1878 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П. Е. – Челябинск: МРІ, 2010. – С. 170 – 171.
 9. Письмо № 171 Чайковский – Мекк. – 13 (25) июля 1878 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 2: 1878 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П. Е. – Челябинск: МРІ, 2010. – С. 239 – 240.
 10. Письмо № 177 Чайковский – Мекк. – 25 июля (6 августа) 1878 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 2: 1878 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П. Е. – Челябинск: МРІ, 2010. – С. 258 – 259.
 11. Письмо № 72 Юргенсон – Чайковскому. – 12 (24) апреля 1879 г. // П.И. Чайковский – П.И. Юргенсон: переписка 1877 – 1893. – В 2 т. – Т. 1: 1877 – 1883 / Ответственный редактор М.А. Гринберг. – М.: Музгиз, 1938. – С. 90.
 12. Письмо № 361 Чайковский – Мекк. – 12-13 (24-25) июня 1879 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 149 – 151.
 13. Письмо № 86 Чайковский – Юргенсону. – 9 (21) июня 1879 г. // П.И. Чайковский – П.И. Юргенсон: переписка 1877 – 1893. – В 2 т. – Т. 1: 1877 – 1883 / Ответственный редактор М.А. Гринберг. – М.: Музгиз, 1938. – С. 101 – 102.
 14. Письмо № 521 Чайковский – Мекк. – 18 (30) апреля 1880 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 367 – 368.
 15. Письмо № 601 Чайковский – Мекк. – 23 декабря 1880 г. (4 января 1881 г.) // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 491 – 492.
 16. Петр Ильич Чайковский [электронный ресурс] // <http://www.tchaikov.ru/deviat.html>.
 17. Письмо № 177 Чайковский – Мекк. – 4 (16) мая 1878 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 2: 1878 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П. Е. – Челябинск: МРІ, 2010. – С. 172 – 174.
 18. Письмо № 641 Чайковский – Мекк. – 17 (29) мая 1881 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 547 – 548.
 19. Письмо № 647 Чайковский – Мекк. – 2 (14) июня 1881 г. // П.И. Чайковский – Н.Ф. фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т. 3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол. ред., коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 552 – 553.

20. Письмо № 653 Чайковский – Мекк. – 20 июня (2 июля) 1881 г. // П.И.Чайковский – Н.Ф.фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т.3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол.ред.,коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 558 – 559.
21. Келдыш Ю. Чайковский. Хоровое творчество / Ю.Келдыш [электронный ресурс] // http://www.belcanto.ru/tchaikovsky_choral.html.
22. Письмо № 189 Чайковский – Юргенсону. – 8 (20) мая 1881 г. // П.И.Чайковский – П.И.Юргенсон: переписка 1877 – 1893. – В 2 т. – Т. 1: 1877 – 1883 / Ответственный редактор М.А.Гринберг. – М.: Музгиз, 1938. – С. 190.
23. Письмо № 163 Чайковский – Юргенсону. – 4 (16) января 1889 г. // П.И.Чайковский – П.И.Юргенсон: переписка 1877 – 1893. – В 2 т. – Т. 2: 1884 – 1893 / Под редакцией В.А.Жданова. – М.-Л.: Музгиз, 1952. – С. 107 – 108.
24. Письмо к П.И.Чайковского к М.И.Чайковскому. – 21 июня (3 июля) 1881 г. // Чайковский М. Жизнь Петра Ильича Чайковского: по документам, хранящимся в архиве имени покойного композитора в Клину / М.Чайковский. – В 3 т. – Т. 2: 1877 – 1884. – Москва-Лейпциг: Из-во П.Юргенсона, 1900. – С. 473.
25. Письмо № 666 Чайковский – Мекк. – 30 июля (11 августа) 1881 г. // П.И.Чайковский – Н.Ф.фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т.3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол.ред.,коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 572 – 573.
26. Письмо № 667 Чайковский – Мекк. – 4 (16) августа 1881 г. // П.И.Чайковский – Н.Ф.фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т.3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол.ред.,коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 574 – 575.
27. Письмо № 675 Чайковский – Мекк. – 29 августа (10 сентября) 1881 г. // П.И.Чайковский – Н.Ф.фон Мекк: переписка, 1876 – 1890. – в 4 т. – Т.3: 1879 – 1881 / сост., науч.-текстол.ред.,коммент. Вайдман П.Е. – Челябинск: МРІ, 2007. – С. 582 – 583.

**АРХІЕРЕЙСЬКЕ ПОДВІР'Я В СЕЛІ АНДРУШІ
ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО ПОВІТУ ПОЛТАВСЬКОЇ
ГУБЕРНІЇ (XVIII-XX СТ.): ІСТОРІЯ СТВОРЕННЯ ТА
ФУНКЦІОНУВАННЯ**

Метою дослідження є висвітлення маловідомих питань історії створення та функціонування замиської резиденції переяславських і полтавських єпископів у XVIII-XX ст.

Ключові слова: кафедральний Вознесенський монастир, єпископ, замиська резиденція, архієрейське подвір'я.

—
Nataliya TKACHENKO

**THE CHURCH YARD IN
THE VILLAGE ANDRUSHI
PEREIASLAV AREA
POLTAVA PROVINCE
(18TH – 20TH CENTURIES):
HISTORY OF FOUNDING
AND FUNCTION**

The aim of this research is presentation little known questions in history founding and function the country residence of Pereiaslav and Poltava bishops in the 18th-20th centuries.

Keywords: Cathedral ascension monastery, country residence, bishop, church yard.

Сучасне національно-культурне відродження в Україні, у процесі якого відбувається переосмислення суспільної ролі релігії і церкви, привертає увагу до такого порівняно малодослідженого напрямку нашої минувшини, як церковне краєзнавство. В останні десятиліття значну увагу науковці приділяють дослідженням православних монастирів в Україні, їх історії.

До історії заснування і розвитку, релігійної і економічної діяльності переяславського кафедрального Вознесенського монастиря, проблем охорони, збереження пам'яток монастирського ансамблю звертаються сучасні дослідники [6, 7, 13].

На сьогоднішній день обмаль інформації про історію створення і життєдіяльність

замиської резиденції переяславських і полтавських єпископів – архієрейське подвір'я в наддніпрянському селі Андруші Переяславського повіту Полтавської губернії, яке належало переяславському кафедральному Вознесенському монастирю.

Тема потрапляла в коло наукових інтересів дослідників XIX – XXI ст. Зокрема, Арандаренко М. вказує на приналежність замиського подвір'я в Андрушах переяславському архієрейському дому [1, с. 425]. Детальнішу інформацію про архієрейську резиденцію часів єпископа Іоанна (Петіна) подають Полтавські єпархіальні відомості [10]. І. Крамаренко, протоієрей переяслав-

ського Вознесенського монастиря, досить детально описує архієрейський будинок з емблемами, намальованими за наказом єпископа Сильвестра [3, с.232-252].

Про існування домової Димитріївської церкви на архієрейському подвір'ї в с. Андруші свідчить запис в «Кліровій книзі Полтавської єпархії за 1912 р.» [4, с. 179]. Відомий дослідник Полтавської єпархії І. Ф. Павловський, на основі документів архіву Полтавської духовної консисторії, подає коротку інформацію про престоли домової церкви, будинок і подвір'я [9, с. 128-129].

Переяславський Вознесенський монастир, його релігійна і економічна діяльність привертає увагу сучасних дослідників. Лоха В. висвітлює персональний склад, соціальну структуру, майнове становище переяславського духовенства, історію створення церков Переяслава; розглядає персональний склад єпископів, роль єпископів у церковній структурі єпархії [5, с. 9]. Мельник В., піднімаючи проблему сучасного стану пам'яток Вознесенського монастиря, описує угіддя переяславського Вознесенського монастиря в приміських селах Андруші, Борисівка і Дем'янці [6, с. 334-338]. Набок Л. дає коротку історію архієрейського подвір'я в Андрушах, характеризує малюнки, виконані на стінах і дверях архієрейського будинку монастирськими іконописцями [8, с. 377-381]. Зубар С. описує архієрейське подвір'я в Андрушах за часів єпископства Сильвестра Лебединського [2, с. 80].

Метою нашої розвідки є висвітлення маловідомих питань історії створення та функціонування замиської резиденції переяславських і полтавських єпископів у наддніпрянському селі Андруші у XVIII-XX ст.

В селі Андруші за 7 верст від Переяслава знаходилося замиське архієрейське подвір'я, здавна відведене казною для кафедрального переяславського Вознесенського монастиря і архієрейського тутешнього дому.

Відомий етнограф, дослідник історії села Андруші Дмитро Михайлович Косарик (Коваленко) фіксує, що більша частина земель в Андрушах належала Вознесенському монастирю [11, с. 12]. Д. Косарик посилається на доступні йому документальні джерела й особистий архів та спогади старожила Андрушів Володимира Андрійовича Чубука-Подільського. Чубук-Подільський – вихідець із династії священників с. Андруші, відомий на Переяславщині краєзнавець. У Чубуків-Подільських зберігався родинний архів, до 40-х років XX ст. Володимир Андрійович, збираючи матеріали про Андруші, неодноразово опрацьовує матеріали Полтавського обласного історичного архіву. Д. Ко-

сарик, посилаючись на вищеназвані джерела, стверджує, що власник андрушівських земель полковник Полуботок подарував Андруші переяславському ігумену на прізвище Дубина [11, с. 38]. Єпископ Захарія Корнілович звернувся до найвищої влади в Гетьманщині з проханням підтвердити універсал. У 1710 р. тодішній гетьман державним універсалом ствердив і віддав село Андруші монастирю [11, с. 38-39].

Дослідники підтримують припущення Д. Косарика «... село Андруші було передано Переяславським козацьким старшиною Полуботком у володіння Переяславському монастиреві» [12, с. 84].

При єпископу Переяславсько-Бориспільської єпархії Никодиму (Срібницькому) (1745-1751) у середині XVIII ст. в Андрушах, поблизу озера Станіслав, монахи Переяславського Вознесенського монастиря впорядкували тридцять одну десятину землі. Єпископ Никодим після пожежі на території кафедрального Вознесенського монастиря у 1748 році постійно проживав на території єпископської дачі в невеликому дерев'яному будиночку до самої смерті, яка настала 12 липня 1751 р. [9, с. 129]. Цей будинок в різні періоди життєдіяльності архієрейського подвір'я використовувався як житло для єпископа і під інші служби. У серпні 1845 р. його змалював Т. Г. Шевченко, підписав власноручно малюнок у своєму подорожньому альбомі «В Андрушах» [11, с. 60]. До 1917 р. в цій хаті проживала родина місцевого священника Чубука-Подільського. Споруда, яка знаходилась в центрі села, використовувалась за радянських часів до 60-х років XX ст. і була знесена в зв'язку з будівництвом Канівського водосховища і виселенням Андрушів.

Монахи Вознесенського монастиря у середині XVIII ст. розбили сад і парк, який засадили переважно дубами та липами. Єпископ Никодим вирощував фруктові дерева, висаджував дуби і липи [10].

Згодом місцеві жителі стали називати цю територію «Гай», а подвір'я – «монастирськими дачами» [6, с.338-339].

Гай цей єпископ Гервасій (Лінцевський) (1757-1769), який тривалий період проживав в заміській резиденції в Андрушах, розширив, впорядкував: було висаджено нові, переважно липові, дерева, розбито алеї, з двох сторін огорожено невисоким земляним валом [10].

Гай і будинок з домовою церквою підтримувались і охоронялись наступними переяславськими єпископами.

Новий капітальний, широкостінний кам'яний будинок на п'ять кімнат з теплою домовою церквою, прибудованою збоку

до будинку, на архієрейську подвір'ї був збудований у 1781 р. турботами єпископа переяславського Іларіона Кондратковського (1776-1786). Він знаходився в центрі села, навпроти кутка Староселиця, на північно-східному березі річки Делемухи [11, с. 44].

Первісна назва престолу домової церкви на архієрейському подвір'ї поки що не встановлена. Впродовж всього періоду функціонування єпископського подвір'я він неодноразово перейменовувався.

На подвір'ї стояло два флігелі, будинок для прислуги, комора, інші господарські споруди [9, с.129].

У 1799 р. на переяславську кафедру заступив єпископ Сильвестр (Лебединський) (1799-1807 рр.). Мальовничість та краса Андрушів не залишається поза увагою єпископа. Єпископ Сильвестр постійно проживає в Андрушах [2, с. 77]. Він переносить з території Вознесенського монастиря на єпископську дачу в Андруші п'ятикімнатний дерев'яний архієрейський будинок, збудований на монастирському подвір'ї на місці знищеного пожежею 1748 р. старого дерев'яного будинку єпископом Іоаном (Козловичем) (1753-1757) і встановлює його на цегляному фундаменті. Цей будинок при єпископу Феофану (Шиянову) (1807-1812), а остаточно при єпископу Мефодію (Пішнячевському) (1816-1824) був розібраний на господарські потреби [9, с. 129].

Єпископ Сильвестр облаштував в Андрушах ще одну резиденцію Переяславських єпископів. Престол церкви був освячений на честь Св. Сильвестра, Папи римського. Пресвященний Сильвестр в архієрейському домі в Андрушах, за «власними мислями» розробив для дверей будинку (дверей було 14) і стін [9, с. 129] різні емблеми, а виконання їх доручив іконописцям переяславської монастирської майстерні [8, с. 375]. На подвір'ї, крім кам'яного будинку з домовою церквою, знаходився будинок під солом'яною покрівлею для послушника, будинок для церковного хору. Стояли також два сараї і водяний млин з металевою покрівлею на річці Станіслав, яка відділяла подвір'я від лук [2,с. 79].

Наступники єпископа Сильвестра стали рідко відвідувати свою літню резиденцію [7, с. 117].

З приходом на паству єпископа Мефодія (Пішнячевського) у 1824 р. до архієрейського будинку зведені дві кам'яні прибудови [9, с.129]. Домова церква відновлюється і освячується престол на честь Михаїла Малєїна. Храм невеликий за розміром, довжиною 5 кв. сажнів, шириною 3 [9, с. 129]. Кімната для моління мала невеликі розміри: по два квадратні аршини в

довжину і ширину. Стелю по всій площині прикрашав розпис: на блакитному фоні зображення Бога-отця (Саваофа) [9, с. 129].

Єпископ Полтавський і Переяславський Гедеон (Вішневський) (1834-1844) у 1834 р. перейменовує храм на честь всіх святих. За єпископа Гедеона архієрейське подвір'я в Андрушах підтримується в доброму стані. Після від'їзду єпископа Гедеона до Санк-Петербурга для присутності в Св. Синоді і особливо після смерті у 1849 р. подвір'я стало занепадати.

Востаннє переосвятив престол домової церкви єпископ Іоан (Петін) (1869-1878) у 1862 р. на честь Трьох Святителів: Димитрія Ростовського, Митрофана Воронежського і Тихона Задонського. За часів єпископа Іоана, який

тривалий період проживав на території єпископського двору в Андрушах, було відновлено господарство і подвір'я, на якому стояв будинок і господарські споруди. До подвір'я примикали фруктовий сад і гай. Архієрейське подвір'я в Андрушах разом з садом, гаєм і луками займало 62 десятини землі, в тому числі 24 десятини 1700 кв. сажнів придатної для обробітку землі, 6 десятин 2000 кв. сажнів непридатної для обробітку землі під пісками і болотами і 30 десятин 909 кв. сажнів сінокосів. В монастирських угіддях були також риболовні озера: біля самого подвір'я впадало в Дніпро озеро Станіслав, на якому був споруджений водяний млин. За 5 миль від подвір'я знаходились озера Попово, Погорілове, Кушутове.

Земля під пасовище і риболовецькі озера були виділені згідно припису Київської казенної палати згідно царського Указу 1788 р., а сінокоси наділені у 1799 р. Чернігівською казенною палатою на підставі царського указу від 18 грудня 1797 р. [10].

Наступники єпископа Іоана у замиській резиденції в селі Андруші вже не проживали [9, с.129].

У 1899 р. церкву ледь не скасували. Колись розкішна резиденція занепадала. За настійним проханням місцевого населення і вчителів церковнопарафіяльних шкіл, які тоді були на курсах в Переяславі, ігумена Вознесенського монастиря о. Геннадія церкву залишили діючою. Служіння в ній стали проводити священники парафіяльної Свято-Георгіївської церкви і тільки у престольні свята [7, с. 117].

З часом будинок і церква ще більше занепадали. Після подій 1917-1919 рр. колишні архієрейські споруди були розібрані та використані місцевим населенням для господарських потреб. До 60-х років ХХ ст., як в самих Андрушах, так і в навколишніх селах, традиційно побутовали назви багатьох угідь і урочищ

цієї місцевості, пов'язаних з функціонуванням архієрейського подвір'я: Чернечі покої, Чернечий гай, Монастирська левада, Монастирський сінокіс, Архієрейська купальня, Монастирський млин У 1969 р. територія архієрейської резиденції була затоплена Канівським водосховищем.

1. на книгу: Арандаренко М. Записки о Полтавской губернии Николая Арандаренка, составленные в 1816 году, въ трехъ частяхъ. Ч. III. / Н. Арандаренко. – Полтава, 1852. – 424 с.
2. на статтю: Зубер С. М. Церква Св. Георгія з с. Андруші // Круглий стіл Храми Переяславщини: історія, традиції, сучасність; стан збереження пам'яток. Переяслав-Хмельницький, 2006. – С 77-84.
3. на статтю: Крамаренко Іоанн. Нечто о Преосвященных, бывших на Полтавско-Переяславской пастве в первой половине текущего столетия // Полтавские епархиальные ведомости. 1882. – № 5 марта 1. – С.232-252.
4. на книгу: Справочная клировая книга по Полтавской епархии на 1912 г. – П., 1912. – 303 с.
5. на книгу: Лоха В. Духовенство, церкви та колегіум міста Переяслава середини XVII- XIX ст. – К., 2006. – 114с.
6. на статтю: Мельник В. Історія та сучасний стан пам'яток Вознесенського монастиря // Мельник В. Могилянські читання. – 2005. Збірник наукових праць. – К.: НКПІКЗ, 2006. – С 338-339.
7. на статтю: Набок Л. Андруші // Набок Л., Колибенко О. Православні храми Переяславщини: історія, дослідження, сучасність. — К., 2007. — С. 82-90.
8. на статтю Набок Л. Малярня Вознесенського монастиря та переяславські іконописці // Могилянські читання 2005. Монастирські комплекси в контексті християнської культури. Збірник наукових праць. – Київ, 2006. – С. 375 –381.
9. на книгу: Павловський І. Ф. К истории Полтавской епархии. Исторические и бытовые очерки, заметки и переписка По архивным данным / Репринтное издание. Серия «Полтавское историческое наследие». Книга13. – Х.: Издательство САГА, 2012. – с. 182, 26 илл.
10. на книгу: Полтавські епархіальні відомості 1868 р. № 15 август.
11. на книгу: Село Андруші. Історико-етнографічний нарис [за заг. ред. Г. Скрипник]; НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К., 2016. – с. 256, 48 іл.
12. на статтю: Ткаченко В., Горбовий О. Історія села Андруші (стилий, короткий нарис) (з рукописної спадщини Дмитра Косарика – письменника та літературознавця) // Переяславський літопис. – Переяслав-Хмельницький, 2014. – Вип. 5. – С. 80-99.
13. на статтю: Ткаченко Н. Переяславський Вознесенський монастир // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1-3 листопада 1991 р.). – К.: Київська православна богословська академія, 2016. – С. 472-484.

**ПОХОВАЛЬНА ОБРЯДОВІСТЬ
ПІВДЕННО-ЗАХІДНОГО ПОДІЛЛЯ
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ЕТНОГРАФІЧНИХ
ДОСЛІДЖЕНЬ)**

У статті висвітлюється поховальна обрядовість Південно-Західного Поділля. Матеріали збиралися автором в етнографічних експедиціях здійснених у селах Заліщицького р-н Тернопільської обл. Не зважаючи на спільні риси характерні для похоронної процесії у межах усієї України, маємо і певні особливості на цій території, які розкриваються у даній публікації.

Ключові слова: смерть, похорон, обряд, покійник, священник.

—
Viktor TKACHENKO,
Mariya YURIYCHUK

**THE PAST REGION OF
THE SOUTH-WESTERN
PODILL (ON MATERIALS
OF ETHNOGRAPHIC
RESEARCHES)**

The article covers the funeral ceremony of the South-West Podillya. The materials were collected by the author in the ethnographic expeditions carried out in the villages of Zalischytsky district of the Ternopil region. Despite the common features characteristic of the funeral procession throughout Ukraine, we also have certain features on this territory, which are disclosed in this publication.

Key words: death, funeral, rite, deceased, priest.

Похоронний обряд характерний для всіх слов'янських народів, у тому числі й українців. Етнографи, фольклористи які займаються дослідженням похорону зазвичай розглядають його в одній площині – обрядовій. Хоча поряд із традиційним поховальним обрядом існує і зв'язаний із ним – церковний обряд.

Не зважаючи на те, що загалом поховальна обрядовість є досить консервативною, з часом відбуваються певні зміни та трансформації. Варто згадати, що у часи радянської влади досить часто покійників не ховали священники, їх не відспівували у церкві, а прощальні слова говорили партійні працівники. Більш стійкими виявилися вірування пов'язані з передчуванням самої смерті та переходом померлого зі світу живих у потойбічне життя.

Серед дослідників української поховальної обрядовості слід виділити наукові розвідки та публікації Н. Гаврилюк, І. Коваль-Фучило, Л. Костюк, В. Сушко та ін.

Метою нашої статті є оприлюднення матеріалів етнографічних розвідок та узагальнення отриманої інформації.

Український похоронний обряд XIX–XX ст. можна поділити на такі основні частини: прощання померлого з рідними, знайомими, приготування тіла і душі до смерті; виконання певних обрядових дій, що полегшують агонію вмираючого (у тих випадках, коли людина важко помирає); приготування тіла; перебування мертвого у хаті; дорога на цвинтар; поховання померлого; поминальна трапеза.

За народними повір'ями у селі наближення смерті когось із родини віщувала сова, що кричить вночі у дворі або неподалік нього. Так само зазначали і про смерть сусідів: «Як має бути дес по сусідству, то сова кричить довго» [1; 7].

Жителька села Новосілка В. Ковбінка (1937 р. н.) під час інтерв'ю вказала, що «зараз люди віщують коли мають вмерти. Кожне каже що я сего року певно буду вмирати. Моя Магда, сестра моя, того року вмерла, то вона цілий час казала що цього року буду вмирати» [7].

Одяг «на смерть» старші люди готували завчасно. Зберігали його у певному місці, раніше у скрині, зараз в одержній шафі або в іншому місці. Респондентка із села Касперівці зазначила, що «я вже посклала собі всьо на вішак. Кажу: «Шо бис ти знали в шо мене маєте вбирати. Мешти, панчохи всьо, всьо. І рушників собі накупила. До процасії штири тримають. Треба вісім рушників, треба штири рушники до процасії. На хрест треба хустку як жінка, як чоловік, то рушник. Ті шо яму копають, вісім чоловік, так само всім по рушникови дають» [1]. Продовжуючи розповідь про поховальну обрядовість в селі, вона наголосила: «Я всьо покупила собі і склала: і мешти, і панчохи, і хрестик, і перстень всьо. Хто має шлюбні ше, то добре» [1]. Це говорить про те, що очевидно існував звичай зберігати до смертного дня весільні речі та ними відходити у потойбіччя. З літератури відомо, що у XIX ст. покійників досить часто вдягали у весільну сорочку або інший одяг в якому пара вінчалася.

Людину не вважали мертвою доти, поки над нею не відбувся похоронний обряд. Якщо похорону не було взагалі, вона ставала небезпечною для живих: перетворювалася в упиря чи іншу нечисть.

Після того, як людина помре, починається «приготування тіла» до останнього спочинку. Це закривання очей руками, знімання живої одержі, обмивання, одягнення «смертної» одержі, зв'язування рук і ніг, покладення на покуття чи інше місце,

наприклад стіл, лава, катафалк, залежно від регіонального звичаю звичаю [2, с. 111].

Із зафіксованих розповідей можемо дізнатися, що у селі Касперівці коли помирала людина, то «скликають сусідів аби хтос поміг, бо сама людина не може, тай приходет рідні, тай сусіди найближчі. Збирают. Сьогодні вмер досвіта чи вночі, ну то шо прийшли жінки помили, вбрали» [1]. У той же час респондентка, що із села Новосілка В. Ковбінька про обмивання покійника зазначила: «Я наприклад, сама свою сестру вмивала. Прийшли мої діти і допомогли: помили, вбрали. Сусіди поприходили покладали на катафельок. Тоди вже йдуть люди. Тоди вже дзвонять в церкві і сповіщають шо вже померла людина. Зараз діти переважно вмивають. Раніше були люди такі шо ходили вмивати. По селах є і зараз. Там де наша Мироська, то кажут, там аж б'ютьси шо хоче вмивати, бо платє. В нас не. В нас ніхто не хоче ніякої плати, ніхто нікого не хоче вмивати. Діти свої вмивають. Як батька, то вмивають сини як є» [1; 7, с. 146]. Інша респондентка, М. Кошеланик (1915 р. н.), вказала, що зазвичай просять сусідів, тих, «хто не боїтси, є таке шо боїтси мерця» але якщо «є родина, як є донька або дві не треба їм сусідів, вони свою маму, сестру чи брата, вони собі самі обмили» [1; 7, с. 150]. Проте є регіони, де вважалося, що близьким родичам це робити «не годилося». Зазвичай у досліджуваних селах дзеркала запинають чорною тканиною, хустинами, білими простинями, чоловіки у цей час роблять труну і копають могилу, жінки готують страви до поминального обіду. Але як вказала Я. Мацьків (1927 р. н.) із с. Касперівці, спочатку необхідно «на подзвін давати до церкви аби передзвонили. Доки не передзвонять, яму копати не можна. Передзвонят в церкві, вже заказують чоловіків і копают яму» [1]. Як нам повідомили запрошують сусідів або інших хлопців, чоловіків у кількості 6-8, які несуть мертвого до церкви та на кладовище і потім прикопують умерлу людину. На відміну від інших місцевостей, де для копання ями, для покійника наймають чоловіків і за це їм платять гроші. На подвір'ї відкривають ворота, а під хатою ставлять церковні хоругви. Все це сповіщає про те, що у дворі є мерць.

У поховальній обрядовості досить впливовою є магічна сторона. Вербальна і контактна магія якою пронизаний цей обряд, супроводжує його, від початку докінця. Так, усі респонденти зазначили, що воду якою обмивали покійника «виливають так аби ніхто неходив. Ніхто нігде неходив. На берег чи де аби ніхто не ходив там» [1; 7], «дес таке шоби не ходив ніхто, туда несут

на захід, дес схоронити ту воду» [1; 7], «там де люди не ходє. Тепер вже є такі шо берут ту воду і навіт можут підляти когос. Знаєте яке се страшне. Є такі люди. То вже тепер тако люди знають, то вважають. Кажє копай за туалетом яму і тудя де ніхто не ходє. Са вода така мертва, то се дуже недобра» [1], «під таке дерево, кут шо ніхто ніде не ходит» [1]. Також респонденти відзначали, що інколи у труну до покійника складали багато одежі, його речі якими він користувався: гребінець, люльку для паління, якщо померлий куриє, капелюх або кашкет. Це говорить про те, що люди вірять, що на тому світі померлому буде необхідно мати та користуватися його вживаними речами. Досить часто, як розповідали інформатори, раніше особисті речі померлої людини родичі роздавали, але «тепер нема кому роздавати, спалюють. Всьо спалюють, бо ніхто не хоче, тепер нікому нічо не треба. Колис люди брали» [1; 7, с. 146]. Також, на днище труни укладали «зілле, борше конче би було трошки васильку, віночки свячені. Десета п'єтнице, йдут до ліса рвут копитник, плетем віночки, потому в неділю ксьондз светит ті віночки, сушитси, покладеси дес, вони повисихали, потом у труну... під голови віночки свечені» [1; 7, с. 150]. Таку саму інформацію надала і жителька с. Касперівці Я. Лікарівська. Так, за її словами у труну «свячених віночків стелиси, подушечку си робит таку, кладеси свяченого зіллячка під голови, наспід стелют, застелюють. Тепер тунви готові оббиті, а колис оббивали полотном.....» [1]. Після того, як покійника обмили, одягли його кладуть на стіл: головою до покуті, ногами до порога. У руки дають маленький хрестик «свічечку ту жовтеньку». Відповідним має бути й убранство кімнати, де лежить мрець. Так, у с. Новосілка Заліщицького р-ну Тернопільської обл. поряд з померлим, ставлять обрядовий хліб – калачі, якщо ще не спекли, то просто хліб, а також «хрест стоїт на столі, і три колачі на столі стоїт, цілий час кілька людина лежит. Свічки, штири свічки стоїт коло катафелька, світять, поставники є такі» [7, с. 146]. Над померлим читають «часи». Для цього запрошують дяка, який цілий вечір читає. Про те, сам він не приходить, а його запрошують рідні. За свою роботу отримує відповідну оплату та хліб – колач. Інколи сім'я просить здійснити відправу за покійним священика «відправєє ввечір і люди йдут цілий вечір» попрощатися з померлою людиною.

Для похоронного обряду характерна послідовність певних ритуальних дій, предметів, словесні формули, промовляння, побажання. Всі вони тісно переплетені між собою та один без

одного не існують. Так, у с. Новосілка, на другий день похорону сходяться рідні, знайомі, близькі, односельчани щоб провести небіжчика в останню путь. Зазвичай люди стоять на подвір'ї, церковний хор, священник, і дяк спочатку відправляють, відспівують у хаті. Потому, як закінчать у хаті, виносять померлого на двір. Далі відбуваються такі дії як розповіла Василина Ковбінька. «Хлопці виносе, ті що мают його нести, рушниками перев'язані. Виносе на двір і на дворі відправит. Закривають двері в сінх. Є жінка яка збирає постіль шо вона лежала чи він, чи вона. Жінці дают пуписку, хустку шо вона ту постіль збере і двері закриваюот як винесут його і всьо» [1; 7]. Варто зазначити, що цей момент характерний для багатьох територій. Так, А. Изворін вказує, що закривання дверей хати робиться для того, щоб «мертвий по смерти не вертався до дому, чтобы «не ходыв», пужаючи людей» [4, с. 10-11]. Досліджуючи похоронний ритуал Підкарпатський русинів у першій половині ХХ ст. він записав і такий звичай. «Коли труну вынесут из хижи на двор, все «хижне» «остаются в доме», – «бо суть живыми, не йдуть за небощиком». Двер замыкаются на колодку и на минуту все «хижие» седають. Потому и они выходят на двор. На окно кладется «горнця молока» и прикрывается нерозрезаным хлебом: «мертвий в ночи прийде за тым» [4, с. 14]. М. Почковский зазначає, що «двері належить замикати зараз тому, щоби не було скоро другого мерця в хаті» [6].

У досліджуваному с. Новосілка на підвіконник також ставили стакан із водою і кусочком хліба, «може прийде мертвий» та «щоб мав що пити і їсти на тому світі», але вже після завершення похорону та відбування поминального обіду.

Виносять з хати у двір ногами вперед, а в дверях стукають (опускають) домовиною тричі до порога, «бо покійник прощається з хатою», де кладуть на ослони. У цей час церковний хор с. Новосілка співає пісню:

- Прощайте пороги, прощайте, одвірки,
 Бо я вже відходжу від вас всіх на віки. 2 р.
 Задзвонили дзвони, дали усім знати,
 Що я вже навіки лягла спочивати 2 р.
 Що я вже навіки лягла спочивати.
 Ще буду ся з вами усіма прощати 2 р.
 Прощаюся з вами, дорогії діти.
 З вами ся прощаю.
 Під Божу опіку я вас залишаю 2 р.
 Прощаюся з вами, сусіди-сельчани,

Бо я вже відходжу до темної ями. 2 р.

У темній могилі я буду лежати

І Божого суду я буду чекати. 2 р.

Далі, на подвір'ї священник знову читає Євангеліє, відбувається прощання рідних та тих хто прийшов на похорон з покійником. Родичі цілують померлого в лице, а чужі люди хрест та відходять у сторону. Після цього домовину з покійником закривають та несуть, а останнім часом везуть на машині до церкви, всі йдуть разом. Увесь цей час жіночий хор супроводжує похоронну процесію співом. Наприклад, коли виходять з дворища, то виконують пісню в якій прощаються з мамою та татом.

- Ой мамо, мамо, як тяжко без тебе.

Сльози втираємо все із очей.

Палким стремлінням твої любові 2 р.

Згорни до себе нас дітей 2 р.

Ой мамо, мамо, як горе без тебе,

Куди не підемо, все марнота.

Про любов твою забути не можем 2 р.

Ти ж нас учила все про Христа. 2 р. [7, с. 147].

Загалом, «голосно плакати» дозволяється тільки жінкам; чоловіки якщо і плачуть, то тихо. Звичайно, як у всіх слов'янських племен, дружина оплакує чоловіка, мати сина або дочку. В Україні фіксується два види таких плачів. Це вже згадувані пісні у виконанні церковного хору, які поширені на певних територіях та «голосіння» за допомогою якого силою голосу передають силу жалю за померлим. Тим самим проявляючи горе, яке спіткало рідних. Хор, який виконує пісні, у даному випадку виступає як особа церковного обряду.

Зміст і форми цих багаточисельних творів потребують окремого дослідження, адже їхню присутність у поховальному обряді дослідники фіксують ще у XIX ст. Тему «голосіння» і його ролі у похоронному ритуалі досить всеохоплююче дослідила І. Коваль-Фучило [5]. Відносно текстів пісень які виконує церковний хор, то їх можна поділити на дві групи: перша – у яких звучать роздуми про смерть для якої немає ні бідних, ні багатих; про страшний суд і т. ін. Такі пісні можна віднести до середньовічної схоластичної філософії, якою була пронизана поетична творчість цього періоду. Друга група менш малочисельна і як зазначає А. Ізворін «послугається образами чисто народних «голосинь», но и се суть перероблен в дусе церковно-схоластической морали. Туй мы находим и образы народной творчости и мало инший погляд на смерть, яка отбирае близького и любимого человека:

*Ластовице отлетают, тай назад ся навертають;
Уже твое сердце назад ся не наверне...
Песня заканчивается словами:
Зазвонили звоны смутным гласом вчера.
Что наша девочка предрага умерла.
Конец про всех быв все одинакий
Вы, церковны звоны теперь вызвоняйте,
На небе ангелы тепер знати дайте,
Бы на страшном суде на правицу стати
И со всеми милыми там ся увидати» [4, с. 9-10].*

Винесення тіла з хати, подвір'я супроводжується численними обрядовими діями, мета яких – збереження господарства, яке в іншому випадку могло б піти за померлим. Головною категорією простору між своїм й чужим світом є дорога. Коли похоронна процесія рухається на цвинтар, вона не просто йде ховати померлого, а виносить смерть на кладовище, відновлюючи тим самим світ живих. Таким чином, шлях та пов'язані з нею уявлення творять центральну вісь похоронного обряду, оскільки саме через їх посередництво вирішується його головне питання – роз'єднання сфер життя і смерті. Численні заборони, які стосуються цієї частини ритуалу, виконують основну функцію: не перешкодити похорону виконувати свою місію. Порушення цих заборон небезпечно в першу чергу для порушника, а також для суспільства.

Коли приносять до церкви, то зупиняються з труною на порозі та священник читає відповідну молитву. Далі заносять безпосередньо у приміщення храму і проводиться відправа (служба) за покійним. Знову ж таки, у церкві відбувається «останнє цілюване», і «тоди несут на цвинтар». Цвинтар – простір чужого світу, місце, де востаннє прощаються з померлим.

На кладовищі священник “запечатує гріб на чотири сторони», бере свячену воду, кропить нею яму і тоді на спеціальних пасах опускають туди домовину із покійником. Це відзначили всі респонденти у досліджуваних селах. Хоча є місця де спускають труну на рушниках. Після цього починають закидати. У селі Новосілка, як зазначила Василина Ковбінька «хто ближче, то кидають грудочку, дві, ну три. Рідні свої вже не кидають, колис кидали, тепер кажут шо не можна рідним кидати. То вже рідні не кидають» [7, с. 147]. У цей час церковний жіночий хор співає пісню в якій маємо такі слова:

*- І мене не забувайте і до мене приходіть,
На могилі хрест поставте, гарних квітів насадіт.*

*Там де впадуть ваші сльози, то там виросте трава,
А я буту тут лежати аж довічного суда [7, с. 152].*

У процесі етнографічних досліджень записано і таку похоронну пісню яку співають, коли тіло випроваджують у послідню дорогу на цвинтарі:

- Ой, Боже ж мій, Боже,
Який сей світ гарний,
Як хочеця жити мені,
Но серце ридає,
Пора покидати,
Лежати у сирій землі,
Но серце ридає
Пора покидати,
Лежати у сирій землі.
Ой, Боже мій, Боже,
З високого неба
Вислухай молитву мою,
Візьми мою душу до самого неба,
А тіло в сирую землю',
Візьми ж мою душу до самого неба,
А тіло в сирую землю.
Колись мої ноги по зе'млі ходили,
Ой, Боже, який то був час.
Колись мої руки так тяжко робили,
А нині на грудях лежать,
Колись мої руки так тяжко робили,
А нині на грудях лежать.
Бувайте здорові вся моя родино,
Бо я вже відходжу від вас.
Мене провожають до вічного дому,
Там буду спокійно лежать,
Мене провожають до вічного дому,
Там буду спокійно лежать.
Висипіть на мені високу могилу,
Могила травною поросте,
Посадіть в головах червону калину –
Калина весною зацвіте,
Посадіть в головах червону калину –
Калина весною зацвіте.
Там будуть весною пташки прилітати,
Будуть щебетати мені.
Но я не почую, бо буду лежати

*Глибо'ко у сирій землі,
Но я не почую, бо буду лежати
Глибоко у сирій землі [7, с. 154-155].*

У той же час у с. Касперівці за розповідями Я. Мацьків та Я. Лікарівської, після того як священник «запечатает гріб» підходять та «кидають землю, а колис не кидали, то тепер вже, колис не було що би кидали землю. Кидали гроші, а потому священник сваривси, каже лібше дайте до церкви як ті гроші кидати в глину» [1]. У даному випадку кидання грошей у яму, у цьому селі, як і безпосереднє їхнє покладання у труну покійника, обов'язково загорнутих у тканину, в інших місцевостях, говорять про те, що існує вірування, де померлий повинен мати монети для відкупу на тому світі. Також в літературі знаходимо відомості, що кожний учасник поховальної процесії на кладовищі «повинен кинути до ями грудку землі, бо вона буде свідком, що він відпровадив покійника аж до могили» [6]. Після цього сім'я покійного дякує всім присутні за те, що випровадили тата чи маму, чи кого іншого та запрошують на поминальний обід або парастас. Ця узагальнена назва характерна для певної страви основними інгредієнтами якої раніше були виключно варена пшениця і цукор. Сьогодні ж за словами респондентів «зверху накладають: апельсини, мандарини, прикрашують цукерками», «зроблений хрест із шоколади на середині». Тобто відбувається трансформація обрядової їжі. В інших місцевостях України, основну страву з якої починають поминальний обід називають коливом, інгредієнти якої теж різняться. У гуцулів «хитавна миска» з коливом це є варена пшениця, зі сливками й медом [6].

Саме із цієї страви починається похоронний обід. Її варто було спробувати три рази, помолитися і тоді вже можна було куштувати інші. Як відзначила В. Ковбінька парастас за померлу душу «всі люди маюť кушати. Колис кушали однов ложков, тепер кожне своє» [7, с. 147]. Миска із парастасом переходила від однієї людини до іншої. На обід готували страви: юшку, капусту, голубці, каші, струдель (завиванець) також ковбаси, оселедці, рибу, канапки. У великий піст – пісні страви були. У с. Новосілка однією з головних страв на обіді також повинні бути борщ і пампушки. «До борщу дають воду, особливо з кирпичиці подають воду». На завершення всім присутнім роздають «пуписки». «Хліб, булочки такі плетені, такі за довгенькі, плетені. Чос кажут що обов'язково хліб дати після вмерця» [1]. У с. Касперівцях давали також компот, «а тепер каву дають». Після чого всі встають, моляться та розходяться по домівках. Вважа-

ли, що душа покійного 9 днів мешкає на покуті або в іншому хатньому куточку, у «вінику». Тому й ставили на підвіконні хліб з водою та не дозволялося замітати, мити, білити в оселі.

Дещо по іншому відбувався похоронний обряд в обслідуваних селах, коли помирала нехрещена дитина, хлопець чи дівчина шлюбного віку, самогубець.

Коли помирала маленька, ще нехрещена дитина, то рідні самі без священника її хоронили. Немовля ставили у домовинку і закопували на могилі, в головах, в якій уже був похоронений хтось із близької рідні. Для таких дітей хрест не ставлять, а роблять пам'ятник у вигляді ангела і напис.

Коли вже дитина хрещена, то хоронять її вже разом зі священником. Одяг у дитини білого кольору (немовляток усіх одягають у біле плаття, а вже старших дітей по-іншому: дівчата – плаття, а хлопчики костюми). Домовина відкрита. Хлопці несуть труну, а дівчата – віко. Несуть також і портрет дитини перев'язаний чорною стрічкою. Хлопцям на руку прив'язують рушники, а дівчатам хустини. Переважно малим дітям ставлять пам'ятник у вигляді ангела, а старшим хрест.

Якщо помирала хлопець чи дівчина шлюбного віку, то їх уже одягали в інший одяг. Дівчину – у весільне плаття, вельон, на грудях зправої сторони чіпляли весільний букет. Хлопця також у весільний костюм і букет на грудях. Напередодні похорону дівчата і хлопці сходилися в домі покійного і прибирали деревце, таке ж, як і на весілля. Труну несуть відкритою, 8 хлопців несуть труну, а 8 дівчат віко, по 4 чоловік, а потім міняються. Одна дівчина несе портрет, перев'язаний чорною стрічкою, а хлопець – деревце, ще одна дівчина колач із складеним на ньому вишитим рушником, а вже потім той рушник зав'язують на дерев'яний хрест і закопують на могилі. Несуть церковні хоругви. Деревце також залишають на могилі. Хлопцям, які несуть труну, роздають прості рушники, будь-якого кольору, а дівчатам – малі хустини, також різнокольорові з квітами.

На початку ХХ ст., такі ж звичаї зафіксовані науковцями та в інших селах та містах України. Так, у Житомирському повіті якщо помирала дівчина хусткою об'язували церковний хрест (замість нареченого), дружби або бояри несли домовину, а дружки йшли біля них. У деяких місцевостях несли весільний коровай і роздавали по куску учасникам похоронної процесії. На Гуцульщині, як і Західному Поділлі, у досліджуваних селах, несли перед домовиною прикрашене деревце, як на весілля.

Його для дівчини гуцули закопували біля хреста, а на могилі клали «хитаву» миску [6].

Якщо помирав самогубець, то його хоронять без священника. Після того, як забирають із дому у морг, більше в домовку покійного не заносять. Зразу везуть на цвинтар і там самі рідні хоронять. Таких людей хоронять на цвинтарі в спеціально відведеному місці (переважно відводять місце в самому куті цвинтара, біля огорожі). Хреста на таку могилу не ставлять, аж коли мине 10 років, тоді можна класти. Колись раніше навіть на цвинтарі не хоронили, а за огорожею у фосі, а тепер дещо змінили місце поховання. Як згадує В. Ковбінка: «З давніх-давен казали наші батьки що Боже борони. Пан платив аби відвезли дес у Дністер, кинули аби не було на цвинтарі його» [1; 7]. Священик після такого вчинку освячує домовку покійного свяченою водою, а на могилі під час поминальних днів службу не править. Якщо рідні бажають, під час служби Божої у церкві, його записують останнім та згадують.

Отже, похоронний обряд є найяскравішим доказом глибокої традиційної релігійності нашого народу. У ньому поєднано християнський вплив на повагу до покійних предків та язичницькі вірування. Звичай поминок означала об'єднання людей, для яких померлий був близьким. Основне завдання похоронного обряду – допомогти померлому потрапити на «той» світ й тим самим захистити живих від згубного впливу мертвих.

1. Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, ф. 14-5, од. зб. 680 (Ткаченко В. М. Матеріали експедицій автора та інших записувачів: писанки, писанкарство, весільна та поховальна обрядовість, родильна обрядовість та ін. записані на Тернопільщині та Київщині), 172 арк.
2. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. – С-П., 1993. – с. 111.
3. Иванов В. Реконструкция, структура, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. – М., 1990. – С. 5-11.
4. Изворинь Ад. Похоронный обычай у Подкарпатских Русинь (загальний опис). 1942. – 19 с.
5. Коваль-Фучило І. Українські голосіння: антропологія традиції, поетика тексту. – Київ, 2014. – 359 с.
6. Почковский М. Народный похоронный обряд на Руси. Порівнююча студія. Львів. 1903. – 31 с.
7. Юрійчук М., Ткаченко В. Сімейні звичаї та обряди Південно-Західного Поділля. – Київ, 2016. – 246 с., іл.

**ПРАВОСЛАВНІ СВЯТИНИ МУЗЕЮ НАРОДНОЇ
АРХІТЕКТУРИ ТА ПОБУТУ СЕРЕДНЬОЇ
НАДДНІПРЯНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-
ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»**

У статті розглядаються особливості виявлення та збереження християнських сакральних пам'яток народної дерев'яної архітектури XVII- поч. XX ст. у зібранні Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

Ключові слова: релігія, християнство, церква, сакральність, пам'ятка народної дерев'яної архітектури, Михайло Сікорський, збереження, концервація, перевезення.

—
Mikola SHKIRA

**ORTHODOX
SACREDSACRED OBJECTS
OF MUSEUM OF FOLK
ARCHITECTURE AND
WAY OF LIFE OF MIDDLE
NADDNIPRYANSCHIN OF
NATIONAL ISTORIKO-
ETNOGRAFICHNOGO
PRESERVE NATIONAL
HISTORICAL AND
ETHNOGRAPHIC PARK
“PEREYASLAV”**

The features of exposure and maintainance of christian sakral'nikh sights of folk wooden architecture of XVII- of poch are examined in the article. ŌŌ item in collection of the National Historical and Ethnographic Park «Pereyaslav».

Keywords: religion, christianity, church, sakral'nist', pam'yaka of folk wooden architecture.

За свою тисячолітню історію український народ надбав величезні духовні та культурні православні скарби, проте деякі з них до наших днів дійшли лише в легендах, переказах, фотоматеріалах, чи просто були зруйновані. Безбожний більшовицький режим, війни знищили велику кількість православних святинь. Проте деяким пощастило вціліти. Переоцінка ролі православних пам'яток у XXI ст., як важливої складової розвитку української нації, сприяє зміні ставлення до церковних старожитностей. Охорона християнських святинь є одним із важливих завдань пам'яткоохоронної діяльності, спрямованої на відродження української духовності. Вивчення історичного досвіду, ролі особистостей у збереженні православних святинь науково-дослідного філіалу «Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини» (далі НДФ МНАП) Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав»), аналіз проблем охорони та збере-

ження пам'яток народного дерев'яного будівництва є метою даної розвідки.

Автор статті ставить перед собою наступні завдання: проаналізувати зародження охорони церковних старожитностей на Переяславщині, відзначити роль особистостей у збереженні церковних пам'яток Середньої Наддніпрянщини, визначити сучасні проблеми збереження, ремонту та реставрації православних пам'яток НДФ МНАП. На території НДФ МНАП знаходиться 122 пам'ятки народної дерев'яної архітектури, 5 церковних православних святинь, що не виділяються в окрему категорію і розглядаються у загальному контексті пам'яткоохоронної музейної діяльності.

Вивчення православних старожитностей Переяславщини з'являються в давньоруських літописах [8, с. 5], [7]. Основним джерелом для вивчення церковної архітектури Переяславля Руського є матеріали археологічних досліджень, що розпочалися ще з початку XIX ст. [8, с.7]. Важливим джерелом вивчення церковних споруд та церковної історії Переяславщини є архівні матеріали, метричні книги, клірові відомості, описи майна та ревізькі реєстри церков. Архітектурна тематика православних святинь Переяславщини розроблялася у працях, опублікованих протягом другої пол XX- поч. XXI ст., такими дослідниками як: М. Каргер, М. Воронін, П. Раппопорт, М. Малаєвська, А. Кирпичніков, Ю. Асеєв, Р. Юра, В. Харламов, Г. Трофіменко, О. Комеч, М. Корінний, Н. Логвин, О. Іоанісян, Д. Йолшин, О. Колибенко, Л. Набок, М. Новоселов, В. Козюба, Н. Ткаченко, С. Зубер [6], Н. Заїка [5]. Монографічні дослідження Набок Л. та Колибенка О., присвячені питанням історіографії, археологічного, архітектурного, церковно-історичного дослідження, наукової фіксації православних культових споруд Переяславщини, є найбільш повним і всеохоплюючим дослідженням місцевих православних святинь [8].

Михайло Іванович Сікорський (1925-2011), генеральний директор НІЕЗ «Переяслав», залишився в історії української культури не тільки як відомий історик-краєзнавець, археолог, етнограф, а ще й як охоронець та зберігач нерухомих об'єктів культурної спадщини українського народу, сакральних православних будівель. У діяльності М.І.Сікорського гармонійно поєднувалися дві складові – творець музеїв і пам'яткоохоронець. Особливо яскраво ця його риса проявилася у вмілому, раціональному використанні архітектурно-історичних пам'яток та пристосуванні цих культових будівель під потреби заповід-

ника. Як показала практика музеєтворчої діяльності Михайла Івановича, влаштувати в архітектурно-історичній пам'ятці музей – означало зберегти її від подальшого руйнування та навіть знищення. Характерними прикладами такого використання стало створення в архітектурних спорудах різних музейних експозицій [1]. Першим досвідом музейного використання культової споруди та архітектурної пам'ятки для Михайла Івановича стало влаштування у колишньому Михайлівському монастирі спочатку етнографічного відділу (1956р.), а потім музею народного одягу Середньої Наддніпрянщини кін. ХІХ – поч. ХХ ст. (1959-2010). Нині, Михайлівська церква 1750 р., є пам'яткою національного значення, та з дзвіницею та трапезною знаходиться у користуванні релігійної громади.

У 1959 р. за ініціативи М.І. Сікорського було завершено будівництво павільйону над фундаментами Спаської церкви-усипальниці ХІ ст, де в 1960 р. було відкрито археологічний музей [2, с. 47].

У сер. ХХ ст. розпочався новий етап в музейному будівництві – створення музеїв народної архітектури та побуту просто неба, як найбільш ефективної форми популяризації і збереження матеріальних і духовних пам'яток людства, найбільш раціональної, дохідливої, і дієвої форми комплексного показу творів народної архітектури, предметів побуту та вжитку, знарядь праці, творів народного мистецтва у природному оточенні [4]. Одним із таких важливих елементів збереження української етнічності та Українського Православ'я є самотній музейний комплекс, що відтворює реальну дійсність – МНАП НІЕЗ «Переяслав». Науково-дослідний і культурно-освітній заклад охоплює надзвичайно широкі часові рамки: розвиток матеріальної і духовної культури етносів, які населяли територію України з періоду пізнього палеоліту до середини ХХ ст., будівництво якого було започатковано в 1964 році. Переяславський скансен, будувався з урахуванням досвіду етнографічних музеїв світу, як дієвий елемент збереження та вивчення українських етнокультурних традицій, в умовах зовнішньополітичних викликів ХХ ст. [4]. На території музею зберігаються справжні православні скарби – храми ХVІІ – кін. ХІХ ст., що були збудовані на території Середньої Наддніпрянщини, та з метою збереження перенесені до першого в Україні скансену. Згідно з науковою концепцією в експозиції музею-села поруч із житлом, господарськими й виробничими будівлями, громадськими спорудами, повинні були зайняти своє місце типові пам'ятки сакрального культу – церква, дзві-

ниця, церковна сторожка, цвинтар і т.п., об'єднані на одному церковному подвір'ї [4].

М.І. Сікорський так пояснив доцільність і важливість збереження в церквах музейних експонатів у радянську добу: «Тут прикро іноді вислуховувати, що саме музейники знищували церкви, перетворювали на музеї. Це тільки частина істини. Я беру на себе відповідальність сказати, що храм уцілів у часи людського ідеологічного тиску саме завдяки музею. Коли б не музей, то храм був би або зруйнований, або загинув, або перетворився б на руїну ...» [9]. Завдячуючи М. Сікорському, ціла низка сакральних пам'яток Українського Православ'я була збережена для України і українців, які мають не тільки місцеве, а й являються пам'ятками національного значення. Як вимагав того перспективний план забудови музею, перший церковний двір розташовувався на пагорбі, у південно-східній частині музею. Традиційними, та в той же час регіонально самобутніми у регіоні Середньої Наддніпрянщини, були триповерхові тризрубні церкви, з планово-просторовою структурою, та гранчастою формою стінових зрубів, що, зменшуючись у поперечнику, за допомогою проміжних усічених пірамід-заломів, переходять у восьмигранники-підбанники і вивершуються восьмигранниками-банями. Зруби стін компонувалися у напрямі захід-схід у послідовності: бабинець, нава, вівтар. Не порушувало загальну єдність храму домінування нави відносно бабинця та вівтаря горизонтальними і вертикальними розмірами. Суто архітектурними засобами гармонізації форм, при досить обмеженому застосуванні декору, створювався цілий архітектурний ансамбль в одній будівлі.

Однією із перших, що з'явилася на території музею пам'яток української народної сакральної дерев'яної архітектури, є **Церква Покрова Пресвятої Богородиці з с. Острійки Білоцерківського району Київської області 1606 р.**, що має культурно-просвітницьке значення, відповідає критеріям автентичності, є витвором зниклого мистецького стилю. На даний час у церкві відтворено інтер'єр православного храму. Збудована церква Покрови Пресвятої Богородиці в с. Острійки в 1606р. (у деяких джерелах 1650р. називається роком будівництва і освячення церкви), знаходилася у центрі села, не далеко від центральної вулиці. Будувалася за кошти козацької громади, місцевими майстрами. Церква неодноразово ремонтувалася (1740, 1823, 1886). Після останнього ремонту храм було значно розширено бічними прибудовами. Використовувалася як парафіяль-

на церква 6 класу, в церкві діяла однокласна школа. В 30-х рр. ХХ ст. використовувалась як зерносховище. У 1966 р., під час експедиції в с. Острійки, музейними працівниками була виявлена дерев'яна церква козацької доби, того ж року дирекція Переяслав-Хмельницького історичного музею надіслала клопотання до Київського облвиконкому щодо сприяння передачі пам'ятки новоствореному етнографічному музею [13].

Невдовзі начальник Київського обласного управління культури В.Д. Денко направив листа голові колгоспу с. Острійки з проханням: «передати пам'ятник – церкву ХVII ст., що знаходиться на території колгоспу, Переяслав-Хмельницькому історичному музею для експонування на території етнографічного музею під відкритим небом», М.І. Сікорський домовився з головами колгоспу та сільської ради с. Острійок про те, що після звільнення церкви від зерна, приступлять до демонажу і перевезення пам'ятки. 15 липня 1967 р. до Переяслава-Хмельницького із с. Острійок надійшла телеграма, в якій повідомлялося: із військового містечка м. Узина прибув тягач для руйнації пам'ятки та зніс центральню баню храму. У відповідь терміново була відправлена телеграма від колективу музею, підписана директором М.І. Сікорським, з вимогою припинити варварство. На захист пам'ятки виступив відомий в Україні етнограф, художник, мистецтвознавець І.М. Гончар. Слабка технічна база музею, незначні трудові ресурси не дозволяли перевезти будівлю самотужки. За пропозицією М.І. Жама (зав. філіалу Переяслав-Хмельницького державного історичного музею «етнографічного музею під відкритим небом» Наказ №2 від 05.01.1966р.), була сформована бригада з місцевих юнаків 17-19 років, яким М.І. Сікорський гарантував харчування, житло (для цього у військоматі взято 2 польові палатки) й оплату праці за кожен день з особистих коштів. Завдяки швидкій реакції, організованості музейних працівників та виправданому авантюризму їхнього керівника пам'ятка була у стислі терміни перевезена на територію музею і в тому ж 1967р. реставрована [4, с. 98].

Церква зрубна, тридільна, триверха, з домінуючою центральною банею, рублена з дубових плах, у плані традиційна, видовжена, «бабинець» – прямокутної форми, центральна нава – в плані наближена до квадрата, вівтар – п'ятигранний. На час обстеження пам'ятки (18 травня 1967р.) були відсутні 2 хрести, втрачений іконостас. Подекуди зберігся розпис. Спеціальні фундаменти відсутні, лише у вівтарній частині закопані кам'яні брили. Підлога дощана, в шпунти, на товстих лагах-

підвалинах, покладена прямо на землю. Стіни і маківки шальовані, прибудований відкритий ганок. В ході реставраційних робіт відкинуті добудови ХІХ ст., замість втрачених 2 кованих хрестів та маківок виготовлені копії. У процесі проведення реставраційних робіт було відновлено розпис церкви з рослинним і геометричним орнаментом, в якому переважають стилізовані хрести. В інтер'єрі – фрагмент іконостасу ІІ пол. ХІХ ст. роботи народних майстрів. На даний час на території двору Покровської церкви розташовано дзвіницю середини ХVІІІ ст., сторожку початку ХІХ ст., козацький некрополь, на якому встановлено 67 дерев'яних і кам'яних хрестів ХVІІІ – ХХ ст. Матеріали фондової облікової документації розроблено в 1972 р. архітектором Ніколенком А.П.[13].

Наступним об'єктом, який був перевезений бригадою реставраторів 1968-1969 рр. до скансена, стала **Дзвіниця**. Вона була збудована в середині ХVІІІ ст. (1760 р.) на церковному подвір'ї в с. Пруси Рокитнянського р-ну Київської обл. Трьохярусна, зрубна будівля. На фундаменті з каменю. Нижній ярус в плані наближений до квадрата (5,41x5,40) з галереєю; 2 ярус (4,90x4,90) шальований, 3-й ярус (3,30x3,34) шальований, дзвони відсутні, 4 віконниці орієнтовані на сторони світу. В роки Другої світової війни на дзвіниці був спостережний пункт, стіни першого яруса посічені осколками снарядів. Дзвіниця не перебудовувалась, тільки обновлювалась шалівка [10].

Пізніше, в колекції культових пам'яток НДФ МНАП з'явилися 4 церкви: храм Св. Георгія із с. Андруші Переяслав-Хмельницького р-ну (1968-1970рр.) [12], церква Св. Параскеви с. В'юнище Переяслав-Хмельницького р-ну (1973р.) [11], храм Св. Покрови с. Сухий Яр Ставищанського р-ну (1986р.) [15], Трьохсвятительська церква с. Пищики Сквирського р-ну Київської обл (1983р) [14].

Церква Трьохсвятительська з с. Пищики Сквирського району Київської області, була збудована в 1651 р., використовувалася як культова споруда. В 1930 році церква була закрита. На середину ХХ ст. в результаті соціальних катаклізмів втратила своє значення і переживала період значної руйнації. Постановою Ради Міністрів УРСР від 24.08.1963 р. № 970 церква с. Пищики була визнана пам'яткою архітектури національного значення. Враховуючи аварійний стан та неможливість консервації в автентичному середовищі, в 1981 р. реставраційною бригадою Переяслав-Хмельницького історико-етнографічного заповідника, перевезена на територію музею [14].

Церква дерев'яна, тридільна, триверха, на основі трьох зрубів з дубових тесаних колод, щільно припасованих. Зруби усіх трьох дільниць прямокутні, мають однакову висоту. Установлена на цегляному фундаменті з виступаючим цоколем [5].

Церква Св. Параскеви з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького району Київської обл., потрапила до музею зусиллями самих мешканців цього населеного пункту. Село часто затоплювалося весняними паводками. На поч. 60-х рр. ХХ ст. було заплановано будівництво Канівської ГЕС. Щоб зберегти церкву, громада села, на чолі з корінним жителем В.Ф. Столяренком, звернулася до М.І. Сікорського, з проханням про перевезення культурної споруди. У 1973 р. реставраційна бригада музею перевезла і склала церкву на пагорбі у НДФ МНАП. При перенесенні і встановленні ніяких технічно-конструктивних змін церква не зазнала [4 с. 100].

На даний час має культурно-просвітницьке та культове (сакральне) значення. У 1935-1940 рр. приміщення використовувалася як комора для зерна, з 1940-1960рр. – парафіяльна церква с. В'юнище. З 1960-1968рр. – зерносховище. Історія церкви пов'язана з родиною Дараганів, які наприкінці XVII ст. оселилися в цій місцевості. У 1708 р. Федір Дараган (полковий осавул – 1688 р.; сотник Трахтемировський – 1695-1700 рр.) отримує під свою владу угіддя, що лежали навкруги хутора «В'юнищанського». Зважаючи на швидке зростання кількості населення, військові старшини: Петро Дараган, Аксенфієв, Данько, Савенко та Бойко вирішили збудувати церкву. Першу церковну споруду заклали на трисаженній відстані від першого поселення Савенка і освятили храм в ім'я святої Великомучениці Параскеви. Храм простояв до 1786 р., потім через свою погану збереженість був розібраний. У 1786 р. було закладено нову церковну споруду. Церкву освятили у 1787 р., у 1842 р. її капітально ремонтують, а в 1888 р. записують до реєстру найдавніших церковних будівель Переяславсько-Полтавської єпархії. Другий храм існував до 1891 р., коли на кошти парафіян та церковні заощадження зводиться третя споруда церкви. Усі три церкви були збудовані з дерева. На відміну від попередніх, остання будівля була зведена разом з дзвіницею. У 1902 р. до церкви Св. Параскеви було приписано 1609 душ дорослого населення, окрім в'юнищанців, також населення с. Городище. В 1912 р. усіх парафіян налічувалось 1438 душ [11].

У 1925-1935 рр. у с. В'юнище при церкві було зареєстровано і діяло дві громади: слов'янська та автокефальна. В середині

30-х рр. XX ст. церкву закрили і перетворили на зерносховище. З 1942 до 1960рр. була відновлена церковна служба у церкві Св. Параскеви. У 1968 р. село В'юнище потрапило в зону затоплення Канівським водосховищем. Церкву, як витвір народного зодчества, було перевезено і встановлено на території Переяслав-Хмельницького МНАП. Між тим, пам'ятка народної дерев'яної архітектури місцевого значення – Церква Св. Параскеви з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького району Київської обл. потребує комплексного обстеження та проведення ремонтно-реставраційних робіт [11].

Церква Св. Георгія з с. Андруші Переяслав-Хмельницького району Київської області 1768 р., на даний час функціонує як музейна експозиція та має сакральне значення. У 1768 р. на західній околиці с. Андруші, за 7 км від Переяслава, на березі Дніпра, на пагорбі, була побудована місцевими майстрами дерев'яна двопрестольна церква. Головний престол був освячений на честь Святого Георгія Переможця, другий – Різдва Богородиці. У серпні 1845 р., перебуваючи в Переяславі, Т.Г. Шевченко приїздив в с. Андруші, де зробив два малюнки під одною назвою «Андруші», на одному з яких зобразив церкву Св. Георгія. У 1858 р. церкву капітально відремонтували: прибудували бічні рамена, міжрукавні прибудови, відновили дзвіницю. Територія церкви заходила 1 дес. 280 кв. сажнів, була обнесена металевою огорожею. На початку 30-х рр. XX ст. церкву закрили, та влаштували в ній зерносховище, а потім клуб. Зняли дзвони, зникає іконостас XVIII ст., і металева огорожа, яка оточувала цвинтар. 1947 р. була утворена нова громада віруючих. Наспих було зроблено новий іконостас. Ікони, які вдалося врятувати під час закриття церкви в 30-х рр., прихожани повернули до церкви. Храм облаштували і відновили богослужіння, які відбувалися лише у святкові дні [12].

У 1968-1970 роках, у зв'язку з будівництвом Канівського водосховища, церкву Св. Георгія демонтували музейні реставратори, перевезли та встановили в НДФ МНАП НІЕЗ «Переяслав». У зв'язку з реставрацією церкву пофарбовано блакитною фарбою. Первісно стіни були зсередини пофарбовані білими і оздоблені розписом із зображенням ангелів та святих. Ікони в церкві були завішені рушниками. Після перенесення церкви до музею розписи були пошкоджені, стіни пофарбували олійною фарбою блакитного кольору. У церкві на території музею відтворено інтер'єр православного храму [12].

Парафіяльна церква с. Сухий Яр Ставищенського району Київської обл., за даними Похилевича Л., ймовірно, була збудована

вана і освячена 1748 р., раніше офіційно визначеної дати 1774 р. Такі розходження в датуванні, за визначенням Похилевича, були наслідком адміністративних змін в статусі хутора Сухий Яр Таращанського повіту Київської губернії, який став селом, що відповідним чином, вплинуло на офіційне датування часу освячення. Враховуючи, що Покровська церква мала 7-й клас, можна стверджувати, що кількість парафіян була досить обмеженою. На середину ХХ ст. в результаті соціальних катаклізмів церква с. Сухий Яр втратила своє культове значення і переживала період значної руйнації. Постановою Ради Міністрів УРСР від 26.09.1979. №442 церква в с.Сухий Яр була визнана пам'яткою архітектури національного значення. Враховуючи аварійний стан і неможливість консервації в автентичному середовищі, в 1981 р. Український спеціальний науково-реставраційний проектний інститут «Укрпроектреставрація», та генеральний виконавець, Львівська комплексна архітектурно-реставраційна майстерня, як субпідрядник розробили технічну документацію, що дало можливість перенести церкву с.Сухий Яр на територію НДФ МНАП. З 1986 р. в ній функціонував музей атеїзму, а з 1996 р.було створено експозицію, що розкриває історію Української Православної церкви [15].

Таким чином, в останні десятиліття діяльності у НДФ МНАП проведено значний комплекс робіт з ремонту, охорони та реставрації православних святинь, благоустрою території. При цьому забезпечено збереження автентичності, культурної, історичної, естетичної, релігійної та наукової цінності пам'яток. Між тим, потребують наукових досліджень дані про первісне використання будівель, виявлення негативних явищ та причин руйнації об'єктів. Регулярне обстеження та моніторинг пам'яток сакральної архітектури, науково-обґрунтований підхід до здійснення заходів, щодо ремонту та реставрації об'єктів, дозволять продовжити використання православних святинь. Популяризація сакральних об'єктів культурної спадщини українців є важливим чинником формування української духовності, національної свідомості та історичної пам'яті.

1. Авраменко Ю.В. М.І.Сікорський – охоронець і зберігач нерухомих пам'яток культурної спадщини Переяславщини // Михайло Іванович Сікорський: творець історії й хранитель часу: колективна монографія, присвячена 90-річчю з дня народження М.І.Сікорського.- Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» – 2013. – С.185-192.
2. Дембиський С.С. М.І.Сікорський – видатний музейник і музеєзнавець// Михайло Іванович Сікорський: творець історії й хранитель часу: колективна монографія, присвячена 90-річчю з дня народження

- М.І.Сікорського.- Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» – 2013. – С.43-57.
3. Жам М.І. Від інтер'єру житла до музею просто неба [Рукопис] : Спогади : Записала Кіченко Г.А./М.І. Жам, Г.А.Кіченко; Нац. історико-етногр. заповідн. «Переяслав».- 2002.- 16 арк.- Особистий архів Жам О.М.
 4. Жам О.М., Ткаченко Н.Г. М.І.Сікорський – творець скансену на Татарській горі //Михайло Іванович Сікорський: творець історії й хранитель часу: колективна монографія, присвячена 90-річчю з дня народження М.І.Сікорського.- Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» – 2013. – С.73-124.
 5. Заїка Н.Л. Церква із села Пищики – пам'ятка народної архітектури XVIII ст. // Храми Переяславщини: історія, традиції, сучасність; стан збереження пам'яток. – Переяслав-Хмельницький, 2006 – С. 71-76.
 6. Зубер Св. Церква св. Георгія з села Андруші // Храми Переяславщини: історія, традиції, сучасність; стан збереження пам'яток. – Переяслав-Хмельницький, 2006 – С.114-118.
 7. Набок А. Актуальні питання вивчення та експонування традиційних культових споруд в етнографічному заповіднику “Переяслав” // Наукове видання. Проблеми охорони та дослідження етнографічної спадщини. Збірник статей. – Київ, 2005. – 122с.
 8. Набок А.М., Колибенко О.В. Православні храми Переяславщини. Історія, дослідження, сучасність. – К., 2007. – 176 с.
 9. Сікорський М. Моє життя – мої музеї... [Текст] : Збірка матеріалів на пошану пам'яті Героя України М.І. Сікорського / [упоряд. Та коментар О.Горбовий; Т.Нагайко, ред. Т.Нагайко] – Переяслав-Хмельницький: ФОП О.М. Лукашевич, 2012. – 236с.
 10. Технічний паспорт ПА-(номер відсутній) // Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (Св. Параскеви)
 11. Технічний паспорт ПА-13 // Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (Св. Георгія)
 12. Технічний паспорт ПА-28 // Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (Острійки)
 13. Технічний паспорт ПА-28 (1)// Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (Дзвіниця)
 14. Технічний паспорт ПА-69 // Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (Пищики)
 15. Технічний паспорт ПА-72 // Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”. Відділ фондів. Інвентарна книга “Рукописні документи” Шифр “Р”// Фонди НІЕЗ “Переяслав”. (УПЦ)



УДК 9

Богдан БЕРЕЗЕНКО

БРАТСЬКА ПРОГРАМА «СОВІТУВАННЯ О БЛАГОЧЕСТІЇ» 1621 РОКУ

У статті досліджується «Совітування о благочестії» 1621 року – програма Братського руху після відновлення ієрархії Православної Церкви в 1620 році. Головний акцент у документі з 24 пунктів автори зробили на внутрішніх змінах у Православній Церкві, основні з яких – утвердження православної ієрархії, підняття її морального та освітнього рівня, співпраця з вірними.

Ключові слова: Братський рух, Відновлення ієрархії, Віленське братство, Луцьке братство, Київське братство.

—
Bogdan BEREZENKO

THE BROTHERHOOD PROGRAM “SOVITUVANIA O BLAHOCHESTII” 1621 YEAR

The article “The Brotherhood program “Sovituvania o Blahochestii” 1621 year”, which is a kind of program of the Brotherhood movement after the restoration of the hierarchy of the Orthodox Church in 1620 year. The authors, in 24 points, made the main emphasis on internal changes in the Orthodox Church, the main of them – the establishment of the Orthodox hierarchy,

«Совітування о благочестії», написане у 1621 році, потрібно сприймати як програму братського руху, створену після висвяти нової православної ієрархії Єрусалимським Патріархом Феофаном у 1620 році.

Найраніша копія твору, яка дійшла до сьогодні, походить із збірника «Книги справ Братських Луцьких» 1624 року та зберігається у Центральному історичному архів в Києві [4].

У документі немає прямих вказівок на членів конкретних братств, що могли бути причетні до його написання, але сам зміст твору, його ідеї походять із братського середовища того часу. Додатковим доказом цього є те що текст «Совітування о благочестії» був вписаний у братські книги – у Луцькому братстві в 1624 році та у Кременецькому братстві в 1633 році [9].

raising its moral and educational level, cooperation with the faithful.

Key words: *Brotherhood movement, restoration of the hierarchy, Vilnius Brotherhood, Kyiv Brotherhood, Lutsk Brotherhood,*

Текст твору публікувався двічі: у «Памятниках издаваемых Временной комиссией» [6, 224 – 252] в 1848 році, у відділі, присвяченому Луцькому братству, та в збір-

нику «Пам'ятки братських шкіл на Україні» [7, 328 – 336] в 1988 році. Саме за цим виданням аналізується текст документу в статті. Відразу потрібно зазначити, що при публікації тексту в збірнику «Пам'ятки братських шкіл на Україні» допущені неточності – скажімо, дослідники не прочитали і відповідно не опублікували назву уніатського полемічного твору «Sowita wiņa» (порада 12). Тому при написанні цієї розвідки деякі речення тексту були звернені з оригіналом. Також вважаємо, що зараз є потреба повторної публікації цього важливого твору, відповідно до вимог сучасної едиційної археографії.

В історіографії немає єдиної думки щодо місця написання «Совітування о благочестії» та участі представників братств при цьому. Г.Булгаков [2] та О.Покровський [8] вважали цей твір рішенням Київського Собору 1621 року. Натомість історики О.Неменський та В. Підгайко наполягають, що Собор Київської Митрополії проходив у Луцьку [5, 387 – 389] в 1621 році. В першому випадку, припускається що окрім ієрархів, на ньому були присутні члени Київського Богоявленського братства, у другому – Луцького Хрестовоздвиженського братства. Така різниця в інтерпретації цих подій істориками зумовлена браком інформації про Собор Київської Митрополії 1621 року і його рішення.

В 2002 році дослідниця О. Фефелова зробила спробу короткого джерелознавчого дослідження цієї пам'ятки [10, 69 – 72].

Якщо ж перейти до аналізу самого твору, то можемо сказати, що «Совітування о благочестії» це вже друга братська програма, першою слід вважати пропозиції шляхтичів-представників Віленського братства на Берестейському соборі 1594 року [1, 497 – 499]. Ці документи перегукуються, адже в першому також ішлося про реформи у церкві через внутрішні зміни, в тому числі через створення шкіл та братств.

Текст твору «Совітування о благочестії», і це видно з самої назви, складається з порад (в тексті їх ще називають артикулами). Головне, на чому акцентується увага в документі – це діяльність митрополитів та єпископів, їхнє пастирське служіння, збереження православної ієрархії: «віру і догмата церкве всходней заховати, и ростити и аби митрополитові и єпископові не уставали».

Усі 24 поради можна умовно поділити на чотири групи.

Перша група, найбільша, – про збереження ієрархії та її морального й освітнього стану: *«найпервей от самих голов все добре пачатись маєт»* (порада 1). Життя ієрархії має відповідати канонам Першого та Другого Соборів (порада 2), а також Сьомого Вселенського Собору (порада 6). Слід постійно перебувати в молитві, пості та читанні книг (порада 3). Віру Східної Церкви любити (порада 4). І навіть готувати себе до святого мучеництва – *«добрий пастир душу свою полагаает за овца своя»* (порада 11).

Друга група присвячена порадам, пов'язаним із легітимізацією в державі щойно висвяченої ієрархії та утвердженням Церкви. Зазначається, що саме православні владика благословляли козаків-захисників під Хотин на боротьбу з татарами та турками *«за помочу божиєю и за благословенієм и молитвами наших епископов и всею духовенства Кролевства Польского от татаров та турков оборнили»* (порада 11). Щодо утвердження православної Церкви, то саме в цьому творі подається згадка про апостола Андрія як засновника Руської Церкви: *«воистинну Россія ничим не ест от иных народов всходних меньшая, міла бовім и она апостола в собі проповедника»* (порада 21). Перед тим, як пам'ятаємо, тільки в Повісті временних літ є згадка про подорож апостола Андрія до київських гір. Тут же він постає саме як засновник Церкви. Можливо, такий акцент робиться для додаткової легітимізації Руської Церкви, яка нічим не поступається Римській (що, як відомо, походить від апостола Петра) і відповідно теж має Апостольське приємство.

Третя група порад спрямована на просвітницьку діяльність мирян. Ці поради йдуть одним блоком. В першу чергу (порада 12), це апологетична та полемічна діяльність – *«книги на оборону благочестя писати і през типографію видавати»*. Також це проповіді по церквах (порада 14). Знаємо, що в той час проповідництво відіграло надзвичайно велику роль в інших церквах (протестантських та католицькій), і тому в православній Церкві також робиться акцент на донесенні богословських істин до віруючих таким чином. Кілька років перед тим, у 1616 році, під керівництвом Смотрицького у братській друкарні Єв'є (поблизу Вільно) виходить *«Учительне Євангеліє»* – в цій книзі були зосереджені проповіді для кожної неділі на дванадцять свята. Передбачалась і освіта (порада 15) через створення шкіл у містах. На той час вже існували системи шкіл при братствах Вільна, Львова, Києва, Луцька та інших міст. Можливо, саме тому і завершує цей блок порада про організацію братств (порада 16).

У четвертій групі порад закладаються конкретні дії. Це створення єпархії в Черкасах «*Єпископа во Черкасіх фундувати*» (порада 18). А також рішення посилати посланців до Патріарха Константинопольського та на Афон, запрошувати монахів руського походження звідтам, а також відсилати своїх у тамтешню духовну школу (порада 22).

Підсумовуючи цю коротку розвідку про твір «Совітування о благочестії», можна зробити кілька висновків.

По-перше, ми бачимо, що головний акцент у документі робиться на реформуванні православної Церкви зсередини, використовуючи власні сили і засоби.

По-друге, надзвичайно велика увага приділяється збереженні ієрархії. Це особливо важливо, бо часом секулярні історики ХІХ–ХХ століть подавали братський рух, як такий що постійно боровся за владу з єпископами. А з цього документу ми чітко бачимо, що це не так. Що саме братський рух приклав багато зусиль для відновлення та збереження ієрархії православної Церкви.

1. Архив Юго-Западной России, издаваемый временной комиссией для разбора древних актов: в 8 ч. Ч. 1, т. 10. Киев, 1904. С. 497-499;
2. Булгаков, Г.И. Западнорусские православные церковные соборы как органы церковного управления :- Курск : Епархиальная тип., 1917. – VI;
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Том 2. Розділ 13. Соборна діяльність Церкви в ХVІІ ст., ст. 141-154;
4. Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім.В.І.Вернадського, Фонд 302, док. №50;
5. Неменский О. Б., Пидгайко В. Г. Иоанн Вишенский // Православная энциклопедия. Т. 23. М., 2010. С. 387-389;
6. Памятники, издаваемые Временной комиссией для разбора древних актов, Высочайше учрежденной при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Т.1, Киев. 1848. С.224-252;
7. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець ХVІ – початок ХVІІ ст.) Київ 1988. С.328-336;
8. Покровский А.И. О соборах Юго-Западной Руси XV–XVII веков // Богословский вестник, 3 №9 (1906) 44, С.108-151;
9. Центральний державний історичний архів України в м. Києві, Фонд 202, док. №100;
10. Фефелова О. А.«Советование о благочестии» – памятник восточнославянской литературы 20-их годов XVII века//Вестник Томского государственного педагогического университета. Выпуск 4(32)2002. С.69-72.

ДО ПИТАННЯ: ВИНИКНЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВНИХ БРАТСТВ В УКРАЇНІ В 1920-Х РОКАХ ТА ЇХ ВЗАЄМОДІЯ З АВТОКЕФАЛЬНИМИ ЦЕРКВАМИ

В статті зроблена спроба дослідити динаміку міжцерковних відносин Української автокефальної православної церкви та братства «Діяльно-Христова церква», акцентувавши увагу на публікаціях в більшовицькій пресі
Ключові слова: Українська автокефальна православна церква, православне церковне братство, братство «Діяльно-Христова церква», більшовицька преса.

—
Olena BUNYAK

THE QUESTION: THE EMERGENCE OF ORTHODOX CHURCH BROTHERHOODS IN UKRAINE IN THE 1920S AND THEIR INTERACTION WITH AUTOCEPHALOUS CHURCHES

The article attempts to investigate the dynamics of inter-church relations between the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the Brotherhood «Church of the Active-Christ», with an emphasis on publications in the Bolshevik press.

Key words: Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Orthodox Church Brotherhood, Brotherhood «Efficient Church of Christ», Bolshevik press.

Український автокефальний православний церковний рух виник в період національно-визвольних змагань – 1917-1921 рр., як складова частина українського національного відродження. Саме на хвилі національного піднесення гасла оновлення церковного життя та запровадження автокефалії ставали дедалі популярнішими.

Різноманітність соціального складу прихильників автокефалії, їх політичних позицій, суперечки серед ієрархії за лідерство призвели до того, що серед автокефалістів з самого початку не було єдності. Тому на Україні в 1920-х рр. існувало кілька православних автокефальних церков та православних церковних братств. Поява незалежних церков та братств була зумовлена багатьма причинами: національними, політичними, особистісними і суто церковними. Взаємовідносини між цими церквами склалися досить драматично: від окремих випадків співпраці до відкритої ворожнечі.

Дана стаття ставить за мету прослідкувати динаміку взаємовідносин між Українською автокефальною православною церквою (УАПЦ) та церковним братством «Церква Жива», а згодом братством «Діяльно-Христова церква» (ДХЦ), зробивши акцент на

публікаціях в більшовицькій пресі. Найбільш відомою працею, в якій значна увага приділена питанням виникнення православних церковних братств в Україні в 1920-х роках та їх взаємодії з автокефальними церквами є «Нарис історії Української Православної церкви» І. Власовського [3]. Важлива інформація для висвітлення зазначеної теми міститься також у працях митрополита В. Липківського [9]. Сучасні вітчизняні публікації з історії УАПЦ представлені ґрунтовними роботами відомих вчених, істориків церкви І. Преловської [15, 16], А. Зінченка [5], В. Ульяновського [20] та інших. Значну увагу дослідженню історії УАПЦ приділили архієпископ Ігор Ісіченко [1], А. Киридон [6], С. Білоконь [2], В. Пащенко [10], Л. Пилявець [11; 12], Д. Кузовенков [7] та ряд інших науковців.

Важливою джерельною базою для дослідження зазначеної вище теми є збірники документів та матеріалів першого та другого Всеукраїнських православних церковних Соборів УАПЦ [4; 14].

Українська автокефальна православна церква була організаційно оформлена в жовтні 1921 р. на Першому Всеукраїнському православному церковному соборі. Статут церковного братства «Церква Жива» був зареєстрований Українським губревкомом 3 лютого 1920 р. [12, с. 26]. За приблизними підрахунками, до складу Братства на час його створення увійшло 26 осіб [7, с.446]. За своїм національним спрямуванням, метою діяльності, поглядами на церковний устрій братство цілком відповідало ідеям автокефалії. Тому після Першого Всеукраїнського православного церковного Собору УАПЦ 1921 р. майже всі члени Братства увійшли до УАПЦ. Однак між очільниками церковного братства «Церква Жива» та прихильниками митрополита Василя Липківського продовжували існувати певні протиріччя. Серед причин невдоволення фундатори братства називали: боротьбу митрополита з головою Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР) М. Морозом за керівництво церквою; боротьбу подільської крайової ради УАПЦ з єпископом Іоаном Теодоровичем (така ж боротьба спостерігалась і в єпархіях Полтавщини та Переяславщини); незаконне висвячення на єпископа священика Миколи Пивоварова тощо. Водночас, керівництво УАПЦ розглядало цю проблему, як звичайну особистісну або групову амбітність. Підтверджують сказане слова митрополита УАПЦ Василя Липківського: «Найближчою причиною єднання їх у братство ДХЦ [Діяльно-Христову церкву] – послужило ... незадоволення, що їх не обрано до складу ВПЦР» [11, с. 23].

Протиріччя призвели до того, що всередині УАПЦ виникла ініціативна група по створенню братства. У 1922 р. вона подала до Великих Покровських зборів ВПЦР записку про стан УАПЦ та Статут

Братства. Мала рада ВПЦР 8 листопада 1922 р. визнала, що між цим Статутом і засадами УАПЦ немає ідейних розходжень, та доручила зареєструвати у відповідних державних установах статут братства під назвою «Церква працюючих». Цей документ передбачав «утворення нової правдивої Христової церкви працюючих, відповідно культурному розвитку людності» [12, с. 27]. Статутом також визнавалась соборноправність і автокефальність церкви, використання української мови в церковних службах, необхідність реформ церкви в усіх її сферах, а також відокремлення церкви від держави.

З часом протиріччя між ВПЦР і митрополитом УАПЦ Василем Липківським та керівництвом Братства ще більше загострилися. Органами радянської влади на початку 1924 р. статут Братства був зареєстрований вже під назвою «Діяльно-Христова Церква». І. Власовський зазначав, що цей статут не суперечив засадам автокефальної церкви, але і не вказував, що ДХЦ перебуває в складі УАПЦ [3, с. 185]. Статут підписали – голова Президії ВПЦР М. Мороз, протоієрей К. Янушевський, єпископ С. Орлик та член ВПЦР і настоятель Києво-Софійської парафії П. Тарнавський.

25 квітня 1924 р. радянська влада передала в користування Діяльно-Христовій церкві Михайлівський монастир [8, с. 1018]. ДХЦ почала видавати друкований орган «Церковне життя», видала календар на 1925 рік. Принагідно варто зауважити, що «Статут Всеукраїнського об'єднання релігійних громад Української автокефальної Православної Церкви, яке скорочено зветься УАПЦ» був зареєстрований радянськими владними органами 10 грудня 1926 р., тобто через п'ять років після проголошення УАПЦ [16, с.47-55]. А дозвіл на видання свого друкованого органу «Церква і Життя» УАПЦ отримала тільки 15 січня 1927 р.

На Великих Микільських зборах УАПЦ, що відбулися 25-30 травня 1924 р. в Софійському соборі, митрополит Липківський виступив з доповіддю «Братства в сучасній УАПЦ і братство Діяльна Церква Христова», в якій привітав діяльність братств, як одну із давніх форм соборності, наголосивши, що вони повинні бути «об'єднуючим, а не роз'єднуючим чинником» [8, с. 1018]. Збори обрали нову Президію ВПЦР на чолі з протодіяконом Василем Потієнком та поставили перед ДХЦ вимогу, «щоб Братство не називалося церквою і щоб не мало безпосередніх зносин з органами держави, а в разі потреби зносилося з нею лише через керуючі органи УАПЦ» [12, с. 27]. На виконання вимоги відводився один місяць. В разі ігнорування – Братству погрожували виключенням із складу УАПЦ.

У відповідь Братство 11 вересня 1924 р. оприлюднило відозву до віруючих УАПЦ, в якій митрополита УАПЦ Василя Липківського та ВПЦР звинуватили в тому, що вони відійшли від канонів УАПЦ. На початку 1925 р. ВПЦР передала до Вищого церковного суду справу на керівників ДХЦ – єпископів В. Бржосньовського і П. Тарнавського та протоієрея К. Янушевського, які підписали відозву. Суд 11 лютого 1925 р. ухвалив рішення виключити цих трьох діячів ДХЦ зі складу УАПЦ.

У жовтні 1925 р. в Михайлівському монастирі відбувся з'їзд парафіяльних об'єднань Діяльно-Христової церкви, на якому були 3 єпископи, 22 священнослужителі та 151 мирянин. На його розгляд було винесено такі питання: про заснування Спільки братських організацій України; про сучасний стан православної церкви в Україні та про стан УАПЦ; про перегляд існуючих канонів УАПЦ та приведення їх у відповідність з вимогами життя та церковної практики; про розбудову церкви у відповідності до Христових заповідей.

Присутні заслухали доповіді чільних діячів ДХЦ – В. Бржосньовського, К. Янушевського, П. Тарнавського та інших. Учасники з'їзду розкритикували дії керівної верхівки УАПЦ і ухвалили: передати керівництво обраній на цьому з'їзді Раді Всеукраїнської спільки братських об'єднань. Новообраному органу, який отримав назву ВПЦР ДХЦ, доручалося скликати не пізніше травня 1926 р. 2-й Всеукраїнський православний собор УАПЦ. 23 жовтня 1925 р. митрополит В. Липківський звернувся з посланням до вірних, в якому засудив розкольницькі ухвали «діяльників» та закликав до єдності. Розкол, ініційований Діяльно-Христовою церквою, оперативно знайшов відображення в більшовицькій пресі. Зокрема, газета «Коммунист» 27 жовтня опублікувала замітку «Раскол в украинских церковных крутах» в якій зауважила, що «діяльники» висловили протест в зв'язку з тим, що автокефалісти на чолі з Липківським відправили свого часу вітання Стокгольмській конференції та делегували на неї Шелухіна, що знаходився в еміграції [17, с. 3].

Наступна публікація під таким же заголовком вийшла 29 жовтня 1925 р. Вона дуже важлива для розкриття вище зазначеної теми, тому автор вважає за потрібне привести повністю її зміст мовою оригіналу. «На днях закончился съезд автокефалистов, сплотившихся против нынешних руководителей украинской автокефальной церкви. Избранный на этом съезде председателем братства «діяльників» єпископ Тарнавский на вопрос о положении украинской церкви сообщил следующее: – Современное состояние украинской церкви тяжелое. Такое положение создала всеукраинская православная церковная рада. Поэтому съезд по-

становил создать другую всеукраинскую церковную раду, которая берет на себя управление украинской церковной жизнью до созыва в Киеве в мае 1926 года всеукраинского церковного собора. Об этом решении мы поставили в известность украинский епископат и правительство. Мы целиком поддерживаем рабоче-крестьянское государство, созданное пролетариатом. Для принятия имущества всеукраинской церковной рады была создана нами специальная комиссия, но в ответ на это нам угрожают избиением. Мы целиком поддерживаем советскую власть и отмежевываемся от всеукраинской православной церковной рады. Мы хотим единой автокефальной церкви» [18, с. 3].

Газета «Правда» 27 жовтня 1925 р. у замітці «Раскол среди украинских церковников» [19, с. 4] інформувала, про з'їзд автокефалістів у Києві, які об'єдналися проти теперішніх керівників так званої Української автокефальної церкви, які викликали незадоволення своєю дворушницькою політикою щодо Радянської влади та своїми зв'язками з контрреволюційними колами на Україні і за кордоном. Хоч ВПЦР під керівництвом В. Липківського і надіслала до редакції зазначених вище видань спростування, однак надруковані вони не були.

Після з'їзду Діяльно-Христова церква почала активно розбудовуватися. Були створені нові епархії – Білоцерківська, Ніжинська, Ново-Миргородська, Зінов'євська. Парафії ДХЦ існували на Київщині, Полтавщині, Поділлі, Волині, Одещині. Крім того, Діяльно-Христова церква намагалась активно переводити на свій бік окремі парафії УАПЦ. Восени 1925 р. з УАПЦ до ДХЦ перейшли єпископ Ніжинський М. Ширяй з 20 парафіями та єпископ Брацлавський М. Пивоварів з 26 парафіями [8, с. 1021]. Єпископу М. Пивоварову було надано титул архієпископа Подільського й Брацлавського і доручено єпископський догляд усіх парафій ДХЦ в Кам'янецькій, Проскурівській, Першотравневій, Вінницькій, Тульчинській та Могилів-Подільській епархіях. Хоч Діяльно-Христова церква у 1926 р. нараховувала 300 парафій, що діяли у восьми адміністративних округах України, однак, кількість віруючих була невеликою. За визнанням Державного політичного управління (ДПУ) «попи ДХЦ мають аудиторію дуже маленьку» [12, с. 29]. Крім того, вона майже не мала власної матеріальної бази, духовенство часто не отримувало грошових надходжень.

Згодом ДХЦ припинила своє незалежне існування, а її парафії влилися до УАПЦ. З цього приводу І. Власовський писав: «Президія ВПЦРади прийняла в засіданні 25 січня 1927 р. до відома цю ліквідаційну ухвалу «діяльників» і звернулася до Київського

Окрадмінвідділу з проханням повідомити ВПЦРаду про остаточну ліквідацію Статуту Братства ДХЦ. Після одержання такого повідомлення ВПЦРада мала прийняти всі справи ДХЦ до архіву ВПЦР» [3, с. 192]. Остаточне об'єднання керівництва УАПЦ з єпископами ДХЦ відбулося в листопаді на свято архістратиґа Михаїла у Троїцькій церкві м. Києва. Незабаром відбулася і спільна служба в соборі Михайлівського Золотоверхого монастиря за участю єпископів Чулаєвського, Тарнавського, Грушевського, Ширяя.

Отже, церковне братство «Церква Жива», а згодом і Українська автокефальна православна церква, які виникли в період національно-визвольних змагань, стали складовою частиною українського національного відродження. Їх головною метою було оновлення церковного життя та відродження української автокефалії. Тому після проголошення УАПЦ в жовтні 1921р. Братство ввійшло до її складу. Однак, взаємні непорозуміння серед церковного керівництва, які носили переважно суб'єктивний характер, привели до розколу УАПЦ і появи братства «Діяльно-Христова церква». Органи більшовицької влади використали внутрішньо церковні протиріччя в УАПЦ з метою поглиблення розколу та дискредитації Церкви. Підтверджує сказане доповідна записка відділу ЦК КП(б) У, в якій зазначалося, що «з метою внутрішнього розколу УАПЦ, нами у 1924 р. було організоване ліве крило під назвою «Діяльно-Христова Церква» з осіб, незадоволених політичною лінією ВПЦР по відношенню до Радянської влади. Ця група стоїть на ґрунті лояльного ставлення до Радянської влади, веде успішну боротьбу з ВПЦР» [7, с. 113]. Проте і при активному втручанні ДПУ повністю дискредитувати УАПЦ не вдалося. В 1927 р. ДХЦ припинила своє незалежне існування, а її парафії влилися до УАПЦ. Згодом керівництво колишньої ДХЦ, як і керівництво УАПЦ, було майже повністю репресоване за фальшивими звинуваченнями.

1. Архієпископ Ігор Ісіченко. Історія Христової церкви в Україні / Архієпископ Ігор Ісіченко. – Харків, 2008. – 446 с.
2. Білоконь С. І. Православні єпархії України 1917-1941 рр. / С. І. Білоконь // Історико-географічні дослідження на Україні: Зб. наукових праць. К., 1992. – С.100-120; Пам'ятки УАПЦ 1921 року в Києві / С. І. Білоконь // Пам'ятки України. – 1997. – Ч. 3 (116). – С.66-73.
3. Власовський І. Нарис історії Української православної церкви: у 4-х т. / Іван Власовський. – Нью-Йорк, Бавнд Брук, 1961. – Т.4, ч. 1. – 384 с.
4. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17-30 жовтня 1927 року: документи і матеріали. – К., 2007. – Кн. 2 / упоряд.: С.І.Білоконь, І. М. Преловська, І.М. Старовойтенко – 698 с.
5. Зінченко А. Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського / А. Л. Зінченко. – К., 1997. – 424 с.; Благівістя національного духу. Українська церква на Поділлі в першій третині ХХ ст. / А. Л. Зінченко. – Київ, 1993.

6. Киридон А.М. Державно-церковні відносини в радянській Україні 1917-1930-х рр. історіографічний дискурс: Монографія / А.М. Киридон. – Рівне, 2010. – 127 с. ; Українська автокефальна православна церква (1920-1922) / А.М. Киридон // Київська старовина. – 2011. – № 5. – С.73-85.
7. Кузовенков Д. До питання про причини утворення Братства «Діяльно-Христова Церква» у 20-х роках ХХ ст. / Дмитро Кузовенков // Історія релігій в Україні: науковий щорічник (12 – 15 травня 2010 р.) / упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Львів, 2010. – Книга II. – С. 107–115; Українське Православне Церковне Братство «Діяльно-Христова Церква»: еволюційні та інсталяційні аспекти становлення особового складу (1920 – 1927 рр.) / Дмитро Кузовенков // Історія релігій України: науковий щорічник / упоряд. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич. – Львів, 2011. – Кн. I. – С. 445–453.
8. Мартирологія Українських Церков: у 4-х тт. – Торонто; Балтимор, 1987. – Т.1. – 1206 с.
9. Митрополит Василь Липківський. Історія Української православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви / Митрополит Василь Липківський – Вінніпег, 1961. – 181 с. ; Православна Христова церква українського народу / Митрополит Василь Липківський. – Нью-Йорк, 1974. – 32 с.
10. Пащенко В. О. Держава і православ'я в Україні: 20-30-роки ХХ ст. / В. О. Пащенко – Київ, 1993. – 188 с.
11. Пилявець Л. Автокефалія православної церкви на Україні / Леонід Пилявець // Людина і світ. – 1990. – № 5. – С.19-24.
12. Пилявець Л. Хрещениця ДПУ / Леонід Пилявець // Людина і світ. – 1992. – № 5, 6. – С.26-29.
13. Пилявець Л., Преловська І. УАПЦ на шляху до власної ієрархії / Леонід Пилявець, Ірина Преловська // Пам'ять століть. – 1998. – № 2. – С.69-91.
14. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 14-30 жовтня 1921 року: документи і матеріали / упоряд.: Г. Михайліченко, Л. Пилявець, І. Преловська. – К.; Львів; Жовква, 1999. – 560 с.
15. Преловська І. М. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки / І. С. Преловська // Служіння і спадщина митрополита Василя Липківського: матеріали Всеукр. наук. конф. Київ, 17 листопада 2007 р. – К., 2008. – С.81-114; Засудження і реабілітація митрополита УАПЦ Василя Липківського як вияв державно-церковних стосунків в Україні у ХХ столітті / І. С. Преловська // Православ'я в Україні: матеріали II Всеукр. наук. конф. Київ, 20 листопада 2012 р. – К., 2012. – С.403-413; Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921-1930) – Української Православної Церкви (1930-1939): монографія / І. М. Преловська. – К., 2013. – 696 с.
16. Преловська І. М. [Передмова, додатки, загальне упорядкування]. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919 – 1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // З архівів ВУЧК – ГПУ – НКВД – КГБ / Упорядники: І. Бухарева, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2005. – № 1/2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.
17. Раскол в украинских церковных кругах // Коммунист. – № 246 (1734). – 27 октября 1925 г. – С. 3.
18. Раскол в украинских церковных кругах // Коммунист.– № 248 (1736). – 29 октября 1925 г. – С. 3.
19. Раскол среди украинских церковников // Правда. – № 246 (3177). – 27 октября 1925 г. – С.4.
20. Ульяновський В. І. Церква в Українській державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради) / В. І. Ульяновський – Київ, 1997. – 200 с.; Церква в Українській державі 1917-1920 рр. (доба Гетьманату Павла Скоропадського) / В. І. Ульяновський. – Київ, 1997. – 320 с.

ГЕНЕЗИС ІНСТИТУТУ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ БРАТСТВ XVI–XVII СТ.: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

Розглядається проблема генезису українських православних братств, їх ідеологічних та політичних витоків. Висвітлюється довготривала наукова дискусія, головним аспектом якої є питання джерел братського руху як суспільного явища, зокрема внутрішнього суспільного розвитку чи зовнішніх запозичень і впливів. Узагальнюються існуючі гіпотетичні концепції та аналізуються погляди найвидатніших дослідників даної проблеми.

Ключові слова: братства, генезис, «братчина», «гільдія», ремісничі цехи, магдебурзьке право, право патронату, історіографія.

—
Iryna WORONCHUK

THE GENESIS OF UKRAINIAN ORTHODOX BROTHERHOODS OF THE 16TH-17TH CENTURIES: HISTORIOGRAPHY OF THE ISSUE

The article considers the problem of the Ukrainian Orthodox brotherhoods' genesis and their ideological and political backgrounds. Furthermore, the scholar dispute about the question of influences on the brotherhood movement as a social phenomenon is being analyzed, in particular, whether it was the result of domestic inner development or a loaned foreign invention. As a result, the hypotheses and concepts of the most prominent scholars of that issue are revised.

Key words: brotherhoods, genesis, «bratchina», «guilds», Magdeburgian law, patronage law, historiography.

Інститут українських православних братств має доволі тривалу історіографічну традицію, яка, на думку одного з найвидатніших вітчизняних дослідників братського руху Я. Ісаєвича, бере початок з XVII–XVIII ст., а першими його дослідниками він вважав власне самих членів Львівського братства, які, складаючи довідки про походження та юридичні права своєї організації, залишили цінні матеріали для реконструкції його діяльності. Зокрема, розглядаючи історію Львівського братства, Ісаєвич відзначав праці сеньйора Ставропігійського інституту у Львові Олександра Ілляшевича, який 1825 р. підготував «Wypis historyczno-chronologiczny» про діяльність братства у Львові [29, с. 6; 70, с. 73–87]. Однак М.Капраль починає відлік систематичних наукових досліджень історії братств з «Літопису» Зубрицького [35, с. 55].

Серед українських православних братств найбільшу архівну спадщину залишила Львівська Ставропігія. Фонд Львівського братства є єдиним, що зберігся до нашого часу цілісним архівним комплексом української громадської

організації за кілька століть її існування [29, с. 18; 32, с. 34]. З історії Львівського братства відомо багато документальних видань [29, с. 8]. Одним з останніх джерелознавчих досліджень є праця Ю.Шустової «Документы Львовского Ставропигийского братства (1586–1733)», в якому, крім комплексного аналізу джерел, здійснено реконструкцію унікальної братської бібліотеки [71, с. 511–576].

Певна документальна база існує з історії Луцького братства. Документи щодо його діяльності були опубліковані співробітниками Київської археографічної комісії, зокрема в I томі видання «Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов» (далі – ПКК) вміщено статутні документи, грамоти патріархів, у тому числі ерусалимського патріарха Феофана про затвердження братства та надання йому ставропігійних прав, константинопольського патріарха Кирила про затвердження братського статуту тощо. 1846 р. у II томі ПКК були опубліковані акти до історії Київського Богоявленського братства, 1852 у III томі – акти Львівського братства, 1859 р. у IV – акти інших братств Правобережної України [55, Т. I–IV].

Значна кількість документів з історії Луцького братства опублікована у IV т. I частини «Архива Юго-Западной России» (далі – АЮЗР), зокрема, «Перший аркуш братського каталогу 1617 р.», документи, що відбивають гостру боротьбу між православними та уніатами, тестаменти братчиків з дарчими записами на братство тощо [6, ч. I, т. IV]. 2014 р. М.Довбищенко у серії «Архів української церкви» видав документальний збірник «Історія Луцького братства та братського монастиря. 1617–1833», матеріали якого розкривають їхню історію від початку заснування у 1617 р. до 1833 р., коли царський уряд скасував братський василіанський монастир. Упорядник використав уже раніше опубліковані документи, разом з тим тут вміщено і новий документальний матеріал [7].

Цікаву публікацію з історії Люблінського Спаського братства на підставі вивчення змісту віднайденої в 20-роках ХХ ст. у Харкові «Записової» братської книги за 1551–1637 рр. подав П.Клименко [38, с. 297–310]. Утворене 1594 р. Люблінське братство було одним з найбільших українських братств, значення якого полягало у тому, що в Любліні знаходилась найвища судова інстанція – Люблінський трибунал. Сюди з усіх українських воєводств для ведення судових справ з'їжджалася православна шляхта, зацікавлена в існуванні тут значного православного центру [38, с. 297].

Одна з перших розвідок «О памятниках Луцкого Крестовоздвиженского братства», вміщена 1841 р. у часописі «Киевлянин», належить М.Максимовичу [49, с. 311–323]. Щоправда, значно рані-

ше Д.Зубрицький підготував «Літопис» Львівського братства, який 1830 р. вийшов німецькою мовою, 1832 р. – польською і лише 1848–1850 р. його російський переклад було надруковано в «Журнале Министерста Народного просвещения» [27]. Нещодавно праця вийшла в українському перекладі [28]. У другій половині ХІХ ст. історію Львівського братства досліджували Я.Головацький, А.Петрушевич, І.Шараневич, на початку ХХ ст. – А.Криловський.

Проблеми історії та значення братського руху розглядали найвидатніші українські історики: М.Костомаров, О.Єфименко, М.Грушевський, О.Левицький, С.Голубев, П.Клименко, Н.Полонська-Василенко та ін. Цінні спостереження про окремі сторони діяльності братств містяться у працях П.Куліша, М.Драгоманова, І.Франка, розвідках Ф.Лебединцева, Ф.Срібного, Б.Грінченка. Проблеми братського руху заторкали церковні діячі та церковні історики, зокрема: митрополит Макарій (Булгаков М.П.) [48], архієпископ Філарет (Гумілевський Д.Г.) [67], П. Жукович, о. І.Флеров [69], О.Папков [56], М.Коялович та ін. Найдетальніше простежив історію братського руху в монографії «Братства та їх роль в розвитку української культури ХVІ–ХVІІІ ст.», а пізніше в її англomовному виданні Я.Ісаєвич, який широко використав видання братських друкарень, досліджуючи генезис, соціальний склад, структуру, суспільно-політичну, освітню діяльність братств, їх внесок у розвиток української культури [29; 25, 29–34].

Останнім часом нове покоління дослідників розробляє історію маловідомих братств, зокрема св. Юрія в Дрогобичі, з'явилися праці з історії уніатських братств тощо [65, 52, 53]. Свого часу Ісаєвич зазначав, що православні і греко-католицькі братства малих міст і сіл ще не стали предметом дослідження [34, с. 177]. Різноманітні проблеми братського руху аналізували І.Паславський [57], Б. Пилявець [58], В.Ульяновський [66], П.Кралюк [41], Г.Бондаренко [10], а також російські дослідники: М.Дмитрієв [18, 19], С.Лукашова [47], Ю.Шустова [71] та ін.

Серед найголовніших проблем братського руху, розглянутих в історіографії, виділяють такі: 1) генезис, історична традиція та обставини виникнення церковних братств; 2) перші церковні братства в Україні; 3) діяльність найактивніших українських братств: Львівського Успенського, Луцького Хрестовоздвиженського та Київського Богоявленського; 4) значення культурно-освітньої діяльності церковних братств в Україні [66, с. 198–199, 214].

З методологічного погляду найважливішою є проблема генезису церковних братств, їх ідеологічних та політичних витоків.

Найголовнішим тут є питання – чи це явище внутрішнього суспільного розвитку, чи зовнішніх впливів, щодо якого дослідники не дійшли згоди. Останнім часом висловлена думка, що лише однією з цих теорій навіть і неможливо пояснити складність самого процесу виникнення братств. На сьогодні існують кілька гіпотез і версій щодо генезису православних братств. Узагальнюючи їх, виділяють походження братств від: 1) давньоруських братчин; 2) західноєвропейських гільдій; 3) ремісничих цехів та магдебурзького права; 4) права патронату над церквами [71, с. 81].

Початок дискусії поклала надрукована 1854 р. праця О.Попова «Пиры и братчины», де розглянуто давньоруський звичай спільних святкових бенкетів і діяльність громад щодо їх проведення [61, с. 21]. Хоча сам автор не розглядав українсько-білоруські «медові» братства, його праця наштовхнула С. Соловйова на ідею їх генетичного споріднення, який висунув теорію еволюції церковних братств від давньоруських так званих «медових братчин», які виникли в перші віки християнства. За первісну організацію, з якої виникли братства, Соловйов вважав братчини, які походили ще від погансько-культових обрядів і були спільними для усіх слов'ян. У такий спосіб було пов'язано російські «братчини» з українськими та білоруськими братствами ранньомодерної доби [67, с. 108–117]. С.Лукашова також вбачає схожість українських братств з медовими союзами [47, с. 8]. Цю гіпотезу підтримував О.Папков з тією модифікацією, що в подальшому церковні братства реформувалися під впливом цехової організації та магдебурзького права [56, с. 45]. Аналогічної думки був і Ф.Лебединцев [45, с. 260–263]. В.Завитневич розглядав братства як союзи любові, створені з метою морального виховання та примирення інтересів окремої особи та цілого суспільства [24, с. 25]. П. Жукович виникнення братств пояснював боротьбою православних проти католицизму [23, с. 72–77].

На підставі виданих Київською і Віленською археографічними комісіями документальних матеріалів свій висновок про джерело походження братств зробив о. І.Флеров, який пов'язував їх з «вечерями любові» ранньохристиянських громад («общин» за його термінологією), а причину виникнення вбачав, як і архієпископ Філарет, у необхідності протидії католицькій пропаганді та унії [67]. Разом з тим, зважаючи на значення і роль магдебурзького права у заснуванні цехових організацій, він висловив думку, що саме цехи стали взірцем для братських організацій [69, с. 23]. О.Барвінський також виводив братства з ранньохристиянських громад, а зростання їх числа пояснював

запровадженням унії [8, с. 22]. Аналогічної думки дотримувався М.Коялович, проте пов'язував братства з церковною організацією та впливом магдебурзького права [40, с. 65, 76]. Проте аргументи І.Флерова вважав безпідставними І.Беляєв, зауважуючи, що братства існували й по селах, де цехів не було. Сам Беляєв генезу українських братств вбачав в існуванні та поширенні патронального права, порівнюючи братства з товариством купців, що виникло у XII ст. навколо новгородської Іванівської церкви, завданням якого було опікування церквою та організація свят з обідами [9, с. 1–2]. За концепцією Я.Головацького, братства наслідували первісних християн, а час їх виникнення відносив до XIII ст., вважаючи, що перше братство з'явилося у Львові при Успенській церкві [12, с. 3–4].

О.Єфименко, М.Зібер та М.Грушевський виводили братства з родоплемінних спільнот та селянських територіальних громад. Значну увагу проблемі походження братств присвятила О.Єфименко, яка критично поставилась до існуючих на той час теорій. Не сприймаючи загалом концепцію Соловйова, оскільки вважала братства і братчини різними суспільними формами і не бачила між ними причинно-наслідкового зв'язку, вона запозичила його висновок щодо пов'язання братчин зі слов'янсько-культуовими поганськими обрядами. Дослідниця підкреслювала оригінальність, релігійно-етичні підвалини та широкі освітні завдання братств, разом з тим вважала непорозумінням думку про їх походження від цехів і категорично заперечувала зв'язок із західно-європейськими цеховими організаціями, які, на її думку, з'явилися значно пізніше [22, с. 270]. Помилково вважаючи, що Львівське братство виникло 1439 р., дослідниця відкидала також і поширену на той час думку про виникнення братств з метою боротьби проти унії та реформації. На відміну від більшості дослідників, Єфименко не вважала братства явищем місцевого характеру, вона підкреслювала, що це явище дуже раннього походження, і проводила порівняння українських братств з аналогічними формами інших країн [22, с. 274]. Вона виходить з подібності різнотипних союзів і розглядає південно-руські братства не поодиноким прикладом, а певною ланкою в загальному ланцюгу однорідних явищ [22, с. 308]. Звертаючись до загальноєвропейського контексту історичного розвитку, аналізуючи германські гільдії та залишки родового ладу в Черногорії і Герцеговині, дослідниця розглядає ці об'єднання в загальному ланцюгу форм, які позначає генетичним іменем слов'янського братства [22, с. 205]. На цій підставі О. Єфименко зробила висновок про іс-

нування єдиного прототипу братських союзів, їх «материнською формою» вважала «родове братство», яким називає язичницькі родові союзи, а їхніми завданнями визначає організацію сакральних бенкетів на честь покровителя роду, взаємодопомогу членів громади та самоуправління [22, с. 274]. Український економіст М.Зібер, проводячи аналогію між українськими братствами та ранніми людськими спільнотами на певному ступені їхнього культурного й економічного розвитку, фактично не лише підтримав, а й доповнив погляди Єфименко [26, с. 191]. Думку про початок братств з дохристиянських родових об'єднань, які разом полювали і захищалися від ворогів, поділяв також і Любомир Винар: «Ця ідея, модифікована суворо християнськими засадами, була основою ідеології братств» [72, р. 67].

М. Грушевський також пов'язував братства з родовим устроєм, вважаючи, що вони виникли самостійно на ранньому етапі переходу від родового до племінного ладу і лише згодом їх устрій було змодифіковано на зразок цехового. Він трактував братства як союз братів, що в часи первісного ладу, вийшовши зі спільної родини, не розривали родові зв'язки з метою захисту спільних інтересів. Він порівнював їх з грецькою фратрією, що становила посередній ступінь родової організації: «В міру того як слабнув і до розкладу приходив родовий устрій, місце сих родових союзів заступали різні територіальні та професіональні союзи, що приймали на себе різні функції старих союзів родових. ... в світі германо-романським на руїнах старих родових союзів виросли такі організації як гільдії й цехи, і ці різні професіональні союзи називають себе брацтвами (*fraternitas*)». Аргументуючи власну думку, Грушевський зауважував, що братства запозичили у старих організацій релігійні моменти, зокрема, патрональні свята (оскільки кожний рід мав своє божество – свого патрона) і «ритуальні пири – ті ритуальні прикмети, що найдовше держали ся по старих родових організаціях». Оскільки у східнослов'янському світі місце родового союзу дуже рано зайняли союзи мішаного родово-територіального або й суто територіального характеру, термін «братств», на його думку, утримали зо собою лише ті союзи релігійного характеру, які перейняли на себе опіку над старими родовими патрональними культурами. «Коли місце старого культу стало займати християнство, воно ... перенесло помалу традиційні патрональні звичаї з різних предметів поганського культу на культ християнський» [17, с. 500]. Разом з цим Грушевський відзначав також і вплив цехової організації на братства. «З розвитком цехового устрою ... братська організація підпадає сильним і очевидним

впливам цехової. Тут впливало перед усім внутрішнє спорідненнє. Цехова організація виросла з того ж кореня, що й організація братська, й задержала на всі пізніші часи ті прикмети релігійних корпорацій, які тісно зближали її з брацькою» [17, с. 504]. Однак аналогію між братствами і цехами категорично заперечував П.Клименко, за спостереженнями якого для цього немає жодних документальних підтверджень [38, с. 297]. Більш того, на підставі вивчення ним документальних матеріалів «Записової книги» Люблінського братства, дослідник зазначав: «... вона (книга – І. В.), між іншим цілком ствержувала окремішність і обопільну рівнобіжність братства та цеху» [37, с. LXXXII].

Інша концепція пояснює виникнення братств також внутрішніми причинами, але пізнішого часу, а саме: потребами церковного життя в українських землях за литовсько-польської доби [23, с. 73–77]. Зокрема, С.Голубев причину появи братств пояснював розвитком інституту патронату над церквами, яким володіли як шляхтичі, так і міщани [14, 15]. Ставлячи питання про походження братств, А.Криловський, праця якого й досі не втратила свого значення (про що свідчить її перевидання), підтримує гіпотезу Голубева. Разом з тим він виділяє три етапи в розвитку братств та їх діяльності і на підставі компаративного аналізу цих періодів зробив висновок про змішане православно-католицьке джерело їхнього походження [42, с. VI]. М.Капраль зауважує, що новою в аргументації Криловського є думка про спорідненість західноруських братств з грецькими (35, с. 64). В.Антонович називав братства «найдіяльнішими і найенергічнішими противниками» унії. Розмірковуючи про їх організаційне постання, він зауважував: «Братства позасновувано в багатьох західно-руських містах іще перед повстанєм церковної унії», але їхню активну діяльність пов'язував з ініціативою східних патріархів, які санкціонували братства своїми грамотами та визначили їх статус у структурі православної церкви [4, с. 86–87]. Д.Дорошенко відзначав роль братств в оновленні церковного життя та піднесенні духовного і морального рівня цілого суспільства, віддаючи першість міщанству, яке піднялося на боротьбу за рятування віри і народності [20, с. 177].

Питання діяльності братств у низці праць розглядав і М.Максимович, не виключаючи при цьому можливість впливів на їхнє становлення [49; 50]. Проте обґрунтування концепції про зовнішні запозичення належить М.Костомарову. «Мысль о братствах перешла к русским от западной церкви, где в обычае было составлять добровольные корпорации на религиозных

началах. ... Подобно тому завелись братства и в православной церкви, но приняли здесь значение высокое» [39, с. 116]. Він вважав православні братства копією західноєвропейських духовних гільдій (гільдія – від нім. «gilde» – корпорація, об'єднання; асоціації – у широкому значенні: релігійні, оборонні, взаємодопоміжні були поширені в Західній Європі в добу раннього середньовіччя; у вузькому значенні – промислові організації, які розпадалися на купецькі гільдії і ремісничі цехи). Ранні гільдії, що з'явилися у стародавніх германців у VII–VIII ст. у вигляді громадських бенкетів, він пов'язував з обрядами та інститутами родового устрою. На його думку, у слов'янських народів гільдіям відповідали так звані медові братчини. Частково цей підхід підтримував Н. Скабалланович, який в організації та діяльності православних братств простежував наслідування західноєвропейським духовним гільдіям, проте до низки наслідуваних організацій він відносив також і католицькі братства кліриків та мирян [62, с. 310].

Проти поглядів щодо впливу католицьких братств на українські рішуче виступав П. Куліш. Він зазначав, що православні братства з'явилися в українських землях задовго до появи там єзуїтів, які почали створювати аналогічні братські організації лише для дискредитації православних, та звертав увагу на характер православних братств, який суперечив постулату римської церкви про неутручання мирян у церковні справи. Проте П. Куліш підтримував думку про вплив на українські братства магдебурзького права і цехового устрою. Підкреслюючи їхні спільні організаційні риси і засади, він писав: «братства завели у себя самосуд и выработали для себя особые громадские уставы» [43, с. 226–227, 230–231]. Крім того, він відмічав також зовнішні впливи на українські братства з боку західноєвропейської реформації, яка проникала в українські землі через польських протестантів. Він зауважував, що представники українського панства, захопившись реформаційними ідеями, не лише протегували протестантам, даючи їм притулок у своїх маєтках, а й самі активно переходили на лютеранство, кальвінізм, аріанство. Завдяки їм діячі реформаційного руху поселялись в Україні, ставали вчителями братських шкіл та розпорядниками друкарень і проповідували своє вчення [44, с. 27–29]. Особливо Куліш підкреслював вплив німецьких протестантів, що, на його думку, врешті спричинилося до поширення протестантських ідей в більшості церковних братств: «... немецкий протестантский образ мыслей распространился у нас во всех

церковних братствах, которые ничем уже не отособлялись от ремесленных цехов и купеческих корпораций» [44, с. 27].

Проблему братств розглядав видатний український історик О.Левицький, який відносив їх появу до середини XV ст. Він вважав, що в цей час серед міщан деяких західноруських міст існували братські спілки, які «мали двоякий характер: по часті релігійних, по часті цехових корпораций» [46, с. 51]. Проте, на його думку, вони були нечисленними, концентрувалися спершу по великих містах (Львів, Вільно) і лише від половини XVI ст. міщанські братства постають в інших містах і містечках. Найактивніший час їх створення він відносить на останню чверть XVI ст., коли за якихось 10–15 років братства покривають густою сіткою простір від Львова до Вільна і Мстислава [46, с. 52]. Однак Левицький заперечував швидкість їх поширення пробудженням свідомості у зв'язку з необхідністю побороювання протестантської чи католицької пропаганди та особливо для оборони православ'я від наступу єзуїтів. Він погоджувався, що оборона православної церкви, дійсно, була одним з головних завдань діяльності братств, але це завдання, на його думку, постає тільки з часів унії. Посилаючись на статут Могилівського братства, заснованого 1589 р., тобто перед самою унією, він зауважував: «До того в уставах братств ми подибуємо зовсім інше: багато братств приймали в члени і на свої збори особи й инчих вір, а не тільки православія, в тім числі й латинників, навіть духовних» [46, с. 52]. Появу братств як явище він пояснював виключно внутрішніми умовами тодішнього стану західноруської церкви: падінням моралі вищого православного духовенства, що спонукало міщан організувати братські спілки, які спочатку дбали лише про інтереси парафіяльних церков. Тільки згодом для вирішення ширших завдань, вважав він, братчики поставили своїм завданням реформування внутрішнього ладу братств. Головною рушійною силою братського руху дослідник вважав міщанство, яке завдяки умовам побуту та роду занять і діяльності було освіченішим, організованішим і мобільнішим порівняно з іншими станами. Саме львівські міщани, зазначав Левицький, скориставшись приїздом 1586 р. антиохійського патріарха Йоакима, подали йому на затвердження братський статут, який у подальшому став взірцем для багатьох інших братств [46, с. 53]. Після цього, на його думку, в особі братств сформувалася нова суспільна сила, яка поставила своїм завданням відродження церкви зсередини шляхом оновлення церковного ладу, реформування церковних порядків та впливу на ієрархію. Тож відповідно до характеру цих завдань Левицький називав братства «органами реформаційного руху в західно-руській церкві» [48, с. 51].

Погляд О.Левицького на церковні братства як початок реформації поділяв М.Драгоманов, який головною рисою братського руху вважав намагання реформувати церкву за протестантським зразком, що розглядав наслідком взаємозв'язків культурних процесів в Україні та Західній Європі: «Наша Україна було найближча до тих думок, котрі довели всю Європу до зміни церковної (реформації) ... » [21, с. 287]. В часи церковного занепаду писав він: «серед нашого мужицтва показалися люди, вже зовсім протестанти, котрі дедалі стали складатись в «братства» [21, с. 289]. При цьому він вважав, що «одною з причин, через що наша зміна церковна не пішла до кінця, як західна реформація», була унія [21, с. 287]. Близкість братської програми гуманістичним і реформаційним напрямкам Західної Європи відзначав також і Ф.Срібний [64, Т. 111, с. 15]. Концепція впливу реформаційних ідей на діяльність українських братств останнім часом переважає в працях істориків філософії та узагальнюючих філософських працях [57, с. 64–65; 68, с. 11, 79–95]. Аналізуючи процеси, що відбувались у православній церкві, В.Нічик, В.Литвинов і Я.Стратій теж пов'язують їх із західноєвропейськими реформаційними тенденціями [54, с. 219–220]. Є.Мединський відзначав вплив чеських братств, особливо богемських і моравських, на українські братства, підкреслював близькість їхньої ідеології та спільні види діяльності, як-от: заснування шкіл, друкарень, створення підручників тощо [54, с. 27, 79–86].

Я.Ісаєвич, не відкидаючи повністю підходи О.Єфименко, разом з тим заперечував поєднання дослідницею дуже різноманітних, а отже, на його думку, не пов'язаних між собою форм суспільної організації на різних ступенях соціально-економічного розвитку, тож пропонував розрізняти організаційні форми, принципи створення і процес функціонування братств, які в різні часи у різних народів могли бути подібними [29, с. 17]. Він обстоював думку, що церковні братства перейняли зовнішні форми західноєвропейських світських корпоративних організацій (цехів, гільдій тощо), але за змістом діяльності залишались «цілком самобутніми організаціями» [29, с. 19–20]. Виникнення церковних братств вчений пояснював особливостями суспільно-політичного життя українських земель та потребою зміцнілого міщанського стану згуртуватися навколо захисту національних інтересів.

Розглядаючи англomовний варіант видання книги Ісаєвича, М.Капраль зазначає, що ознайомлення з західною літературою змусило Ісаєвича переглянути попередній погляд щодо генезису братств. Він підкреслює вплив на Ісаєвича найпоширеніших західних концепцій походження братств, однією з яких є гіпотеза до-

слідників середземноморського регіону про виникнення братств з «братерських асоціацій» та «collegia» (зв'язок, братство, клуб) давнього Риму, що були попередниками ранніх християнських братств. Другою є концепція північноєвропейських істориків, які прототипом релігійних і цехових братств вважають традиційні німецькі та скандинавські союзи «гільдії», що зазнали трансформації з прийняттям християнства [36, с. 686–695]. В одній з останніх статей, яка вийшла вже по смерті видатного вченого, Ісаєвич не лише піднімає питання, а й робить спробу порівняльного вивчення братського руху в різних регіонах Європи, що, на його думку, мало би покращити розуміння самого явища. Він зупиняється на термінології, розглядає значення понять «confraternity» букв. співбратство, «brotherhood» (братство, побратимство) і «bruderschaft» (братерство) і саме останній використовує на позначення дохристиянських і ранньохристиянських організацій. Виходячи із західних концепцій, Ісаєвич проводить паралель між братствами і т. зв. братчинами часів Київської Русі, які подібно до північноєвропейських союзів зберегли дохристиянські ритуали у вигляді «братерських» бенкетів [34, с.171]. Аналізуючи останні погляди Ісаєвича, Капраль відмічає «суттєву відмінність з попередніми поглядами, коли наголошувалося на автентичності, місцевому ґрунті появи братських організацій» [36, с. 686–90].

В.Ульяновський вважає, що в генезисі братств мали місце обидва чинники: внутрішній і зовнішній, але підкреслює принципову відмінність між братчиками і європейськими реформаторами, оскільки на протигагу останнім українським братчикам не йшлося про реформацію віровчення, церковної організації та ієрархії. Тому зовсім не випадково самі братчики вважали діячів реформації еретиками, і, попри те, що головним завданням братств було виведення церкви із кризи, вони загалом залишилися на церковно-консервативних позиціях. Ульяновський звертає увагу також на присутній в діяльності братств релігійний компонент, який не можна ігнорувати, оскільки серед найважливіших завдань братств було морально-релігійне оздоровлення цілого суспільства, християнське виховання братчиків, їхніх дітей і родин за принципами Христових заповідей, тобто реформа православної церкви мала відбуватися шляхом внутрішнього вдосконалення. Саме цьому, на його думку, була підпорядкована уся програма освітньої діяльності, організація друкарства, завданням якого була підготовка шкільних підручників і літератури християнського спрямування [66, с. 199–200]. Думку про подвійний характер генезису братств підтримує також Ю.Шустова. З одного боку, вона пов'язує їх з архаїчними формами приходських громад

(за її виразом «общин»), з іншого, – вважає, що православні братства мали багато спільного з католицькими [71, с. 77–75].

Заявляючи у своїй монографії одним із завдань з'ясувати джерела виникнення українсько-білоруських братств, С. Лукашова, змушена визнати, що, попри тривале вивчення історії братського руху, питання генезису та прототипу церковних братств і наразі залишається відкритим. Ставлячи у провину своїм попередникам, що ця проблема більше декларувалася, ніж аналізувалася, сама дослідниця також не спромоглася її розв'язати, залишаючи питання відкритим [47, с. 26].

Проте, на мою думку, відбуваються певні зміни у підходах і поглядах на проблему братського руху: спершу більшість вітчизняних вчених розглядала це явище проявом самотності, а думка О.Єфименко відкидалася. Наразі дослідники, зокрема й іноземні, підтверджують її концепцію, в якій поява і становлення братств розглядається не як поодинокий, а поширений історичний феномен, що становить складову єдиного загальноєвропейського процесу.

Разом з тим сучасна історіографія досі не запропонувала всебічного підходу до цього явища у загальноєвропейському контексті, немає і загальної бібліографії братського руху [34, с. 171]. Ця оцінка Ісаєвича стосується й вітчизняної історіографії. Залишається багато недосліджених, проте не менш важливих, питань організації та діяльності братств. Наразі одним із завдань є створення якомога повніших списків членів українських православних братств. Просопографічні нариси та портрети окремих братчиків допоможуть розкрити не лише ментальні, а й релігійні аспекти життя конкретних людей. Важливою проблемою є антикатолицька та антиунійна боротьба братств. Ще один невивчений аспект – це становище і діяльність православних братств у подіях 1648–1657 рр. Заслужують на увагу й питання фінансово-економічної діяльності, особливо з огляду на те, що братства вели різнопланові господарські операції. Введення до наукового обігу нових документальних матеріалів, вивчення європейського досвіду, використання сучасних наукових підходів і методів, зокрема компаративний аналіз ідеології українських братств з європейськими аналогами, відкривають добрі перспективи.

1. *Акты, относящиеся к истории Львовского Ставропигиального братства* / Петрушевич А. С. // *Временник Ставропигийского Института*. – 1880. – С. 137–148.
2. *Акты, относящиеся к истории Южно-Западной Руси* / Сост. А. С. Петрушевич. – Львов, 1868. – 192 с.
3. *Антонович В. Б. Акты об унии и состоянии православной церкви в половине XVII (1648–1798)* // АЮЗР. – К., 1871. – Ч. I, т. IV. – С. 4–99.

4. Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII ст. – Львів, 1900. – С. 81–146.
5. Антонович В. Б. Очерк состояния православной церкви в Юго-Западной России с половины XVII до конца XVIII столетия // Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К., 1995. – С. 470–532.
6. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – К., 1871. – Ч. I. – Т. IV. – 856 с.
7. Архів української церкви: Серія 2. Джерела. – Випуск 1. Історія Луцького братства і братського монастиря 1617–1833 // Уклад. Михайло Довбищенко. – Луцьк: Терези, 2014. – 688 с.
8. Барвінський О. Ставропігійське брацтво Успенське у Львові, його засноване, діяльність і значення церковно-народне. – Львів, 1886.
9. Беляев И. Русская Беседа, 1858. – Кн. I. – Критика. – С. 1–12.
10. Бондаренко Г. Луцьке братство: історико-бібліографічний огляд краєзнавчої літератури (від середини 90-х років XIX ст.) // Роль особистості в Церкві. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – Луцьк: ЕКОН, 2016. – С. 21–27.
11. Ворончук І. Українські православні братства: історіографічна традиція, проблеми і перспективи // Українознавство № 4 (62). – С. 15–29.
12. Головацький Я. Начало и действование Львовского Ставропигийного братства. – Львов, 1860.
13. Головацький Я. Ф. Порядок школьный или устав Ставропигийской греко-русской школы во Львові 1586 г. – Львов, 1863.
14. Голубев С. Т. История Киевской духовной академии. – К., 1886. – 233 с.
15. Голубев С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. – К., 1883. – Т. 1. – 559 с.
16. Грінченко Б. Братства і просвітна справа на Україні за польського панування до Б. Хмельницького. К.: Товариство Просвіта, 1907. – 37 с.
17. Грушевський М. Історія України-Русі. – Т. 6: Життя економічне, культурне, національне XIV–XVII віків. – К.: Наукова думка, 1995. – 667 с.
18. Дмитриев М. В. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. – М., 1990. – 135 с.
19. Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 годов. – М., 2003. – 320 с.
20. Дорошенко Д. Нарис історії України. – Т. I: До половини XVII століття. – К.: Глобус, 1991. – 229 с.
21. Драгоманов М. П. Передне слово [до «Громади» 1878 р.] // Вибране. Пам'ятки історичної думки України. – К.: Либідь, 1991. – С. 276–326.
22. Ефименко А. Я. Южнорусские братства / Ефименко А. Я. // Южная Русь. Очерки, исследования, заметки. – СПб.: Книгопечатня Шмидта, 1905. – Т. I. – С. 200–309.
23. Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (с 1609 г.) Первый выпуск (1609–1614гг.). – СПб., 1901. – 148 с.
24. Завитневич В. З. Высшее начало, положенное в основу западно-русских братств, и причины стремления последних к ставропигиальности // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. – Кн. 16. – Вып. IV. – К., 1902. – С. 24–28.
25. Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні: в 2-х кн. – Кн. перша (1574–1700). – Львів: Вища школа, 1981. – 136 с.
26. Зибер М. Еще о братствах // Слово. – 1881. – № 1. – С. 180–211.
27. Зубрицкий Д. Летопись Львовского Ставропигийского братства // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1849. – № 56. – Ч. 62. – Отд. 2; 1850. – № 5. – Ч. 66. – Отд. 2; №. 6. – Ч. 67. – Отд. 2.

28. *Зубрицький Д.* Літопис Львівського Ставропігійського братства, по давнім документам складений. – Львів: Світ, 1996. – 142 с.
29. *Ісаєвич Я. Д.* Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII століття. – К., 1996. – 251 с.
30. *Ісаєвич Я. Д.* Найдавніші документи про діяльність братств на Україні // Історичні джерела та їх використання. – К., 1966. – Вип. 2. – С. 13–22.
31. *Ісаєвич Я. Д.* Джерела про суспільно-політичну і культурну діяльність братств України в XVI–XVIII ст. // Історичні джерела та їх використання. – К., 1966. – Вип. 4. – С. 37–47.
32. *Ісаєвич Я.* Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст. – К., 1972. – 143 с.
33. *Isaievych Ia.* Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. – Edmonton; Toronto, 2006. – XXXI+324 p.
34. *Ісаєвич Я.* Духовне братство (мирянські братства у ранньомодерній історії України) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. Вип. XVI. Дрогобич: Коло, 2012. – С. 170–182.
35. *Капраль М.* Історіографія Львівського Успенського братства // Україна в минулому. – Вип. I. – К.-Львів, 1991. – С. 54–71.
36. *Капраль М.* Історія українських братств: **англомовний варіант** *Isaievych Ia.* Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine. – Edmonton; Toronto, 2006. – XXXI+324 p. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XI–XII. – Дрогобич: Коло, 2008. – С. 686–695.
37. *Клименко П.* Цехи на Україні. Т. 1: Суспільно-правні елементи цехової організації. – Вип. 1. – К., 1929. – 200 с.
38. *Клименко П.* Записова книга Люблинського Спаського братства 1551–1637 рр. // Збірник ВУАН. – 1928. – С. 297–310.
39. *Костомаров Н. И.* Южная Русь в конце XVI в. // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Изд-во при Киевском государственном университете, 1990. – С. 108–196.
40. *Коялович М.* Чтения о церковных западно-русских братствах // День. – 1862. – С. 60–81.
41. *Кралюк П.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк: Надстир'я, 1996. – 54 с.
42. *Крыловский А. С.* Львовское Ставропигиальное братство (опыт церковно-исторического исследования). – К., 1904. – 230 с.
43. *Кулиш П.* История возсоединения Руси. – СПб.: Общественная польза, 1874. Том первый: От начала колонизации опустошонной татарским погромом Киево-Галицкой Руси до начала столетней казацко-шляхетской войны. – 363 с.
44. *Кулиш П. А.* Отпадение Малороссии от Польши (1340–1654). – М., 1888. – Т. I. – 281 с.
45. *Лебединцев Ф.* Братства // Киевские епархиальные ведомости. – 1862. – № 8. – С. 258–274.
46. *Левицький О.* Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-Литовській державі в кінці XVI ст. та унія // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII ст. – Львів, 1900. – С. 1–80.
47. *Лукашова С. С.* Миряне и церковь: религиозные братства Киевской митрополии в конце XVI века. – М.: Институт славяноведения РАН, 2006. – 320 с.
48. *Митрополит Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. – Кн. 5: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. История Западнорусской или Литовской митрополии (1458–1596). – М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 539 с.
49. *Максимович М.* О памятниках Луцкого Хрестовоздвиженского братства // Киевлянин. – 1841 р. – С. 311–323.

50. Максимович М. О. Записки о первых временах Киевского Богоявленского братства // Киевъ явился градомъ великимъ. – К.: Либідь, 1994. – С. 112–136.
51. Мединський Є. М. Братські школи України і Білорусії в XVI – XVII століттях. – К.: Радянська школа, 1958. – 210 с.
52. Менько В. Церковні братства Волині в історіографії другої половини XIX – початку XXI ст. // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XIII. – Дрогобич: Коло, 2009. – С. 146–155.
53. Менько В. Історичні дослідження XIX – початку XXI ст. благодійної діяльності церковних братств Київської митрополії // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. XIV–XV. – Дрогобич: Коло, 2009. – С. 242–250.
54. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К., 1990. – 384 с.
55. Памятники, изданные Временною Комиссиею для разбора древних актов, высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – К.: Типография университета свю Владимира, 1845–1852. – Т. I–IV.
56. Панков А. А. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. – Сергиев Посад, 1990. – 419 с.
57. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984. – 128 с.
58. Пилявець Б. Идеология братского движения на Украине и в Белоруссии (конец XVI – первая половина XVII в.) // Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность. – К., 1984. – С. 185–191.
59. Полонська-Василенко Н. Д. Братства на Україні // Минуле і сучасне. – Мюнхен, 1947. – 349 с.
60. Полонська-Василенко Н. Д. Історія України. – К.: Либідь, 1995. – Т. 1: До середини XVII ст. – 588 с.
61. Попов А. Пиры и братчины // Архив историко-юридических сведений относящихся до России. – М.: Тип. А. Семена, 1854. – Кн. 2.2. – С. 19–41. .
62. Скабалланович Н. Западноевропейские гильдии и западно-русские братства // Христианское чтение. – 1875. – Кн. 2. – С. 271–327.
63. Соловьев С. Братчины // Русская Беседа. – 1856. – Кн. IV. Смесь. – С. 108–117.
64. Срібний Ф. Студії над організацією Львівської ставропітії від кінця XVI до половини XVIII ст. // ЗНТШ, 1911. – Т. 106. – С. 25–40; 1912. – Т. 108, кн. 2. – С. 5–38; Т. 111. – С. 5–24; Т. 112. – С. 59–73; 1913. – Т. 114. – С. 25–56; Т. 115. – С. 29–76.
65. Тимошенко Л. Рукописна книга братства дрогибицької церкви святого Юрія (середина XVII–XVIII ст.) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Вип. IX. – Дрогобич: Коло, 2005. – С. 503–520.
66. Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні. Навчальний посібник: у 3-х кн. Кн. перша. Середина XV – кінець XVI століття – К.: Либідь, 1994. – 250 с.
67. Митрополит Филарет (Гумілевський Д. Г.). История Русской Церкви. – М., 1847. – Т. 3.
68. Філософія відродження на Україні. – К.: Наукова думка, 1990. – 336 с.
69. Отец Флеров И. О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях. – Санкт-Петербург: Н. Г. Овсянников, 1857. – 200 с.
70. Царьова Н. М. Олександр Ілляшевич та перша розвідка з історії Львівського Ставропігійського братства // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Львів, 2002. – Вип. 37, ч. 2. – С. 73–87.
71. Шустова Ю. Документы Львовского Ставропигийского братства (1586–1788). Источниковедческое исследование. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 648 с.
72. Wynar L. History of the early Ukrainian printing 1491–1600. – Denver, 1962. – 95 p.



ІСТОРІЯ ОСВІТИ ТА НАУКИ ГЕТЬМАНЩИНИ

Священик Іван СИДОР

УКРАЇНСЬКИЙ ФАКТОР У ЗАРОДЖЕННІ І РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ ОСВІТИ В РОСІЙСЬКІЙ ІМПЕРІЇ

У статті узагальнено науковий матеріал з досліджуваної теми, подано характерні особливості розвитку духовної освіти в Україні та Росії, а також зроблено спробу розкрити основні причини зростання освітнього потенціалу в Московській державі і його зниження в Україні.

Ключові слова: Києво-Могилянська академія, Російська імперія, українська освіта, російська освіта, становлення і розвиток освіти.

—
Priest Ivan SYDOR

UKRAINIAN FACTOR IN THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF SPIRITUAL EDUCATION IN THE RUSSIAN EMPIRE

The article summarizes the scientific material on the subject, describes the characteristic features of the theological education development in Ukraine and Russia, and also attempts to reveal the main causes of the growth of educational potential in the Moscow State and its decline in Ukraine.

Key words: Kyiv-Mohyla Academy, Russian Empire, Ukrainian education,

XVIII століття було часом реформування Московською (з 1721 р. Російською) державою не лише свого політичного та церковного життя, але й інтенсивного розвитку її освіти і культури. Саме випускники українських навчальних закладів XVIII ст. не лише поклали початок освітньому і культурному розвитку Російської імперії, але й впродовж тривалого часу були основою її церковного, наукового і навіть політичного життя. Саме тому російська історіографія проявляла і проявляє незначний інтерес щодо правдивого висвітлення участі українців у становленні і розвитку російської освіти і культури у зазначений період. Починаючи з XVIII ст. і до цього часу для російських дослідників ця тема залишається такою ж неприємною і делікатною, як і тема утворення Московського Патріархату 1589 р., яка, як правило,

Russian education, formation and development of education.

більшістю істориками досліджена і розкрита однобоко.

Питанню розвитку російської освіти і науки XVIII ст. і впливу на неї випускників Києво-Могилянської академії присвячено багато досліджень. Цю тему досліджували як світські так і церковні історики. Зокрема найбільш повною і фундаментальною працею до цього часу залишається дослідження українського історика і краєзнавця, доктора церковної історії К. В. Харламповича «Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь»¹. Оскільки перший в Росії вищий навчальний заклад – Московська слов'яно-греко-латинська академія, від самого початку свого існування успішно розвивався завдяки ефективному керівництву українських ієрархів-адміністраторів, то їх просвітницька діяльність в Московському царстві, а згодом Російській імперії стала головною темою для історичних досліджень, які друкувались у різних виданнях: «Трудах КДА»², «Киевских епархиальных ведомостях»³, «Журнале Министерства народного просвещения»⁴ та ін⁵. Варто зауважити, що історичні розвідки більшості релігійних діячів досить різняться одні від одних.

¹ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань : Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 877 + 64 с.

² Крыжановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. – 1861. – Т. 1. – С. 267 – 315; Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1876. – № 3. – С. 510 – 563; Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1876. – № 11. – С. 505 – 536; Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 4. – С. 3 – 39; Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 5. – С. 301 – 359; Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 6. – С. 529 – 577; Терновский Ф. А. Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. – К. : Тип. В. И. Давиденко, на Михайловская ул., соб. д., 1879. – № 10. – С. 270 – 279; Терновский Ф. А. Митрополит Стефан Яворский (Биографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. – К. : Тип. Киево-Печерской лавры, 1864. – № 1. – С. 36 – 70; Титов Федор, протоиерей. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, бывший ученик Киевской духовной академии (1651 – 1709 г.) // Труды Киевской духовной академии – К., 1909. – Кн. 3. – С. 173 – 239.

³ Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малья России (1690 – 1707 г.) // Киевские епархиальные ведомости. – К. : Тип. Имп. Университета св. Владимира, 1905. – № 12. – С. 286 – 289; Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малья России (1690 – 1707 г.) // Киевские епархиальные ведомости. – К. : Тип. Императорского Университета св. Владимира, 1905. – № 13. – С. 309 – 317; Титов Федор, протоиерей. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705 – 1770) // Киевские епархиальные ведомости. – К., 1913.

⁴ Абрамов Н. А. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский и Сибирский // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб. : Тип. Имп. Академии наук, 1850. – Ч. 68. – Отд. 5. – 649 с.

⁵ Сулоцкий А. И. Краткая История Тобольской и Томской епархии // Иркутские епархиальные ведомости. – Иркутск : Тип. окруж. штаба, 1881. – С. 435 – 436; Недосеков А. К. Последний Тобольский митрополит Павел Конюшкович // Тобольские епархиальные ведомости. – Тобольск : Тип. Губерн. правл., 1882. – № 23 – 24. – С. 475 – 489.

Про історію виникнення українських шкіл та їх вплив на Росію писав український громадський діяч, перекладач-поліглот, лексикограф, член Петербурзької Академії наук Г. А. Полетика (1725 – 1784). Своє дослідження він виклав у статті «О начале, возобновлении и распространении учения и училищ в России и о нынешнем оных состоянии», яка була надрукована в першому в Росії щомісячному науково-популярному журналі «Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие». Оскільки у цій статті нічого не говорилося про російські школи до XVII ст., а її автор писав лише про школи київські, то реакція російської цензури не забарилася – стараннями уродженця Холмогорщини (нині Архангельська область Російської Федерації) російського науковця М. В. Ломоносова, академічна канцелярія заборонила друкувати дослідження Г. А. Полетика, бо вони були «непристойними»⁶.

Варто зауважити, що ще під час навчання М. В. Ломоносова в Києво-Могилянській академії, де майбутній російський науковець декілька місяців (впродовж 1734 – 1735 рр.) слухав лекції з філософії, математики і фізики, часто проявлялась його ненависть до студентів київської академії. Бачивши очевидний пріоритет українців на освітній ниві, їх волелюбство і автономістичні настрої М. В. Ломоносов відкрито популяризував і захищав імперську політику Росії в стінах українського закладу⁷.

Існує багато досліджень діяльності найбільш впливових на Московській кафедрі архієреїв – митрополита Стефана Яворського, митрополита Димитрія Туптала (Ростовського), архієпископа Феофана Прокоповича, які покинули українські землі і «за ласощі та за примхи панські» понесли в Московію свої сили і знання⁸. Серед таких праць найбільш цінними будуть дослідження їх епістолярної спадщини А. А. Крумінга⁹, М. А. Федотової¹⁰, О. М. Дзюби¹¹.

⁶ Каганов И. Я. Полетика Г. А. и его книжные интересы. Из истории книжной культуры XVIII в. // Роль и значение литературы. – М; Л., 1966. – С. 140.

⁷ Голобуцький П. В. Києво-Могилянська Академія. До 380-річчя заснування // Людина і світ. – 1996. – № 1 – 2. – С. 13.

⁸ Петров Н. И. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. – Т. 5: Царствование Екатерины II (1762 – 1795 гг.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783 – 1795 гг.) / Со введ. и прим. Н. И. Петрова. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1908. – С. 24.

⁹ Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с Феоологом Чудовским, справщиком Печатного двора // Филевские чтения. Вып монахом. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы. – М., 1994. – С. 5 – 52.

¹⁰ Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии) // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : «Дмитрий Буланин», 2003. – Т. 54 – С. 535 – 564.

¹¹ Дзюба О. М. Теофан Прокопович в епістолярній спадщині // Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.). – К. : Інститут історії України НАН України, 2007. – Вип. 7. – С. 317 – 342; Дзюба О. М. Українська духовна еліта в Росії XVIII ст.: служіння і служба (на матеріалах епістолярної спадщини) // Український історичний журнал. – К. : Інститут історії України НАН України, 2012. – № 6. – С. 57 – 73.

Сучасний український педагог-історик і краєзнавець Валько Кравченко, автор книги «Український Севастопіль»¹², в одній із своїх статей наводить детальний список із понад ста двадцяти могилянців, які активно працювали на освітній ниві серед темного люду Московії¹³.

Питання просвітницької діяльності на російських землях українців торкнувся ректор Київської православної богословської академії єпископ Переяслав-Хмельницький і Бориспільський Епіфаній (нині митрополит Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський). У своєму виступі на парламентських слуханнях «Українці в світі», які проходили 8 грудня 2010 р. у сесійній залі Верховної Ради України єпископ Епіфаній зазначив: «Найбільші культурні впливи Української Церкви зазнала на собі Московія. Всюди українці були активними засновниками низки шкіл та семінарій, монастирів та скитів у Російській імперії, що у свою чергу негативно відбивалося на становищі їх рідного краю. Нам більше відомі імена святителів – патріархів, митрополитів, архієпископів та єпископів, менше знані нами преподобні – архімандрити, ігумени, ієромонахи, ієродиякони, та майже невідомими нам залишається велике число проповідників благочестя, які все своє благочестиве життя працювали для прославлення Трьєдиного Бога, і тільки Йому Єдиному відомі всі їхні імена та труди. Бо хто ж може, наприклад, злічити та назвати десятки тисяч священномучеників, мучеників та сповідників за віру в часи Імперської Росії чи атеїстичного терору в Радянський час?»¹⁴.

До грандіозної державної фальсифікації історії російського народу найбільше долучився останній московський цар Петро I, який 1701 р. видав Указ про вилучення в підневільних народів усіх письмових національних пам'яток: літописів, хронографів, хронік, давніх історичних записів, церковних документів, архівів тощо. Та скільки би не переписувалась історія, достеменно відомо, що на території Московського князівства перші примітивні школи почали виникати лише на зламі XV – XVI ст. Їх було дуже мало, розвивались вони повільними темпами, а простий московський люд і духовенство ще й погля-

¹² Кравченко В. Український Севастопіль. – Севастополь : Бібліотека часопису «Дзвін Севастополя», 2001. – Кн. 1. – 156 с.

¹³ Валько Кравченко. Абетка для «старшого брата» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrlife.org/main/valiko/dictio.htm>

¹⁴ Виступ Преосвященного Епіфанія, Ректора КПБА на парламентських слуханнях «Українці в світі» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kpb.edu.ua/statti/214-vr.html>

дали на науку скося, вважаючи її диявольським плодом. Вже в середині XVII ст. з'явилися перші державні та приватні школи.

Небажання московитів навчатися грамоті ясно засвідчив у своєму листі до московського князя Іван III Васильовича (1462 – 1505) архієпископ Новгородський і Псковський Геннадій (1484 – 1504), який наприкінці XV ст. писав: «От приведуть мені мужика на посвяту, я дам йому читати Апостола, а він і ступити не вміє; я дам йому Псалтиря, а він і тут насилу бреде. Я його вижену, а на мене за це скаржаться: «Земля, кажуть, така; не можемо роздобути людини, щоб грамоти вчила». І б'ють мені чолом: «Пожалій, господарю, звели навчати!». Я накажу йому вчити ектенії, а він і до слова пристати не може. Ти говориш йому одне, а він тобі друге. Наказую йому вивчати азбуку, а він повчить трохи азбуки, та проситься іти геть. Не хочуть вивчати азбуку, а якщо інші і вивчають, то не старанно і справа довго йде. Мене сварять за їх недбалство, а моїх сил більше немає»¹⁵. Архієпископ Геннадій благав князя відкрити училище, щоб навчати місцевий люд грамоти і навіть дає князю Івану III поради: «Спершу, щоб в училищі вивчали азбуку з поясненнями, потім Псалтир і з хорошим дотриманням читання, щоб потім могли читати й інші книги»¹⁶. Сліди корупції в середньовічній освіті московщини також повинні були бути викорінені: «Чоловіки-невігласи хлопців навчають, лише псують їх. Спершу вивчають вечірню – за це викладачу приносять кашу і грошей гривню¹⁷, потім заутреню – за це платять більше. За часи особлива плата і крім цього багатий могорич. А як від учителя піде – нічого не вміє, тільки по книзі губиться»¹⁸.

Інша ситуація була на землях сучасної України. За літописними свідченнями перші школи почали функціонувати в Київській Русі вже на початку першої половини XI ст. Окрім шкіл в Києві діяла «перекладацька комісія»: літопис згадує, що 1037 р. київський князь Ярослав Мудрий «зібрав багато писарів, і вони перекладали з грецької на слов'янську мову та переписували багато книг»¹⁹.

¹⁵ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Спб., 1874. – Выпуск второй: XV – XVI столетия. Первый отдел: Господство дома св. Владимира. – С. 333 – 334.

¹⁶ Там само. – С. 334.

¹⁷ Перша рублева монета була викарбувана 1654 році, в ході грошової реформи Московського царя Олексія Михайловича.

¹⁸ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Спб., 1874. – Выпуск второй: XV – XVI столетия. Первый отдел: Господство дома св. Владимира. – С. 334.

¹⁹ Чижевський Д. І. Історія української літератури: від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк : Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. – С. 42.

Впродовж усього XVII – XVIII ст. культурний і освітній розвиток українського народу значно активізувався і тому саме випускники українських навчальних закладів стали основою освітнього і культурного життя Московського царства, згодом перейменованого у «Російську імперію». У Гетьманській Україні, у порівнянні з Московською державою, рівень грамотності серед селян та козаків був набагато вищим. Початкова освіта здійснювалась у парафіяльних школах при церквах. У багатьох селах діяли школи, де мали змогу навчатись діти старшин, козаків, селян. Для прикладу: за даними зібраними у семи з десяти гетьманських полків впродовж 1740-х років існувало 866 початкових школи²⁰. Інші джерела свідчать, що в 1768 р. на одну школу припадало вже 746 чоловік населення, однак вже через століття, у 1875 р., через освітню політику Російської імперії на одну українську школу припадало аж 6750 душ²¹.

Якщо діти простих селян навчались у звичайних парафіяльних школах, то щаблем вище «дяківок» були колегії, в яких освіта завершувалась курсом риторики. Першу таку школу було засновано в Новгород-Сіверську, яку в 1700 р., за підтримки гетьмана Івана Мазепи, архієпископ Чернігівський Іоан Максимович (згодом – митрополит Тобольський) (1696 – 1715) переніс до Чернігова. В цьому ж році школа отримала статус колегії. 1701 р. Києво-Могилянська школа офіційно стала називатися академією. 1727 р. Білгородський єпископ Епіфаній Тихорський (1722 – 1731) заклав колегію в Харкові, 1738 р. єпископ Переяславський і Бориспільський Арсеній Берло (1733 – 1744) – в Переяславі, а 1779 р. в Полтаві було відкрито Слов'янську семінарію, яка 1786 р. була перейменована на Катеринославську²².

Маючи таку розгалужену систему навчальних закладів, у яких рівень викладання був дуже високим, українські студенти і випускники українських «вишів» все частіше починали їздити в Москву і там залишалися працювати. Що манило їх до темного і неосвіченого краю? Чому українці полишали свою Альма-матер, свою землю і йшли у незвідані краї, навчали, засновували по всій Росії училища, семінарії, школи? Якщо студент закінчив навчання в престижному закладі – академії, отримав хороші знання то в Московії випускник, як правило, швидко піднімався по омріяних щаблях. На землях, де не було освіче-

²⁰ Субтельний О. М. Україна: Історія / пер. з англ. Ю. Шевчук. – Київ : Либідь, 1993. – С. 177.

²¹ Ульяновська С. В. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К. : Либідь, 1993. – С. 62 – 63.

²² Попович М. В. Нарис історії культури України. – К. : АРТЕК, 1998. – С. 248.

ного духовенства і науковців – кожен випускник автоматично ставав затребуваним священиком, ігуменом, архімандритом найбільших монастирів Московської імперії. «Дорости» до сану єпископа, архієпископа чи навіть митрополита у Московії було набагато швидшим процесом, аніж у Києві, оскільки Московська імперія на початку реформування мала потребу у розумних, освячених і мислячих світських і церковних адміністраторах. Крім цього, випускник Києво-Могилянської академії міг стати учителем царської сім'ї чи московської знаті, де за приватне навчання платили немалі гроші.

Про ще один фактор, який, очевидно, найбільше впливав на рішення студентів і випускників українських училищ їхати просвіщати московські землі, говорить науковий співробітник Інституту історії України НАНУ, кандидат історичних наук О. М. Дзюба. В одній з своїх статей²³ науковець зазначає, що прихід освічених українців до Москви сприяв появі багатьох нових явищ у культурному житті Росії: слов'яно-греко-латинської школи, розвитку таких літературних жанрів, як вірші, проповідницька проза, декламації, партесний спів та ін. О. М. Дзюба влучно навела визначення історика української літератури, професора Гарвардського, Колумбійського університетів Ю. В. Шевельова, який охарактеризував це явище як «українську культурну інвазію», тобто «вторгнення» в позитивному значенні цього слова²⁴. Іншими словами, бажання пролити світло науки на віддалені і неосвічені землі пояснюється ідеєю, яка широко розвивалась у працях київських учених 1620 – 1640 рр. – Києва як «другого Єрусалима»²⁵. Ю. В. Шевельов робить такий висновок: «Якщо «Київ – центр Церкви, значить – центр культури. Звідти мало возсіяти світло на весь християнський світ»²⁶.

Однак, не зважаючи на назви і мову викладання академія в Москві не лише у всьому наслідувала і копіювала академію Київську, але й збагачувалась звідти знаннями і своїм професорсько-викладацьким складом. У монографії «История Московской славяно-греко-латинской академии»²⁷ ректор Московської духовної академії (1878 – 1886), відомий російський церковно-історичний письмен-

²³ Дзюба О. М. Українська духовна еліта в Росії XVIII ст.: служіння і служба (на матеріалах епістолярної спадщини) // Український історичний журнал. – К. : Інститут історії України НАН України, 2012. – № 6. – С. 57 – 73.

²⁴ Шевельов Ю. В. Москва: Маросейка // Хроніка-2000. – Вип. 1. – К., 1995. – С. 167

²⁵ Яковенко Н. М. Символ «богохранимого града» у Київській пропаганді 1620 – 1640-х років // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т. IV. – С. 73.

²⁶ Шевельов Ю. В. Москва: Маросейка // Хроніка-2000. – К., 1995. – Вип. 1. – С. 169.

²⁷ Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – 436 с.

ник і дослідник, професор протоієрей Сергій Смірнов (1818 – 1889) констатував, що з 1704 р. і до часів митрополита Платона (Левшина) (1775 – 1811) «Академія здебільшого мала наставників з Києва, які в навчанні дотримувались київського навчального процесу, і ввели в життя академії порядки, які здавна були заведені в Києві, одним словом, вказали їй свій дух, свою спрямованість»²⁸.

Кандидат філософських наук П. В. Голобуцький підтверджує вище сказане наводячи в одній із своїх статей цитату відомого російського історика С. Ф. Платонова, який писав: «Так остаточно закріпилась у московському житті духовна освіта, перенесена з України»²⁹.

Російський літературознавець професор П. О. Безсонов зазначає: «Кожний знає як українські та білоруські впливи були багаті й сильні для Великої Росії й особливо Москви. Пришельці зайняли тут найбільш вигідні та впливові становища, від ієрархів до управлінців духовних консисторій, ними влаштованих, від вихователів царської родини до настоятелів монастирських, до ректорів, префектів і вчителів, ними ж спроектованих шкіл, до кабінетних і друкарських учених, діловодів, приказних дяків і секретарів... і т. д. і т. д.»³⁰.

Український церковний діяч, уродженець Гетьманщини, який з 1718 р. був префектом, а з 1720 р. – ректором Московської слов'яно-греко-латинської академії, єпископ Смоленський і Дорогобузький Гедеон Вишневський (1728 – 1761) в одному з своїх листів до Київського митрополита Рафаїла Заборовського (1731 – 1747) писав: «Рясніла завжди людьми вченими Академія Київська і від неї, як від тих самих преславних Афін, вся Росія джерело мудрості черпала»³¹. Єпископ Гедеон все своє життя присвятив просвіті і навчанню там, де освіти майже не було – Росії. Він став засновником Смоленської духовної семінарії, відкрив словено-російські школи в декількох містах своєї єпархії – Дорогобужі, Рильську, Білому та Вязьмі і всюди і завжди спирався на досягнення Києво-Могилянської академії, підтримуючи її добру славу³².

²⁸ Там само. – С. 81.

²⁹ Голобуцький П. В. Києво-Могилянська Академія. До 380-річчя заснування // Людина і світ. – 1996. – № 1 – 2. – С. 13.

³⁰ Безсонов П. А. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М. : Тип. Бахметева, 1871. – С. 6; Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань : Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – С. 3.

³¹ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1796 – 1869) / сост. Ф. И. Титов – Т. 1. – № 10. – С. 39, 311 – 312, 325; Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К. : Абрис, 1994. – С. 162.

³² Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К. : Абрис, 1994. – С. 160.

Однофамілець єпископа Гедеона Вишневського випускник Київської духовної академії (1895), російський церковний історик, викладач Смоленської духовної семінарії, кандидат богослів'я Дмитро Кузьмич Вишневський у своїй магістерській роботі «Киевская академия в первой половине XVIII столетия» зазначає: «Коли у нас тільки починали засновувати навчальні заклади, вона (Киево-Могилянська Академія – авт.) мала універсально-освітнє значення для всієї Росії, даючи їй в особі своїх вихованців найбільших просвітителів. Багато її вихованців в першій половині XVIII ст. засновували в різних куточках Росії училища, давали їм такий же порядок і передавали їм той же православно-церковний дух, який вони виносили зі своєї alma mater. І можна сказати – продовжує Д. К. Вишневський – майже всі училища в Росії того часу зобов'язані або своїм виникненням, або своїм зростанням, або своїм внутрішнім порядком Київській Академії»³³.

Таким чином впродовж XVIII ст. багато Києво-Могилянських випускників покидали українські землі і приїздили до Москви піднімати місцевий освітньо-культурний рівень. Використання Росією розумових сил поступово виснажувало освічений стан України. З кожним десятиліттям Україна все більше ставала залежною від імперії і набувала рис колоніальної держави. Для тої частини освіченого духовенства з України, котре чемно виконувало різні доручення московського царя (імператора), котрі працювали виключно на благо російського народу і Церкви, а також вели вигідну для влади лінію – їх життя було спокійним і безпечним.

Але ті вихованці київських шкіл, відірвані від України, які в своєму серці ніколи не асоціювали себе з іншою національністю, не загубивши у бурхливих хвилях моря московської неграмотності менталітет і проукраїнську позицію, як правило, поневірялися в Холмогорах, Іркутську, Тобольську, Астрахані, Володимирі, Смоленську, Рязані, Казані, Воронежі, Новгороді, Суздалі, Пскові, Устюзі, Костромі, та інших містах Російської імперії. Але, будучи засланими на чужину, українські науковці та грамотне духовенство навіть в найскладніших умовах не переставали навчати і навчатися.

Багато з тих, хто залишився в Україні, продовжували працювати в Академії, колегіях, училищах і все частіше і частіше

³³ Вишневский Д. К. Киевская академия в первой половине XVIII в. Новые данные, относящиеся к истории этой академии за указанное время. – К.: Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38-й, 1908. – С. 328; Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.: Абрис, 1994. – С. 162.

відчували на собі тиск імперської політики. Українська свідомість прагнула зберегти високий освітній рівень своєї держави, бути незалежними і вільними. Однак російський уряд повільно, але безупинно знищував будь які спроби і навіть думки про незалежність. Києво-Могилянська академія, яка два століття готувала церковних, політичних, громадських, освітніх, військових діячів – джерело, яке два століття живало українську національну свідомість, 14 серпня 1817 р. за наказом Синоду Російської Православної Церкви була зачинена. Постійний відтік з України до Російської імперії таких потрібних освічених людей спустошив одну і збагатив іншу державу.

1. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1796 – 1869) / сост. Ф. И. Титов. – Т. 1 (1796 – 1803). – К., 1910.
2. Безсонов П. А. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М. : Тип. Бахметева, 1871. – 276 с.
3. Вишне夫斯基 Д. К. Киевская академия в первой половине XVIII в. Новые данные, относящиеся к истории этой академии за указанное время. – К. : Тип. И. И. Горбунова, Крещ., д. Дегтерева, № 38-й, 1908. – 371 с.
4. Голобуцький П. В. Києво-Могилянська Академія. До 380-річчя заснування // *Людина і світ*. – 1996. – № 1 – 2. – С. 10 – 14.
5. Дзюба О. М. Теофан Прокопович в епістолярній спадщині // *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*. – К. : Інститут історії України НАН України, 2007. – Вип. 7. – С. 317 – 342.
6. Дзюба О. М. Українська духовна еліта в Росії XVIII ст.: служіння і служба (на матеріалах епістолярної спадщини) // *Український історичний журнал*. – К. : Інститут історії України НАН України, 2012. – № 6. – С. 57 – 73.
7. Каганов И. Я. Полетика Г. А. и его книжные интересы. Из истории книжной культуры XVIII в. // *Роль и значение литературы*. – М; Л., 1966. – С. 138 – 144.
8. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – СПб., 1874. – Выпуск второй: XV – XVI столетия. Первый отдел: Господство дома св. Владимира. – 519 с.
9. Кравченко В. Український Севастопіль. – Севастополь : Бібліотека часопису «Дзвін Севастополя», 2001. – Кн. 1. – 156 с.
10. Круминг А. А. Святой Димитрий Ростовский и его переписка с Феологом Чудовским, справщиком Печатного двора // *Филевские чтения. Вып монахом. IX: Святой Димитрий, митрополит Ростовский: Исследования и материалы*. – М., 1994. – С. 5 – 52.
11. Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К. : Абрис, 1994. – 288 с. : іл.
12. Петров Н. И. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. – Т. 5: Царствование Екатерины II (1762 – 1795 гг.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783 – 1795 гг.) / Со введ. и прим. Н. И. Петрова. – К. : Тип. И. И. Чоколова, 1908. – 637 с.
13. Попович М. В. Нарис історії культури України. – К. : АРТЕК, 1998. – 728 с.
14. Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – 436 с.
15. Субтельний О. М. Україна: Історія / пер. з англ. Ю. Шевчук. – Київ : Либідь, 1993. – 720 с.

VII Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

16. Ульяновська С. В. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська. – К. : Либідь, 1993. – 592 с.
17. Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского (вопросы источниковедения и текстологии) // Труды Отдела древнерусской литературы. – СПб. : «Дмитрий Буланин», 2003. – Т. 54 – С. 535 – 564.
18. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань : Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 877 + 64 с.
19. Чижевський Д. І. Історія української літератури: від початків до доби реалізму. – Нью-Йорк : Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. – 511 с.
20. Шевельов Ю. В. Москва: Марсейка // Хроніка-2000. – К., 1995. – Вип. 1. – С. 167 – 184.
21. Яковенко Н. М. Символ «богохранимого града» у Київській пропаганді 1620 – 1640-х років // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т. IV. – С. 71 – 75.

Інтернет ресурси

22. Валько Кравченко. Абетка для «старшого брата» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrlife.org/main/valiko/dictio.htm>
23. Виступ Преосвященного Епіфанія, Ректора КПБА на парламентських слуханнях «Українці в світі» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://krba.edu.ua/statti/214-vr.html>



Дмитро ГОРДІЄНКО

ПРОБЛЕМА ДАТУВАННЯ ЗАСНУВАННЯ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ В ДОСЛІДЖЕННІ АНДРІЯ ЛІНЧЕВСЬКОГО

Стаття розкриває одну з невідомих сторінок життя Андрія Лінчевського – сюжет з його неопублікованої праці, присвяченої Софії Київській. Безпосередньо аналізується сюжет, в якому автор намагається з'ясувати дискусійне питання про час заснування Софії Київської. Дослідження проводиться на основі писемних джерел. Розкрито логіку аргументів автора на обґрунтування дати 1037 рік.

Ключові слова: Андрій Лінчевський, Софія Київська, заснування собору.

—
Dmytro HORDIENKO

THE ISSUE OF DATING THE FOUNDING OF ST. SOPHIA IN KYIV IN THE STUDY OF ANDREW LINCHEVSKY

The article reveals one of the unknown pages of Andrew Linchevskiy's life – the story of his unpublished papers on St. Sophia in Kyiv. There is analyzed a plot in which the author tries to find out the discussion question about the time of the foundation of St. Sophia in Kyiv. The research is conducted on the basis of written sources. The logic of the

Дискусія про час заснування Софії Київської продовжується вже понад 200 років. В основу досліджень науковці клали передусім писемні джерела – повідомлення літописів, відтак дискусія і зводилась до того, якій з літописних дат – 1017 р. Новгородського першого літопису та низки пізніших літописів (Никонівського [10, с. 75], Тверського [20, ст. 136], Львовського [20, ст. 136]) чи 1037 р. “Повісті временних літ” віддати перевагу [див.: 3, с. 10; 16, с. 5; 17, с. 18]. Інколи залучались повідомлення Тітмара Мерзебурзького, який згадує під 1018 р. “sancte monasterio Sofhiae” [26, р. 257]. І лише дослідження Н. Нікітенко [14; 15 та ін.], В. Корнієнка [7 та ін.] та низки інших дослідників суттєвого розширили коло джерел, що дало змогу кар-

arguments of the author to justify the date of 1037 is revealed there.

Key words: *Andrew Linchevskiy, St. Sophia in Kyiv, the founding of the cathedral.*

динально по-новому дослідити питання часу заснування собору.

Поява цілого корпусу джерел (графіті) з історії Софії

Київської, повернення в історію імені дійсного засновника собору – князя Володимира Святого викликало досить різку реакцію з боку низки науковців, т. зв. adeptів “руського міра”, про що свідчить і їх пряма апеляція до “іноземних колег”, а саме санкт-петербурзьких “учених” з Ермітажу [2, с. 4–5]. Для цієї групи учених єдиними джерелами щодо дослідження українського середньовіччя (в їх термінах “давньої Русі”, питання, де ж новітня Русь?) є літописи, які ніби то “не лишають місця й для найменших сумнівів у тому, що будівничим Софії Київської, як і усього нового міста, був Ярослав Мудрий” [24, с. 7]. Подібно, на думку М. Котляра, критикувати літописні повідомлення може лише “дилетант”. На думку цього ученого, єдиною пам’яткою нашої історії є “Повість временних літ” [8, с. 10]. При цьому жодних аргументів на підтвердження таких категоричних висновків не наводиться. Єдиний, хто спробував підтвердити дані літописів, є “відомий літописознавець” пан Толочко-молодший, який, проте, як і його колеги, не наводить жодних аргументів [23, с. 11]. На подібній методиці – не наводити аргументів – базує і сої висновки Г. Івакін, який проголошує, що “ми не обстоюємо 1037 р. чи 1017 р. Адже є прихильники обох датувань” [6, с. 70]. Така роздвоєність загалом притаманна групам старшого й молодшого Толочків – стверджувати протилежні позиції як істинні залежно від ситуації правоти.

Опоненти ж навпаки, зовсім не сприймають літописні повідомлення як правдиві:

“Літописні датування різняться між собою двадцятьма роками, бо не фіксують історичного факту, а відбивають намагання приурочити створення Софії до правління саме цього князя [Ярослава I – Д. Г.]. Ярослав посів київський стіл не за заповітом батька, а у результаті гострої міжусобної боротьби з іншими нащадками Володимира. Для Ярослава важливо було заявити про себе як про легітимного правителя, найбільш гідного спадкоємця Володимира Хрестителя. Тому найважливішим діянням Ярослава представлено будівництво ним Софії – головної святині Русі. Ось чому літописні дати заснування Софії «прив’язані» до головних віх княжіння Ярослава в Києві: поява тут наприкінці 1016 р. з Новгороду і перетворення в 1036 р. на

самодержця Русі після смерті брата Мстислава Чернігівського і ув'язнення другого брата – Судислава Псковського. Отже, суперечливі літописні звістки про час заснування Софії є недостовірними” [3, с. 10]. Те, що літописи тенденційні і виникли значно пізніше, є цілком очевидним. Однак, ніде з тексту літописів не впливає, що спорудження Софії є головною заслугою Ярослава. У Новгородському першому літописі ця подія взагалі записана “між іншим”.

Однак попри всю дискусійність, упередженість, заангажованість тощо літописів, вони залишаються базовими джерелами з історії українського середньовіччя. Виходячи з цього, особливий інтерес являють праці, в яких зроблено спробу джерелознавчої критики наративних джерел (літописів) щодо дати заснування Софії Київської. Одним з таких досліджень є кандидатська робота випускника Київської духовної академії Андрія Лінчевського “Св. София Киевская (XI–XX вв.). Историко-археологическое исследование” (К., 1914). Інтерес до праці посилюється ще й тим, що вона не була опублікована і не є відомою широкому загалу і, як наслідок, не інтегрована в софієзнавство. Рукопис монографії на сьогодні зберігається в Державній науковій архітектурно-будівельній бібліотеці імені В. Г. Заболотного.

Праця охоплює увесь період історії Софії Київської – від початку XI – до початку XX ст. Найцікавішим і найзмістовнішим є виклад історії собору з XIX ст. Проте, деякі помічення й підходи автора щодо першого – середньовічного періоду також зберігають евристичний потенціал для сучасної української гуманітаристики. Так, поруч з основним завданням дослідження: установлення “з одного боку, фактів та обставин, за яких відбулась та чи та зміна давнього вигляду Софійського храму, а з другого – визначення, наскільки і якою мірою численні ушкодження, виправлення та ремонти храмової споруди відхилили його від первісної архітектурної форми” [11, с. II], дослідник уже у вступі декларує висновок, що “при визначенні часу заснування храму Св. Софії, зважаючи на суперечності літописів з цього питання, виявилась можливість доказати помилковість запису року заснування Київської Софії пізнішими літописними списками як історією княжіння Ярослава, так і церковно-політичними умовами та обставинами руського життя, що передували запровадженню на Русі митрополії та храму Св. Софії” [11, с. V].

Власне з питання часу побудови Софії Київської цілком природно й розпочинається дослідження А. Лінчевського. Це перша частина розділу Першого “Час заснування Св. Софії. Зовніш-

ній вигляд і внутрішній устрій храму. Прикраси". Дослідження порушеного питання А. Лінчевський проводить на аналізі традиційних писемних джерел: "Повісті временних літ", Першого Новгородського літопису та Хроніки Тітмара Мерзебурзького. Залучає й повідомлення "храмового літопису Св. Софії". При цьому Новгородський літопис дослідник називає "давнім", а "Повість временних літ" – "пізнім списком" [11, с. 1]. Звертає автор увагу і на дворазову згадку Новгородського літопису про спорудження Софії Київської, відмітивши, що під 1017 р. вжито термін "заложити", а під 1037 р. – "свершена". Хоча насправді в обох випадках вжито "заложити": 1017 р.: "И заложена бысть святая София Киевъ" і 1037 р.: "Заложити Ярославъ город Киевъ, и церковь святыя София" [18, с. 15, 16]. Відсутність "двократного заснування" у "пізніших списках" є достатньою підставою А. Лінчевському для висновку про те, що вже для укладачів цих пізніших списків була очевидною помилка давнього літописця.

Коротко подавши наявну історіографію, позиції адептів закладення Софії Київської в 1017 р. та 1037 р., власне дослідження питання автор проводить намагаючись реконструювати контекст подій і визначаючи, чи міг бути закладений собор у 1017 р. Основний сумнів дослідника зводиться до того, що "про існування в Києві Софійського храму після 1017 р. немає згадок у жодному літописі; хоча, безсумнівно, літописці не оминули б мовчанкою факту, напр., освячення храму, особливо коли останній призначався для катедри київських єпископів, чи митрополитів" [11, с. 5–6].

На цей період припадає лише повідомлення про "монастир" Св. Софії Тітмара Мерзебурзького, до київських повідомлень якого А. Лінчевський, слідом за М. Закревським [4, с. 761], ставиться досить скептично, що різко суперечить висновкам сучасних досліджень [3, с. 10]. Дослідник розвиває думку М. Закревського, що іменем "Св. Софії" хроніст називає Десятинну церкву. Позаяк ця церква була катедральною, отже – "центром релігійно-політичного життя руського народу", саме в ній, на думку А. Лінчевського, і відбувались урочисті прийоми та церемонії. "Тому, коли Дітмар говорить про урочисту зустріч Болеслава «в монастирі Св. Софії», то знову ж таки має на увазі ту саму Десятинну церкву, яка, ймовірно, називалась тоді ще й Софійською" [11, с. 7].

Тут варто відмітити, що повідомлення Тітмара Мерзебурзького про Св. Софію в Києві до А. Лінчевського були предметом вивчення митрополита Євгена (Болховітінова) [1, с. 42–43], М. Мак-

симовича [13, с. 97–100], П. Лебединцева [9, с. 54–55] та низки інших дослідників. При цьому попередники зійшлися на тому, що Тітмар повідомляє про “нову” дерев’яну Св. Софію, збудовану на місці нібито згорілої у “попередньому році” першої дерев’яної Св. Софії, збудованої ще нібито княгинею Ольгою.

Як бачимо, А. Лінчевський пропонує кардинально інше вирішення повідомлення про “монастир Св. Софії” і взагалі пропонує його вилучити з джерел щодо Софії Київської, а віднести до Десятинної церкви. Враховуючи, що Десятинну церкву Тітмар згадує окремо називаючи її при цьому церквою св. мученика Климента, дослідник змушений вирішувати і це питання – проблему такого змішання і подвійної назви одного і того самого храму:

“Якщо назва Десятинної церкви церквою св. Климента мала підставу у факті перебування тут голови цього мученика, чи придільного храму на його честь, то назва «Софійського» могла бути загальним іменем, перенесеним на Десятинну церкву після знищення пожежею 1017 р. дерев’яної церкви Св. Софії, що розташовувалось поруч неї. Ця обставина дала привід змішувати ці церкви і не лише таким літописцям, як Дітмар.

Державне значення Десятинної церкви сприяло закріпленню за нею імені Св. Софії ще й тому, що вона була на перших порах церковно-політичного життя давньої Русі тим, чим була Софія Константинопольська для Візантії. З побудовою Ярославом «монументальної» Софії, митрополії руської, мало-помалу припинилась народна звичка називати Софією ту церкву, яка насправді не була посвячена цьому імені” [11, с. 7–8].

Відтак А. Лінчевський приходиться до категоричного висновку, що повідомлення Тітмара “не говорять про існування в Києві після 1017 р. храму в ім’я Св. Софії” [11, с. 8]. Висновок категоричний і, з точки зору джерелознавства, неприпустимий.

Коротко і повністю за П. Лебединцевим зупиняється А. Лінчевський на повідомленні, як він пише, “храмового літопису Св. Софії” – напису над північною підкупольною аркою собору: “Изволеніємъ Божіимъ нача здатися сей Премудрости Божіей храмъ въ лѣто 1011 благочестивымъ княземъ и самодержцемъ всеи Россіи Ярославомъ Георгіємъ Владимировичемъ. Совершился же въ лѣто 1038” – теж досить дискутований у сучасній українській історіографії напис [3, с. 17; 16, с. 12–15; 22; 23, с. 14–15 та ін.]. Дослідник пристає до думки, що “помилка” з 1011 р. виникла під час реставрації 1853 р., до якої там нібито був зазначений 1037 р. [11, с. 35], при цьому якісь власні аргументи не наводить.

Відтак, дослідник звертається до літописних повідомлень. При цьому порушує методику джерелознавчого аналізу і змішує всіх авторів літописів у поняття “літописці”, наприклад: “літописці переважно широко розповідають про всі видатні події в житті Ярослава” [11, с. 8]. Тому у А. Лінчевського й викликає подив, чому Новгородський літопис детально оповідає про власне новгородські події, безпосередньо про спорудження Софії Новгородської [див.: 18, с. 16] і водночас мовчить про подібні події київські. Це є підставою для висновку, що “мовчання літописців про храм св. Софії Київської дорівнює у цьому випадку їх ствердженню, що після 1017 р. і до заснування Ярославом кам'яної Софії в 1037 р. в Києві не було храму на честь св. Софії; якщо ж не було храму, то не було і його «заложення» в 1017 р.” [11, с. 9]. Природно, що в центрі уваги новгородського літописця був Новгород, а не Київ. Тому й новгородські події в ньому подані детальніше, ніж київські чи, скажімо, чернігівські. Прикметно, що й сам А. Лінчевський далі, покликаючись на О. Шахматова [25, с. 582], говорить про те, що новгородський літописець значно скорочував “київський оригінал”, адже його завданням було якнайповніше висвітлити історію Новгородської землі [11, с. 10].

Однак, заперечивши таким чином “заложення” св. Софії Київської в 1017 р., А. Лінчевський все ж таки змушений був пояснити цей запис у Новгородському першому літописі. На думку дослідника, відповідь є простою і криється вона у звичайній кон'єктурі: “замість «заложена» під 1017 р. Новгородського літопису потрібно читати «зажена»” [11, с. 9]. На перший погляд така кон'єктура виглядає цілком ймовірною. Як доказ, А. Лінчевський наводить повідомлення Тітмара про пожежу в “монастирі” св. Софії [26, р. 257] та повідомлення “Повісті временних літ” про пожежу в Києві 1017 р. [5, ст. 130; 11, с. 9]. При цьому автор вступає у суперечність. Так, він стверджує, що новгородський літописець не знав про існування в Києві храму св. Софії до 1037 р., у той же час був змушений співставити повідомлення, очевидно, “Повісті временних літ” з повідомленням про пожежу в Києві 1017 р.: “Ось чому до цього, себто 1017 р. літописець новгородський відніс її закладення, і виправивши «зажена» на «за-до-жена» і, пропустивши повз увагу зробити відповідну поправку під 1037 р., де також за давнім київським зводом значилось заложення Київської Софії”. Тут же додає, що це упущення “помітили пізніші літописці і під 1037 р. почали говорити про завершення, себто закінчення Софійського храму у відповідності з «заложенням» його в 1017 р.” [11, с. 11].

Відтак, як у випадку з Тітмаром, щодо повідомлень Новгородського першого літопису А. Лінчевський приходить до категоричного висновку:

“Отже, запис давнього новгородського літописного зводу під 1017 р., де мовиться про закладення Київської Софії, потрібно визнати зіпсутим і помилковим. Тому не про закладення Ярославом нинішньої Софії і не про закладення, замість згорілого, другого дерев'яного храму в ім'я Св. Софії, як думали деякі дослідники та описувачі Києва і його святинь, говорить новгородський літописець, але у згоді з іншими літописами оповідає про пожежу київських церков, яких у 1017 р. загинуло, за Дітмаром, до 400, а за патріаршим списком – до 700” [11, с. 13].

При цьому Тітмар не говорить про загибель 400 київських церков, а лише зазначає, що в Києві на 1018 р. загалом було 400 церков [26, р. 258]. Повідомлення ж Никонівського літопису є пізніми, як і сам твір є не стільки історичним, як пропагандивним, покликаним обґрунтувати політичні інспірації Москви на “руську спадщину”.

Під 1016–1018 рр. у “Повісті временних літ” записано низку подій [5, ст. 129–131], які нібито й складають контекст повідомлення, точніше його відсутності про Софію Київську. Цей контекст бере до уваги й А. Лінчевський, точніше вибудовує його за М. Приселковим [19], і припускає, що “радіше можна допустити пожежу церкви і міста у военний час, а не закладення і побудову їх” [11, с. 14]. Відтак, в умовах боротьби за київський престол, загостреної польським втручанням, “Ярослав не міг приступити в цей бурхливий час ні до закладення, ні до побудови Софійського храму” [11, с. 15].

Іншим контекстним аргументом для А. Лінчевського є повідомлення “Повісті временних літ” під 1036 р. про перемогу над печенігами на полі “внѣ града”, “идѣже естъ нынѣ святая Софѣя” [5, ст. 138]. Буквально сприймаючи повідомлення “Повісті временних літ”, що загалом було характерним для історіографії кінця ХІХ – початку ХХ ст., дослідник відносить побудову “града Ярослава”, а, отже, й включення зазначеного “поля” в межі міста до 1037 р. Тому, якщо й можна припустити, на думку А. Лінчевського, дійсне закладення собору до 1017 р., то воно могло відбутись лише в межах старого міста, так званого “града Володимира”, а отже до сучасного Софійського собору це повідомлення не має жодного відношення. Відтак, підсумовує А. Лінчевський, “роком заснування нинішньої Київської Софії потрібно визнати 1037”.

У концепції А. Лінчевського заснування собору і заснування Київської митрополії взаємопов'язані і невід'ємні одна від одної акції. Слідом за М. Приселковим [19, с. 33–34 та ін.], дослідник стверджує, що до 1036–37 рр. митрополії в Києві не було. Відтак, “встановлення «митрополії руської» літописець пов'язує з заснуванням храму, призначеного для катедри руських митрополитів” [11, с. 17], що нібито посилюється й повідомленням про перемогу над печенігами Ярослава I на “полѣ вне града”, де згодом була збудована Софія Київська. Свою позицію А. Лінчевський підкріплює відсутністю відповідного літописного зазначення (“митрополія”) щодо Десятинної церкви, попри те, що, на думку дослідника, саме такою – митрополичою мала бути Десятинна церква за задумом її творця – князя Володимира [11, с. 17]. Звідки відомі задуми Володимира А. Лінчевському – невідомо. Як дослідник потрапляє і в іншу суперечність, зазначаючи, що літописець писав про Десятинну церкву тоді, “коли йому відома була минула історія Десятинного храму” [11, с. 17]. Так само ретроспективно він писав і про Софійський собор у часи правнука Ярослава Мстислава. І є великий сумнів, що він знав якісь задуми князів-попередників. Літописець, навіть пишучи про минуле, говорив про Софію Київську з позицій свого часу. На початок XII ст. Софія Київська була катедрою київських митрополитів і як така вона фігурувала у свідомості, а очевидно і усному мовленні, як “митрополія”. Однак, це жодним чином не вказує на час запровадження в Києві митрополії, катедральним храмом якої до побудови Софії Київської цілком ймовірно й була Десятинна церква. За цією логікою, до побудови Софії Константинопольської 537 р. не було й Константинопольського патріархату, що доказати значно складніше.

Проте можна цілком погодитись з А. Лінчевським у тому, що одразу по захопленні Києва Ярослав не міг розпочати будівництво такого величного і великого храму [11, с. 20]. Проте знадобилось ще додаткових двадцять років, потрібно було перемогти печенігів під стінами Києва у 1036 р., щоб Ярослав почав будівництво Софії Київської, яка стала не пам'ятником християнської України, а пам'ятником “його блискучої перемоги над печенігами” [11, с. 23]. “Отже, – підсумовує А. Лінчевський, – храм Св. Софії – це пам'ятник перемозі Ярослава і миру та спокою, що настали на Русі; це монумент, що знаменує собою межу між постійною, що тяглася роки боротьбою, і спокійним княжінням Ярослава, коли, врешті, цей «мудрий» князь міг віддати і присвятити всі свої сили і політичний такт

внутрішній розбудові не лише свого князівства, але й Церкви руської; храм Софії – це монумент змужніння руської Церкви, що вийшла з-під опіки матері – Церкви Охридської і що нині мала свого предстоятеля і керівника в особі митрополита Київського” [11, с. 25–26].

З закладенням собору тісно пов’язано питання завершення будівництва. Для вирішення цього питання А. Лінчевський вдається до історичної хронології. Знаючи час освячення Софії Київської – 4 листопада, дослідник логічним методом намагається встановити рік, у який цей день припадав на неділю і який би був прийнятним як дата завершення будівництва і освячення собору. А. Лінчевський одразу відкидає 1039 р., адже за два роки, на його думку, не можна було збудувати такий грандіозний собор. 4 листопада припадало на неділю ще в 1044, 1051, 1061 та 1067 рр. Для вирішення питання дослідник вдається до порівняльного методу і залучає хронологічні аналогії з Десятинною церквою (будувалась 7 років), Софією Новгородською (7 років), Успенським собором Києво-Печерського монастиря (16 років) і Михайлівською церквою Видубицького монастиря (близько 18 років) і таким чином вираховує середній час побудови в 10–12 років, та приходиться до висновку, що побудова Софії Київської “закінчена не раніше 1046 і не пізніше 1049 р.” [11, с. 31]. Однак у жоден рік з цього проміжку 4 листопада не припадало на неділю. А. Лінчевський далі залучає повідомлення місяцеслова при Мстиславовій Євангелії, де окрім дати освячення вказано і виконавця його – митрополита Єфрема [21, с. 12]. Хронологія київських митрополитів для першої половини XI ст. залишається дискусійною, як і взагалі їх імена мало відомими, а то й не відомими. Знаючи, що 1051 р. Ярослав поставив митрополитом Іларіона, А. Лінчевський припускає, що він правив не довго і вже в тому самому 1051 р. його замінив митрополит Єфрем, кандидатура якого задовольняла як Київ, так і Константинополь.

Таким чином, “можливо, що перемовини [з Константинополем – Д. Г.] завершені були в 1051 р., так що новий митрополит міг вступити в управління руською церквою в кінці 1051 р. і здійснити в цьому році освячення храму Св. Софії 4 листопада. До цього року могло вже все бути завершеним, позаяк Ярослав прагнув, щоб цей знаменний акт був звершений митрополитом Іларіоном; коли бажання Ярослава не вдалось, то з появою в Києві митрополита Єфрема відкладати освячення давно готового для цього Софійського храму не було потреби” [11, с. 34]. Висно-

вок суто ретроспективний. Навряд чи міг Ярослав у 1037 р. знати, що він завершить собор саме тоді, коли для його освячення поставить власного, місцевого з українців митрополита.

Відтак, А. Лінчевський приходить до чіткого висновку: “храм Київської Софії заснований великим князем Ярославом I Володимировичем у 1037 р.; закінчений побудовою в період з 1046–9 р. і освячений митрополитом Єфремом 4 листопада 1051 року” [11, с. 34–35].

Таким чином, праця А. Лінчевського, що мала “нещастя” бути закінченою напередодні Першої світової війни і розділила долю багатьох досліджень того часу – не була опублікованою, показує основні концепти дискусії щодо часу спорудження Софії Київської, наявні в тогочасній історіографії. Звісно, дослідження певним чином спрямовано на обґрунтування дати “Повісті временних літ” – саме давньоукраїнського літопису як місцевого, київського. Тому з такою послідовністю А. Лінчевський і відстоює 1037 р. як дату заснування Софії Київської, яка згодом стане “хрестоматійною” [16, с. 18] і лише наприкінці ХХ ст. обґрунтовано буде піддана сумніву в дослідженнях Н. Нікітенко. З іншого боку, як випускний твір, дослідження А. Лінчевського демонструє й рівень підготовки випускників у Київській духовній академії початку ХХ ст. і, варто зазначити, зберігає свій евристичний потенціал і на сьогодні.

Проте, й на сьогодні немає жодної написаної біографії священника Андрія Лінчевського. По Револуції і окупації України російськими більшовиками він був ієрархом РПЦ, єпископом Черкаським і Чигиринським (з 1923 р.), архієпископом Вінницьким (1932–1933 рр.) та архієпископом Волинським і Житомирським (з 1934 р.). Невідомі і якісь його наукові праці за той час. А 27 листопада 1937 р. владика був розстріляний НКВС, так російський окупант перервав життя неординарного постаті в історії України. Таким чином, ця стаття є й маленьким штрихом до творчої біографії Андрія Лінчевського та історії Київської духовної академії початку ХХ ст.

-
1. Болховитинов Евгений. Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии // Болховитинов Евгений, митрополит. *Вибрані праці з історії Києва / Упор., вст. ст. та додатки Тетяни Ананьєвої.* – К.: Либідь, 1995. – С. 36–270.
 2. Від упорядників // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань / Матеріали Круглого столу. – К., 2010. – С. 4–6.
 3. Датування Софії Київської у світлі новітніх фактичних даних: наукова концепція // Час заснування Софії Київської / Пристрасті довкола мілленіума. – К.: Горобець, 2010. – С. 10–17.

4. *Закревский Н.* Описание Киева. – Москва, 1868. – Т. II.
5. *Ипатьевская летопись* (Полное собрание русских летописей. Том второй). – Москва: Языки русской культуры, 1998.
6. *Івакін Г. Ю.* З приводу нового датування Софійського собору // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань / Матеріали Круглого столу. – К., 2010. – С. 70–75.
7. *Корнієнко В. В.* Графіті Софії Київської XI – початку XVIII ст.: інформаційний потенціал джерела. – К.: Слово, 2014.
8. *Котляр М. Ф.* “Софійські архімеди” // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань / Матеріали Круглого столу. – К., 2010. – С. 9–10.
9. *Лебединцев П. Г.* О святой Софии Киевской // Труды III Археологического съезда в Киеве 1874 г. – К., 1878. – Т. 1.
10. *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / С прил. Извлечений из монографии Б. М. Клосса “Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков”* (Полное собрание русских летописей. Том IX). – Москва: Языки русской культуры, 2000.
11. *Линчевский Андрей, свящ.* Св. София Киевская (XI–XX вв.). Историко-археологическое исследование. – К., 1914 (рукопис).
12. *Львовская летопись. Ч. 1* (Полное собрание русских летописей. Том XX). – Санкт-Петербург, 1910.
13. *Максимович М. А.* О времени основания Киево-Софийского собора // Максимович М. О. Киевъ явился градомъ великимъ...: Вибрані українознавчі твори / Упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису В. О. Замлинський; Приміт. І. Л. Бутича. Передне слово В. В. Скопенка. – К.: Либідь, 1994. – С. 94–100.
14. *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. – К.: Издательский дом “Слово”, 2004.
15. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К.: Мошак М. І., 2012.
16. *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В., Рясная Т. Н.* Новая датировка Софии Киевской: конструктивная критика или профанация концепции? / Отв. за вып. Д. С. Гордиенко. – К., 2012.
17. *Нікітенко Н.* Софії Київській – 1000 років і це не “вчена фікція”, а історична реальність // Час заснування Софії Київської / Пристрасті довкола мілленіума. – К.: Горобець, 2010. – С. 18–38.
18. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов* (Полное собрание русских летописей. Том III). – Москва: Языки русской культуры, 2000.
19. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. – Санкт-Петербург, 1913.
20. *Рогожский летописец. Тверский сборник.* (Полное собрание русских летописей. Том XV). – Москва: Языки русской культуры, 2000.
21. *Сергий, архиепископ.* Полный месяцеслов Востока. – Владимир, 1901. – Т. 1.
22. *Толочко О. П.* Так званий “Напис Петра Могили” у Софії Київській та дата заснування собору // Український історичний журнал. – 2010. – № 5. – С. 4–25.
23. *Толочко О. П.* Код Нікітенко з маятником // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань / Матеріали Круглого столу. – К., 2010. – С. 10–16.
24. *Толочко П. П.* Тисячоліття Софії Київської: реальність чи фікція? // Заснування Софійського собору в Києві: проблеми нових датувань / Матеріали Круглого столу. – К., 2010. – С. 7–9.
25. *Шахматов А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – Санкт-Петербург, 1908.
26. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon / Post edit. Ioh. M. Lappenbergii, rec. F. Kurze.* – Hannoverae, 1889.

Протоієрей Роман ДІДОРА,
протодиякон Василь ДІДОРА

**СВЯТИТЕЛЬ ІНОКЕНТІЙ (БОРИСОВ) –
РЕКТОР КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
(1830 – 1839 РР.)**

У статті досліджується діяльність святителя Інокентія (Борисова) на посаді ректора Київської Духовної Академії. Коротко розкривається питання реформування ним системи тогочасної духовної освіти. Особливу увагу приділено розгляду його біографії (життя).

Ключові слова: святитель, отець, ректор, Київська Духовна Академія, обитель, духовна школа.

—
*Archpriest Roman DIDORA,
protodeacon Vasyl DIDORA*

**CELEBRATOR INNOKENTY
(BORYSOV) – A RECTOR OF
THE KYIV THEOLOGICAL
ACADEMY (1830–1839)**

The activities of celebrator Innokenty (Borysov) as rector of the Kyiv Theological Academy are investigated in the article. There is briefly revealed the issue of reforming the system of theological education of that time. Particular attention is paid to considering his biography (the life).

Keywords: celebrator, priest, rector, Kyiv Theological Academy, monastery, theological school

літератури доцільним є дослідження діяльності святителя Інокентія саме як ректора КДА, як (у деякій мірі) реформатора тогочасної духовної освіти і як видатного богослова та гомілета.

Аналіз досліджень та публікацій. Дослідженням постаті видатного діяча Української Православної Церкви святителя Інокентія (Борисова) займалось чимало видатних науковців.

Постать Інокентія (Борисова) викликала значний резонанс в історичній літературі II половини XIX – початку XX ст. Фор-

Актуальність і постановка проблеми. Без сумніву про святителя Інокентія (Борисова), його життє, діяльність на єпархиях, зокрема на Херсонсько-Таврійській кафедрі написано багато. Він відомий усьому православному світу як визначний архієрей та красномовний проповідник. Однак, його ім'я по-особливому цінне для Київської православної богословської академії, як спадкоємниці Київської Духовної Академії, з якою він був пов'язаний духовними узами, як її вихованець, викладач, а пізніше один із найвизначніших ректорів I половини XIX століття.

Мета дослідження полягає у тому, що багато питань церковної історії, зокрема історії КДА до сьогодні залишаються не висвітленими з певних об'єктивних причин. Саме тому на підставі комплексного аналізу та наукової

мування історіографії, яка стосується життєдіяльності святителя, розпочалося невдовзі після його кончини, проте ґрунтовні дослідження почали з'являтися лише в останній чверті ХІХ ст. Одну з перших спроб ґрунтового дослідження життєдіяльності архієпископа зробив у 1878 р. М. Востоков. Він вважав, що Інокентій належить до числа тих ієрархів церкви, наукова і духовна спадщина яких потребують сумлінного вивчення. Значимими також є праці біографів архієпископа: М. Барсова та Т. Буткевича. Різні аспекти діяльності Інокентія досліджували С. Петровський, М. Ястребов, Ф. Титов, А. Маркевич та інші.

У сучасній українській історіографії бракує досліджень багатой наукової та духовної спадщини святителя Інокентія (Борисова). Певною мірою його наукової та церковної діяльності торкалися у своїх дослідженнях Ю. Бабінов, В. Каліновський, А. Непомнящий, Д. Шевякова та деякі інші історики; питанню історіографії, наративних джерел про діяльність святителя та його епістолярної спадщини приділила у своїх дослідженнях Н. Діанова.

Виклад основного матеріалу. Іоан Олексійович Борисов (так в миру звали святителя Інокентія) народився 15 грудня 1800 року у місті Єльці Орловської губернії, в сім'ї священика. З перших днів життя немовля було слабким тілесним здоров'ям і залишкові явища його дитячої хворобливості позначилися в останні роки святителя. Фізичний розвиток його йшов дуже повільно, але Господь духовно щедро обдарував свого обранця – майбутнього святителя задля великої користі для Святої Церкви і численної пастви [21].

Першим основам свого духовного життя Іоан завдячував батькові й матері. Будинок, де жив Іоан Борисов, був для нього домашньою церквою – в їхньому будинку навчалися читання та письма діти кращих елєцьких громадян. Промисел Божий про нього, як про незвичайну і святу людину, позначився ще в дитинстві. Отрок виділявся такими якостями, як любов до читання і слухання Слова Божого, до проповіді, що звучала з амвона Свято-Успенської Церкви, в якій служив його батько, що викликало в душі Іоана відповідні почуття, прагнення до служіння Богу. З дитинства проявився в ньому Божий «дар слова». У ньому жила гаряча любов до храму Божого і богослужіння. Внаслідок цього, в ньому виховувалися і примножувалися такі рідкісні чесноти, як молитва і невпинна духовна бадьорість, які були джерелами підтримки та підбадьорення у важких обставинах не тільки для нього самого, а й для його майбутньої пастви.

Тут позначилося і добре виховання батьків, які зуміли, незважаючи на бідність, духовно виховати в своєму Богом дарованому синові моральний характер, недоступний для нападів зневіри і мирської печалі та святе благочестя.

Домашнє виховання та освіта для Іоана стали тим добрим посівом, який, зрошений згодом духовним просвітництвом і чернечим подвигом, приніс, дійсно, стократний плід. Його відрізняло піднесене світосприйняття, що згодом проявилось у глибокій молитві і богомисленні. Далі його очікувало духовне просвітництво.

У 1810 році Іоан Борисов поступив у Воронежське єпархіальне училище і, закінчивши його екстерном, поступив у Орловську Духовну Семінарію, яку він закінчив у 1819 році. Про рівень пізнань юного Борисова говорила позначка в семінарському атестаті – «виправляв посаду лектора грецької мови (рачительно)» [20, с. 522].

До цього часу була перетворена Київська Духовна Академія, і новий склад її вихованців набирався за викликом Академії з кращих студентів семінарій. У числі кращих молодих вихованців прийнятих на перший курс від Орловської губернії був Іоан Борисов, як такий, що вирізнявся особливим даром.

За словами життєописувача святителя Н. Востокова: «Тут (у Київській Духовній Академії – *авт.*) йому слід було воістину потрудитися. Якщо семінарська премудрість давалась йому дуже легко, без усіляких зусиль, то тут у найдревнішій «учительниці» повинна була пробудитися вся його енергія і любов до знання, яка насичує і вдосконалює вроджені таланти» [3, с. 200].

І дійсно, в Академії талант юнака розвивався і зміцнів у всій своїй силі. Він не задовільнявся тим, що подавали у своїх лекціях академічні професори, і, виконуючи все, що від нього вимагалось, працював ще й самостійно. Він багато читав, викладав письмово свої думки. Особливо любив він займатися складанням проповідей, які, за своїми високими якостями, тоді вже провіщали в ньому майбутнього «Золотоустого». Пізнання юного Іоана, що незабаром звернули на себе загальну увагу, носили не зовнішній характер, а внутрішній, глибокий, духовний. Іоан вправлявся не тільки в зовнішніх науках, але і в духовній науці благочестя, удосконалюючи себе в чеснотах. Особливо багато сил він докладав в той час до набуття смирення у боротьбі з пристрастю зневіри.

Наживання чеснот, вивчення Св. Писання, творів святих отців, богословських наук, не було самоціллю для молодого подвижника, а було наслідком полум'яного бажання у своєму моральному житті наслідувати, за заповіддю апостола Павла (1 Кор. 11: 1), Господу нашому Ісусу Христу. Тому не дивно, що

на випускному академічному акті, у 1823 році, він прочитав перед присутніми почесними гостями частину своєї студентської праці: «Про моральний характер Господа нашого Ісуса Христа» [3, с. 203]. Читання настільки зрілої у богословському відношенні праці було вдячно і сердечно сприйнято присутніми, а присутній при цьому знаменитий у той час Київський митрополит Євгеній (Болховітінов) привітав юнака як «майбутнє світило богословської науки», це пророцтво здійснилося у повній мірі.

У 1823 році 23-річний Іван Борисов закінчив академічний курс, зі званням магістра богослів'я, а у розрядному списку, складеному після випускних екзаменів, він займав почесне перше місце [14, с. 34]. Як «добрий і вірний раб» (Мф. 21: 23) Божий, він багаторазово примножив своїми працями даний йому талант від Бога. Одна з причин його швидкого духовного успіху полягала в тому, що він був не тільки слухачем, а й виконавцем заповідей Божих, їх працівником. А працівників Своїх Господь посилає на жниво Своє.

Незрозуміло чому, адже КДА у той час потребувала такого роду освічених викладачів, молодий випускник, який переверщував своїми обдаруваннями усіх студентів, не був залишений викладачем у КДА. Можна припустити, що йому, як найкращому і найосвіченішому випускнику дали достойніше місце, призначивши інспектором та професором церковної історії та грецької мови Санкт-Петербурзької семінарії. Однак, таке припущення недоречне з огляду на те, що КДА у той час особливо потребувала таких молодих наставників, тим більше, що з його курсу залишили 6 випускників для заміщення вакантних наставницьких посад [5, с. 494 – 495].

Очевидно, що саме з благословення вищого керівництва, студент першого курсу реформованої Київської Духовної Академії, Іоан Борисов призначається інспектором Санкт-Петербурзької Духовної Семінарії. З цього часу для молодого Інокентія відкривається нове поприще – поприще наставника і вихователя майбутніх священнослужителів [3, с. 204].

Деяко пізніше 10 грудня 1823 року він приймає постриг у чернецтво з ім'ям Інокентій. Відразу ж після цього рукопокладається в сан ієродиякона, а 29 грудня – у сан ієромонаха.

Постриг у чернецтво було наслідком отриманого ним духовного виховання та освіти, плодом глибоких, зрілих роздумів та гарячого бажання віддати всі свої сили, знання і здібності на служіння Церкві Христовій.

І дійсно, з цього часу чернець Інокентій починає своє суголосне аскетичне, чернече служіння Богові і Його Святій Церкві,

служіння, яке він так суворо й неухильно виконував протягом всього свого життя. Засвідчуючи про висоту цього служіння, сучасники називали інока «істинним ченцем, строгим подвижником», кажучи, що «Інокентій любив чернече звання» [21].

Ще більше враження на сучасників пастир Церкви справляв своїм благочестивим священнослужінням. Свій аскетичний подвиг ієромонаху Інокентію довелося здійснювати не в тиші відокремленої монастирської келії, а в безперестанних працях і турботах зовнішньої властивості, що робить його подвиг ще більш гідним перед Богом.

З 15 грудня 1823 року ієромонах Інокентій стає ректором Олександрівського духовного училища, 16 грудня 1824 року призначається бакалавром богословських наук Санкт-Петербурзької Духовної Академії, через рік стає її інспектором, а 6 січня 1826 року Інокентію присвоюють звання екстраординарного професора. У тому ж році 16 березня ієромонах Інокентій возводиться у сан архімандрита.

Такого високого становища він досяг завдяки ретельності і своєму надзвичайному таланту. «Високий, світлий, проникливий розум, завжди багата, невичерпна уява, жива обширна пам'ять, легка і швидка кмітливість, тонкий і правильний смак, дар творчості, винахідливості та оригінальності, найсучасніший дар слова – все це поєднувалось у ньому у чудній гармонії» – так відгукується про Інокентія його сучасник і його перший біограф митрополит Макарій.

У Санкт-Петербурзькій Духовній Академії архімандрит Інокентій спочатку читав порівняльне, а згодом і основне богослів'я, де в повноті рокились чудові сторони незвичайного таланту та освіченості молодого професора [9, с. 2].

Він був всесторонньо розвинутою людиною, цікавився не тільки богослів'ям, але й світськими науками і нерідко своїми судженнями про різні предмети вражав навіть спеціалістів. За період служіння в Санкт-Петербурзькій Академії архімандрит Інокентій залишив по собі незабутні враження прославившись також своїми глибокими проповідями, якими пробуджував, зацікавлював та захоплював слухачів. Проповіді ієромонаха, потім архімандрита Інокентія з'являються на сторінках церковних журналів. В період коли архімандрит Інокентій був інспектором столичної Духовної Академії з'являються перші його науково-літературні праці. Це «Життя святого апостола Павла», «Життя святого священномученика Кипріяна Карфагенського» і його знамените творіння «Останні дні земного життя Господа нашого Ісуса Христа», де о. Інокентій застосовує новий як на той час історико-археоло-

гічний метод. У своїх працях він вміє пояснити будь-яку межу євангельської історії підходящою археологічною та географічною подробицею. Його творіння «Останні дні земного життя Господа нашого Ісуса Христа», настільки глибоко відчуте і передане, могло бути написано тільки людиною, яка своїм життям слідувала стопами Христа Ісуса, життя якого було – життям у Христі [4, с. 550].

Окрім викладацької діяльності о. Інокентій успішно виконував багато інших доручень Комісії духовних училищ, за що був відзначений неодноразово різними нагородами. Молодий професор активно займався також науковою діяльністю.

Наприкінці своєї петербурзької служби в 1828 році, за ці свої твори він був удостоєний ступеня доктора богослів'я. З вересня 1829 року архімандрит Інокентій отримав докторський наперсний хрест, а 12 вересня 1829 року був нагороджений орденом святої Анни II ступеня, прикрашеним імператорською короною [8, с. XI].

У 1830 році о. Інокентій, навчений духовним і життєвим досвідом, і збагачений знаннями, переводиться у Київську Духовну Академію на посаду ректора, ординарного професора богословських наук і одночасно призначається настоятелем Києво-Братського монастиря, де він особливо ревнував за богослужінням і строгим виконанням Уставу.

Київська Духовна Академія була реорганізована у 1819 р. і залишалася єдиною спадкоємицею давніх освітніх традицій Києво-Могилянської академії XVII – XVIII ст., які відрізнялись від освітніх традицій інших духовно-навчальних закладів, зокрема Московської слов'яно-греко-латинської академії. Освітня традиція Києво-Могилянської академії сприяла тісному зв'язку із західним світом. Вона трансформувала культуру українську і європейську, зокрема польську, що було закономірно, оскільки Лівобережна Україна до середини XVII ст. входила до складу Речі Посполитої. Тому Києво-Могилянська академія була організована на зразок польських католицьких колегій, а «за зовнішнім своїм устроєм була представницею так званої латинської освіти, улаштована була на зразок західноєвропейських католицьких, зокрема, єзуїтських колегій», – стверджував історик КДА кінця XIX – початку XX ст. Ф. Тітов. – «...за своїм же внутрішнім характером Києво-Могилянська академія була створена для захисту православної віри від натиску польсько-латинської культури, і завжди лишалась найсильнішою опорою православ'я... у боротьбі з католицтвом та полонізмом» [6, с. 3].

Отець Інокентій Борисов був наступником своїх учителів – Мойсея Богданова-Платонова та Мелетія Леонтовича, і у всяко-

му разі його по-справжньому можна назвати продовжувачем і вершителем їхньої діяльності. Він висунув ідею відновити практику друкувати в окремому збірнику праці кращих студентів, як це було за Мойсея [11, с. 51].

Святитель Інокентій був ректором впродовж 9 років, за цей період ним було пророблена колосальна робота для благоустрою академії [5, с. 499].

З приходом його на ректорську посаду духовної школи наступив один з найчудовіших періодів в її історії. У 1831 – 1833 рр., будучи архімандритом, він читав у духовній школі релігіозистику (основне богослів'я) і догматичне богослів'я, у 1833 – 1835 рр. викладав моральне богослів'я. Під час викладацької діяльності він проявив себе як видатний професор. Його живі і натхненні лекції справляли на слухачів величезне враження. В якості ректора о. Інокентій часто відвідував лекції інших професорів, іспити і під час цих відвідин показував дивну гнучкість свого таланту і багатство відомостей [21]. Архімандрит Інокентій володів незвичайним мистецтвом надихати, мав талант заряджати енергією людей, що розділяли з ним навчально-освітню роботу. Він удосконалював навчальний процес, займався підбором викладацького складу, поліпшував матеріальне і побутове становище вихованців академії, увів діяльний нагляд за викладанням професорів. У Києві він домігся скасування викладання богослів'я латинською мовою, яке тримало православне богослів'я в рабській залежності від богослів'я католицького, замінивши латину російською мовою – це було першим нововведенням в КДА. У цьому акті проявилася ревність архімандрита Інокентія до православної віри. Він умів помічати таланти і завжди намагався розвивати їх і заохочувати. Крім того, він поширював у академії викладання філософських і богословських наук, виділив як окремий предмет психологію. Інокентій ввів строгий у всьому порядок, точність і акуратність у виконанні обов'язків. Як начальника його боялися, поважали, як професора любили до обожнення, перед ним благоговіли [12, с. 80 – 81].

Святитель Інокентій керував академією відповідально і творчо: удосконалював навчальний процес, намагаючись привести його у відповідність з внутрішнім розвитком і сучасними науковими і церковно-практичними запитами, висував пропозиції про введення нових дисциплін, залучав до наукових досліджень викладачів і студентів, розробляв методологію, шукав нові підходи. Він явив собою один з кращих прикладів ректорів вищої духовної школи ХІХ ст. – століття, щедрого на яскраві особистості в духовній освіті [19, с.19].

У 1836 році Комісія духовних училищ доручила йому складання конспекту богословських наук, які викладаються в духовних академіях. У приватному листі о. Інокентій зауважував: «Як можна мені писати по нинішньому ходу наук, коли я проти цього ходу і коли їхній нинішній хід здається мені однією з головних бід? Чи не означає це скласти план для застарілого будинку, коли його потрібно зовсім перебудувати?» [10, с. 686].

В результаті Інокентій представив план академічного курсу, виклавши старий конспект з деякими додатками. Одне з основних питань, якому приділяє увагу святий Інокентій, – структура богословської освіти в духовних академіях. Святий вважає, що богословський курс далеко не повний, причому не вистачає саме тих складових, які повинні спрямовувати богословське знання до мети духовної освіти і передавати майбутньому пастирю «характер своєї Православної Церкви».

Як досвідчений адміністратор Інокентій звернув увагу на розподіл і програму предметів, які викладаються в Академії. Як зауважив професор Ф. І. Тітов, святий поширив читання з філософії, дав кращу постановку герменевтики і порівняльного богослів'я, відновив викладання еклезіастики і церковного законодавства. Інокентій сформував ціле покоління богословів і вчених, приймаючи діяльну участь в перебудові духовно-навчальних закладів і складанні нових програм для академічних та семінарських курсів. «З часу ректорства архимандрита Інокентія в академічній науці помічається новий, більш жвавий, вільний і широкий розвиток богословської думки», – зауважує професор І. І. Малишевський.

Святий Інокентій виділяє шість дисциплін, якими необхідно збагатити богословський курс: символіка Православної Церкви, патрологія, літургіка, церковна географія і статистика, пастирське богослів'я і педагогіка. Крім того, святий Інокентій вважає за необхідне продовжити історію Руської Церкви далі за XVII ст. і виділити її в особливий предмет.

Скорегувавши склад богословського курсу, святий Інокентій пропонує осмислено вибудувати систему освіти майбутнього богослова і пастиря, виявити внутрішню логіку і взаємозв'язок складу і послідовності елементів. Всі богословські дисципліни святий Інокентій розділяє на:

- *підготовчі* (Систематичне введення в коло богословських наук; Бібліологія, або введення в Святе Писання; Символіка, або введення у вчення Православної Церкви; Патрологія, або введення у вчення отців Церкви; Священна герменевтика; Цер-

ковна географія і статистика, загальна і вітчизняна; Церковна історія, загальна і вітчизняна);

- науки, складові самої системи богослів'я («Релігіозистика», до якої включаються Догматика і Мораль, і «Екклезіастика», або Вчення про Церкву, до якої включаються Літургіка і Канонічне право);

- науки прикладні (Пастирське богослів'я, з включенням церковного красномовства; Викривальне богослів'я і богословська педагогіка).

Сам проект і висловлені в ньому конкретні ідеї, хоча і не отримали повної реалізації, однак були на увазі Святійшого Синоду і потрапили в число найбільш значущих проектів, які малися на увазі при складанні нового Статуту Духовних Академій в кінці 1850-х – початку 1860-х років [19, с. 24 – 26].

Крім того, у своїх лекціях він повністю реформував постановку і метод богословського курсу: замість схоластичної системи він запровадив історію догматів, створив нові галузі богословської науки: релігієзистіку (основне богослів'я); богослів'я порівняльне (оцінка різних віросповідань з погляду православ'я), екклесіастіку (вчення про склад та юрисдикцію церкви), символіку (історичний огляд символічних викладів християнського вчення). Його новаторство в царині богослів'я найбільше виявилось у запровадженні нового методу викладу богослів'я – історичного (історико-порівняльного) [16, с. 48].

Святитель Інокентій (Борисов) став для свого часу якимось новатором вітчизняного богослів'я, адже саме він організував «зустріч із Заходом»: це не був механічний експорт західної теології в православне богослів'я, оскільки ректор впроваджував нові предмети, які б відповідали рівню західних університетів. На думку Н. А. Барсова, у святителя сформувалася своя позиція і своя думка щодо богословської науки. Ось що пише дослідник з цього приводу: «У виробленні нових методів, менш схоластичних, але більш життєвих за завданнями і напрямку, не було зради і вітчизняному богослів'ю... тому що всі погляди німецьких екзегетів він пропускав через суворе горнило критики... при безпосередньому вивченні джерел Православ'я – Священного Писання і святоотцівської спадщини» [14, с. 34 – 39].

За час ректорства святителя Інокентія методологія викладання догматики зробила значний крок вперед. Догматичне богослів'я відходить від панування схоластичних, запозичених у Заході систем, догматика починає будуватися за власним планом зі своєю православною ідеєю, покладеною в основу поділу системи науки. Вводиться новий метод у викладі і система-

тизації науки, їй надається цілісна структура, що стала фундаментом для майбутніх вітчизняних богословських вишукувань і цілісних систем, викладених у наступне п'ятдесятиріччя.

Відданий всією душею академії, на чолі якої він був поставлений, він невтомно працював, обробляючи ниву, яка була доручена його нагляду, і в силу свого таланту сів зерна знання, яке під його керівництвом давало стократні плоди. Істини віри Христової своїм вихованцям він розкривав не сухою мовою, не словом холодного розуму, а словом серця, яке було пронизане розумінням висоти і святості істин, про які він говорив. Це одушевлене слово серця по-особливому впливало на молоді душі і наповнювало їх благоговінням перед вченням небесного Учителя [17, с. 486].

Зі студентами він обходився завжди ласкаво, до їх недоліків і провин був поблажливий і милостивий. Святитель Інокентій уважно стежив за проповідями в храмі, піклувався як про зовнішнє, так і про внутрішнє впорядкування академії, збагатив бібліотеку, зробив багато інших корисних справ. Тож невдовзі ректор академії заслужено отримав всезагальну повагу і гарячу любов, особливо з боку студентів – його любили всім серцем і всією душею, глибоко поважали, благоговіли. Моральний вплив Інокентія на своїх товаришів по службі був настільки великий і тривалий, що глибоку і безмежну повагу і любов до нього вони зберегли у своєму серці до кінця свого життя. Про це нам говорять численні спогади сучасників про його світлий образ. «Яких почуттів були ми – студенти в ставленні до Преосвященного Інокентія? – Запитує себе один з колишніх його вихованців, ієромонах Іоасаф (Гапонов), і сам же відповідає: – Ми його любили всім серцем і всією душею, глибоко поважали, боялися».

Палладій Страшкевич вказує: «Дійсно, Інокентій був ректор із ректорів, начальник із начальників у вищому ступені. Тут він себе показав відмінним адміністратором, надзвичайним начальником [2, с. 27] .

Володіючи високими природними даруваннями, архімандрит Інокентій ставився до них як до дарів Божих, у відповідь на похвали оточуючих був простий і смиренний в спілкуванні з ними. З простими людьми обходився вельми людяно, їхні радості, а також скорботи і страждання він сприймав, як свої власні і всіма своїм почуттями брав у них участь. У співбесіді із ким би то не було, він ніколи не дозволяв собі пересудів і пустослів'я, ніколи нікого не засуджував.

Навіть і після знаменної події – хіротонії його в сан єпископа Чигиринського, вікарія Київської митрополії 21 листопада 1836 р., з керуванням Києво-Михайлівським монастирем із залишенням на посаді ректора Київської Духовної Академії, він, являючи собою приклад істинного смирення, не змінився духовно. Господь, Який «гордим противиться, а смиренным дає благодать» (Як. 4: 6), винагородив раба Свого благодатними дарами, серед яких сучасники згадують прозорливість, засвідчуючи, що «слова його дійсно збувалися», що «прозорливість Преосвященний мав особливу» [21].

У зв'язку із зайнятістю справами єпархіального управління преосвященний Інокентій змушений був скласти з себе посаду професора богослів'я. У цей час єпископ Інокентій на чолі групи професорів академії займався складанням «Догматичного збірника», який явився справжньою пам'яткою Православної віри, характеризуючи її протягом усіх століть від виникнення Православної Церкви, а також багатим духовним навчальним посібником для студентів. Це була фундаментальна праця, над якою святитель трудився багато років. Але цьому творові, на жаль, не судилося вийти в друк через постійний нагляд цензури та смерть святителя у 1857 році.

Святитель Інокентій хотів бачити свою Академію справжнім науковим та інтелектуальним центром. Першим з ректорів він нагадав академічній конференції про її найголовніший обов'язок – «поширювати й заохочувати вченість по всьому округу». Саме Інокентій зобов'язав усі семінарії округу на початку навчального року звітувати про науково-літературну діяльність наставників. У 1837 році він практично власними силами розпочав випуск щотижневого часопису «Воскресное чтение», де друкувалися статті як наукового, так і релігійно-повчального змісту. Він швидко набув популярності, адже «Тут, – за словами Ф. Тітова, – академічні професори могли ділитися з публікою своїми думками і результатами своєї діяльності, що досить сильно впливало на оживлення учено-літературної діяльності серед професорів Київської Духовної Академії [7, с. 390]. До речі, у 1860 році на кошти від продажу часопису було засновано щомісячний науковий журнал «Труди Київської Духовної Академії», подальшу роль якого в дослідженні вітчизняної історії важко переоцінити [15, с. 45].

Але найбільшу увагу святитель віддав науці церковної проповіді. З його ім'ям пов'язано піднесення вчено-учбової проповідницької діяльності в КДА до такого рівня, якого вона не досягала ні до, ні після нього [11, с. 51].

За словами сучасників він і сам удостоївся нев'янучого вінця слави саме завдяки своїм глибоким проповідям, за які був прозва-

ний «руським Златоустом». Адже проповідництво і проповідництво життям, а не тільки словом було головним його служінням. У цій священній справі він являється для нас світлим прикладом і керівником, у нього повинні вчитися мистецтва проповідництва всі, хто призивається на церковне служіння [17, с. 488].

На думку І. Смолича, період ректорства в Академії архімандрита а пізніше єпископа Інокентія Борисова 1830 – 1839 років слід вважати періодом піднесення і розквіту [18, с. 422].

Крім того, святитель Інокентій (Борисов) запровадив традицію урочистого поминання засновників і благодійників школи в день кончини митрополита Петра Могили (31 грудня) [13, с. 55].

Підводячи підсумки даного дослідження можемо сказати, що невтотно працюючи на духовному поприщі, святитель Інокентій (Борисов) був надхненною силою для інших своїх співробітників. Він був не просто керівником, а зосередженням живої енергії і сили, яка спонукала всіх йому підлеглих професорів і викладачів КДА активніше працювати на користь Церкви і Академії.

За час ректорства святителя Інокентія методологія викладання догматики зробила значний крок вперед. Догматичне богослів'я відходить від панування схоластичних, запозичених у Заходу, систем, вводиться у викладання російську мову, а також розробляються як посібник свої власні конспекти і матеріали. З часу професорства архімандрита Інокентія догматика починає будуватися за власним планом зі своєю православної ідеєю, покладеною в основу поділу системи науки. Вводиться новий метод у викладі і систематизації науки, їй надається цілісна структура, що стала фундаментом для майбутніх вітчизняних богословських вишукувань і цілісних систем, викладених у наступне п'ятдесятиріччя.

Дивлячись на його живий приклад, сприймаючи його керівницькі поради, за ним ішли всі його співробітники, а в інокентієвський період своєї історії Академія прославилась особливим піднесенням. Його вплив відчувався навіть і після того, як він покинув посаду ректора і став єпархіальним архієреєм, а з його вихованців вийшло багато вчених-богословів, які збагатили її і прославили на весь світ і церковну науку і Академію, яка їх виховала.

Джерела

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1417 с.
2. ІР НБУВ. – Ф. 304. Дис. 992. Страшкевич Палладій. Иннокентиевский период в Киевской Духовной Академии. – К., 1884. – 304 с.

3. Востоков Н. М. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический: биографический очерк // Русская Старина. – СПб., 1878. – Т. XXI. – № 2. – С. 191 – 204.
4. Востоков Н. М. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический: биографический очерк // Русская Старина. – СПб., 1878. – Т. XXI. – № 4. – С. 547 – 572.
5. Титов Ф., свящ. Преосвященный Инокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, как ректор Киевской духовной Академии (15 декабря 1800 – 15 декабря 1900 г.). К столетнему юбилею со дня рождения его // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1900. – № 5. – С. 493 – 521.
6. Титов Ф. К вопросу о значении Киевской Академии для православия и русской народности в XVII – XVIII вв. // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1904. – № 4. – С. 1 – 74.
7. Тітов Хв., проф. Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XIX в. – У Києві : З Друкарні Української Академії Наук, 1924. – 432 с.: мал.
8. Сочинения Иннокентия архиепископа Херсонского и Таврического: У 12 Т. – СПб.-М., 1901. – Т. 1. – XXXIV+XXXIII+302 с.

Література

9. Алмашій А. Релігія і духовні цінності // Демократична Україна. – 1999, – 23 січня, – С. 2.
10. Богданова Т. А. Иннокентий, архиеп. Херсонский и Таврический, богослов, историк Церкви // Православная энциклопедия [под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла], – М., 2011. – Т. 22. – С. 686 – 707.
11. Галайко В. Ректори Київської Духовної Академії 1819 – 1920 років. Магістерська робота випускника Київської православної богословської академії. – К., 2010. – 120 с.
12. Денис В. Реформи духовної освіти Російській Православній Церкві в XIX столітті та їх втілення на Україні. Дипломна робота випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2001. – 106 с.
13. Київська православна богословська академія / [авт.-укл.: прот. Олександр Трофимлюк, прот. Віталій Клос, О. Я. Мирончук]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – 255, [1] с.
14. Коваль К., иером. Киевская Духовная Академия в период ректорства святителя Иннокентия Херсонского // Академический летописец. – К., 2014. – № 1. – С. 34 – 39.
15. Крайній К. Нарис з історії Київської духовної академії // Людина і світ. – 1998. – №3. – С. 43 – 47.
16. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920: Філософський спадок. – Київ.: Книга, 2004. – 320 с. : іл.
17. Певницький В. Слово в день столетней годовщины со дня рождения высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, сказанное в церкви Киево-Братского монастыря 15-го декабря 1900 года // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1900. – № 12. – С. 481 – 492.
18. Смолич И. К. История русской церкви. 1700 – 1917. – Часть 1. – М., 1996. – 800 с.
19. Сухова Н. Ю. Духовно-учебный проект святителя Иннокентия (Борисова) 1830-х гг // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. – М., 2011. – №39. – С. 18 – 34.
20. Ястребов М. Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов), как профессор богословия Киевской духовной Академии // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1900. – № 5. – С. 522 – 566.
21. Житие Святителя Инокентия Херсонского [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела: http://hrampm.org/userfiles/library/hagiography/innokentij_hersonskij_svyat.pdf

**ВИКЛАДАННЯ БОГОСЛІВ'Я
В КИЇВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ
В ПРАЦЯХ ВІКТОРА АСКОЧЕНСЬКОГО
ТА ПРОТОІЄРЕЯ ФЕДОРА ТИТОВА,
ЯК ОДНЕ З БАЗИСНИХ ЗАСАД ЇЇ СТАТУСУ**

Стаття присвячена аналізу питання викладання богослів'я в Києво-Могилянській колегії та академії та пов'язаного з цим статусу навчального закладу. Висвітлення проблеми подано крізь призму досліджень з історії Академії Віктора Аскоченського та протоієрея Федора Титова. Розглянуто думки сучасних науковців та відомості про особливості навчального та частково виховного процесу в Академії.

Ключові слова: Києво-Могилянська Колегія, Академія, статус, богослів'я, науки, сейм, указ, Віктор Аскоченський, протоієрей Федір Титов.

—
Archpriest Vitalii KLOS

**TEACHING THEOLOGY AT
THE KYIV ACADEMY IN
THE WORKS OF VIKTOR
ASKOCHENSKY AND
ARCHPRIEST FEDIR TYTOV
AS ONE OF THE BASIC
PRINCIPLES OF ITS STATUS**

The article analyzes the teaching of theology in the Kyiv-Mohyla College and Academy and the related status of the educational institution. This issue is revealed through the prism of researches on the history of the Academy of Viktor Ascochenky and archpriest Fedir Tytov. The article also considers the thoughts of modern scholars and information about the peculiarities of the educational and partly educational process in the Academy.

Основними показниками рівня навчальних закладів були науки, що в них викладались, та їх обсяг. Основою навчання Київської школи була т. зв. система "семи вільних наук", яка включала в себе тривіум (граматика, риторика й діалектика) та квадріум (арифметика, геометрія, астрономія, музика). Вони входили в обов'язкову програму підвищеного типу шкіл-колегій, а також університетів і академій. Наприклад, у Кембріджському університеті в перший період його існування вивчалися саме ці науки, причому після опанування тривіуму присвоювалась ступінь бакалавра, а після опанування квадрівіуму – магістра. Основний курс навчання в польських академіях Кракова, Вільни, Замоїська і Познані також включав ці предмети. Зрозуміло, що Київська Академія мала і певні відмінності, що зумовлювалися освітніми традиціями та історичними умовами. Наприклад, спочатку вона не поділялася на факультети, не присвоювала своїм випус-

Keywords: Kyiv-Mohyla College, Academy, status, theology, science, the Council, decree, Viktor Askochensky, archpriest Fedir Tytov.

кникам вчених ступенів, курс наук, що читався в ній, не був постійним у різні часи її існування. Всього в академії було

вісім класів – чотири граматичних та класи поетики, риторики, філософії й богослів'я. Курс навчання тривав близько 12 років. Як відомо у середньовіччі тільки той навчальний заклад міг вважатися вищим й мати статус чи то академії чи університету, в якому викладались філософія та богослів'я.

Хоч історія Київської Академії вивчалася великою кількістю дослідників у різні періоди її життя, але це не означає, що всі питання з її минулого розкриті та належним чином висвітлені. Впродовж багатьох років та століть кожен, хто намагався писати історію, чи то Києво-Могилянської, чи то Київської Духовної Академії змушений був зважати на проімперську політику, чи то Речі Посполитої, де в наслідок Берестейського Собору (1596 року) Православна Церква опиняється поза законом, чи то Московії, яка з 1686 року не тільки нівелює всі права та привілеї Київської митрополії, але й проводить планомірне знищення всього, що відмінне від «великоруського». У часи імперського поневолення не могло й бути мови про вільний виклад думок та фактичного матеріалу, особливо в тих питаннях, які розходилися з тим чи іншим політичним курсом, а для звеличення особи правителя творились ті чи інші міфи.

З посеред великого числа достойників, які проводили дослідження з історії могиляки ми назвемо тільки декотрих, які частково торкалися означеного нами питання: В. Аскоченський [1], професор І. Власовський [2], митрополит Епіфаній [3, 4], професор А. Жуковський [5], протоієрей та професор Ю. Мицик [10, 11], професор М. Петров [12], протоієрей та професор Ф. Титов [13], З. Хижняк [14], В. Шевчук [15] та М. Шевчук [16], М. Яременко [17]. Деякі аспекти цього питання частково аналізувалися й нами [8, 9]. Впродовж періоду незалежності Української держави світ побачили дві фундаментальні енциклопедії, які крізь призму біографії визначних постатей Київської Академії подають багато важливих моментів з її минулого [6, 7].

Однак на жаль, і сьогодні ще можна почути за словами Валерія Шевчука «цілком антинаукове твердження» про те, статус академії наш навчальний заклад отримав згідно указу московського царя Петра I у 1701 році [15, с. 4]. Аналізуючи це питання автор звертає увагу на те, що ще в 1989 році «поважне наукове видання» «Наука і культура. Україна» подає статтю Миросла-

ви Шевчук «У лабіринті історичних подій. Коли Київська колегія дістала статус академії» [16, с. 385] в якій документально доказано, що статус цей було отримана набагато раніше, що зафіксовано в Острозькій комісії 30 березня 1670 року зі ствердженням польського короля Михаїла Вишневецького і зі сповіщенням, що Київська колегія була визнана, як академія вже в Гадяцькому трактаті 1658 року, який також проходив затвердження польського короля та сенату. Завершує свої думки з цього питання автор наступним чином: «...правда в цьому статусі навчальний заклад не жив, а після 1670 року – так, бо саме тоді в його стінах почало вивчатися богослів'я» [15, с. 4]. Тобто основною засадою того чи іншого статусу навчального закладу було, за словами дослідника, саме викладання богослів'я. Однак вже в самому кінці своєї розвідки високошанований автор стверджує: «...Петро Могила підняв його до рівня вищого навчального закладу, який уже за життя останнього відповідав вимогам, які ставились перед академією» [15, с. 5]. Тож постає питання коли все ж таки київська школа стала, чи то колегією, чи то академією?

Аналізуючи указ наданий могилянці Петром I Максим Яременко акцентує увагу, що це було звичайна відповідь на звернення про захист студентів та звільнення їх від суду міського магістрату внаслідок «наймасштабнішого в історії шкіл конфлікту» між студентами, дітьми козацької старшини найвищого рівня та мешканцями Подолу. У документі поданому царю професори називали навчальний заклад не колегією, а саме академією. Тому використання у царській грамоті слова «академія» було «наслідком механічного перенесення цілих фраз із прохання могилянської корпорації та київського митрополита» підсумовує дослідник [17, с. 6]. У цілому грамота лише підтвердила все те, що було в попередній наданій батьком Петра царем Олексієм Михайловичем.

У 1694 року після своїх відвідин Москви та спілкування з царем Олексієм Михайловичем ректор Київської школи ігумен Іосаф Кроковський отримав дві грамоти, в яких утверджувалися всі братські маєтності з детальним переліком їх та визначалися права колегії стосовно керування й викладання в ній наук, а також було призначене царське утримання ректору і учителям навчального закладу. Цією грамотою московський цар визнав те, що цілком було природним для Київської академії – викладання учення та Передання Православної Церкви, тобто по суті православного богослів'я, яке дуже довго не дозволялося з

цілком відомих причин у Польській католицькій державі [13, с. 105, 106]. Як стверджує протоієрей Ф. Титов ця грамота надавала такі ж права, якими користувалися у цей час у Польщі та інших країнах вищі навчальні заклади, тобто академії. Тому, хоч і в грамоті від 11 січня 1694 року Київська колегія й не називалася академією, але разом з тим стає зрозумілим, що як московське керівництво, так і всі тогочасні діячі вже давно її так сприймали, а царська грамота ніби вкотре підтверджувала цей статус [13, с. 108, 109].

Цар Петро у серпні 1700 року при направленні до Київської колегії «для наук свобідних» свого «стольника» Конона Зотова у своєму указі називає її академією. Подібним чином також вчителі та учні братської духовної школи подаючи Київському митрополиту Варлааму Ясинському у травні 1701 року своє прохання всюди в тексті називають її академією. Зважаючи на бездіяльність місцевої влади митрополит Варлаам звертається через одного з вихідців цієї школи Рязанського митрополита Стефана Яворського до царя Петра I. Відповіддю на прохання Київського митрополита стала вереснева грамота 1701 року надана на ім'я братського ігумена і ректора Прокопія Колачинського з братією. Ця грамота починаючись з обставин через які вона появилася на світ в подальшому майже повністю повторює зміст царської грамоти від 11 січня 1694 року з невеликими доповненнями, що враховують прохання братії Київської колегії та їх поважних покровителів. Особливістю цього документа у порівнянні з іншим, на думку протоієрея Ф. Титова, було те, що в ньому вперше Київську колегію названо саме академією [13, с. 110, 111]. На наш погляд не варто досить сильно акцентувати увагу саме на цій грамоті й говорити, що саме завдяки їй та милості царській Петра Київська колегія нібито стала академією. Як видно навіть з вище наведено матеріалу згадана грамота й справді нічим не відрізнялася від попередньої, крім зміни написання назви навчального закладу та ще декотрих деталей. Тобто як можна надавати те, тобто у даному випадку статус академії тому, хто вже давно його має та ним користується в житті? Так, наприклад з 1689 року в Київській братській колегії почали вже відкрито викладати богослів'я, а це означало не тільки присвоєння статусу академії, але й повне завершення тогочасного навчального курсу [13, с. 113].

Тож, у цих документах крім дозволу викладати філософію та богослів'я ніякі інші привілеї як для вищого навчального закладу не згадуються. Тобто тут різниця була тільки в словах коле-

гія-академія і не більше [17, с. 6]. Цікаво чи в колегіумах вищого рівня справді могло викладатися богослів'я? [17, с. 7].

Давайте спробуємо пригадати історію могиляки та її засновника. Які цілі й завдання ставились при її утворенні. Як відомо, ставши архімандритом великого Печерського монастиря у 1627 році високоосвічений пастир та ревний сповідник православного віровчення Петро Могила прекрасно розумів значення освіти та науки для протидії католикам та уніатам з одного боку, та для належного розвитку та впорядкування церковного життя Православної Церкви, з іншого, бо «стара школа» вже не могла в повній мірі справлятися з тогочасними небезпечними викликами. Тому з самих початків свого управління Печерським монастирем у архімандрита Петра було тверде переконання щодо належного впорядкування освітніх процесів у Православній Церкві та заснування таких навчальних закладів, які б могли належним чином конкурувати з західноєвропейськими університетами. Для цього майбутній святий, отримавши відповідне благословення від Святійшого Патріарха Константинопольського, направив молодих людей у найкращі університети на навчання для того, щоб вони повернувшись на батьківщину змогли тут організувати на високому рівні навчальний процес на основі західноєвропейського зразку. Разом з тим, влітку 1631 року архімандрит Петро Могила запрошує в Київ освічених педагогів ченців зі Львова – Ісаю Трофимовича та Сильвестра Косова.

Братська школа в скорому часі після реформи проведеної майбутнім святиелем Петром Могилою почала функціонувати за зразком латинських західноєвропейських навчальних закладів. Цей вибір був здійснений тому, що на той час це був найкращий та найдосконаліший тип освіти. Варто сказати також про те, що це не було сліпим копіюванням старих зразків, бо багато з них взагалі не підходили б враховуючи те, що колегія була чисто православним навчальним закладом, де строго дотримувалися догматичного вчення та встановлених традицій Православ'я. Крім того, архімандрит Петро, будучи вихідцем з Молдови, проявив себе ревнителем православної віри, який разом з тим прекрасно володів багатьма сучасними та давніми мовами: українською, церковнослов'янською, польською, латинською, грецькою. Також і в колегії на належному рівні викладалися та вивчалися всі названі мови й це було продиктоване цілком практичними потребами того часу [13, с. 92].

Після смерті польського короля Сигізмунда III (30 квітня 1632

року) у Кракові був скликаний елекційний сейм. З благословення митрополита Ісаї Копинського, сюди прибув архімандрит Петро Могила. Через свою старість та немочі митрополит сам не зміг поїхати, а кращої кандидатури годі було й шукати. Тай старенький митрополит ніколи б не досягнув того, що вдалося здійснити молодому ерудованому архімандриту Петру. Не дивлячись на всі протести з боку уніатського та католицького духовенства, православні «дипломати» отримали від Владислава диплом, яким підтверджувалося вільне сповідання віри, звершення таїнств, ремонт та будівництво церков, заснування при церквах та монастирях братств, благодійних та освітніх установ, типографій. Також було наказано всі суперечки щодо віри припинити, а всі постанови спрямовані проти дисидентів знищити та жити в мирі без утисків та переслідувань [1, с. 116]. Відповідно до цього привілею православним дозволялося вибирати собі православного митрополита, який має знаходитися в канонічному підпорядкуванні Константинопольського патріарха. Митрополитом кафедру має стати Києво-Софійський монастир з його собором. Ці постанови були затверджені королем та сеймом 1 листопада 1632 року.

Після висвяти святий Петро знову повернувся у Краків, де 6 лютого того ж року був присутній при коронації короля Владислава IV. Отримавши від короля дозвіл у подальшому залишатися архімандритом Києво-Печерського монастиря та блюстителем Микільської обителі архіпастир також хлопотав перед Владиславом про перетворення київських братських шкіл в православну академію. Однак не так легко було добитися втілення цього прохання, бо на заваді цього знову ж стояли католики та уніати, які сильно цього боялися. Православна академія могла зруйнувати всі їхні плани щодо подальшого окатоличення через освіту православний люд. Ця суперечка напевне довго б тривала на сеймі й не відомо до чого б призвела, коли б святий вирішив не гнатися за самим ім'ям, коли сама справа вже була втілена. 14 березня 1633 року був отриманий привілей на утворення колегії [1, с. 121], який однак ніяк не хотіли скріпити своїми печатками великий коронний канцлер Жадзик, єпископ Хелмський і коронний підканцлер Фома Замойський.

Підпорядкувавши своїй владі Братський монастир святий Петро, подібно як у Краківській академії, відкрив у своїй школі повне коло словесних наук починаючи з нижчих класів і закінчуючи філософією та богослів'ям. Почали також працювати бібліотека та типографія, яка незадовго з'єдналася з лаврською.

Для належної підготовки учнів до навчання в колегії святий Петро Могила організував школу у місті Вінниця, яке у той час підпорядковувалося Лаврі. Вихованці були поділені на два розряди: вищий і нищий. До першого належали студенти богослів'я та філософії, яких називали *sodales Majoris Congregationis*, до другого – учні риторики та нищих класів, які носили ім'я *sodales Minoris Congregationis*. Також був збудований училищний храм на честь святих братів Бориса і Гліба.

Єзуїти та інші католицькі чернечі ордени, що теж працювали в освітньому напрямку, бачили зростання Київської колегії та свою неспроможність щось зробити законними засобами почали розповсюджувати різні чутки. Нібито колегія, у якій викладають молоді люди, що здобули освіту на Заході, повернувшись звідти аріанами, кальвіністами й лютеранами, є не православною. Ці та подібні до них слухи розходилися серед народу досить швидко. Викладання ж на латинській мові ніби підтверджувало ці слова. З великими зусиллями вдалось переконати народ у беззмістовності всіх звинувачень та закидів. Ієромонах Сильвестр Косів, як префект колегії, переконаннями та мудрими словами захищав школу від цих нападів.

Двома вищими класами, подібно як і всіх європейських навчальних закладах того часу, були філософія та богослів'я. Однак філософія викладалась таким чином щоб не мати негативного впливу або не домінувати над Євангельським вченням. Основою філософського курсу, подібно як і на Заході, було вчення Аристотеля який поділявся на філософію розуму або логіку, природну або фізику та божественну [1, с. 137].

Найвищою наукою в Київській колегії було богослів'я. «Якби ті що вийшли від нас, – говорив один із депутатів на сеймі у 1620 році, – не повстали на нас: то такі науки, такі училища, така кількість достойних вчених людей не виявилися б в руському народі; навчання в наших храмах і далі було б покрито пилом нерадивості». Зважаючи на ту складну ситуацію, яка склалася у той час у питаннях віри, коли постійно потрібно було відстоювати чистоту Православ'я саме ґрунтовне вивчення богословських предметів мало надзвичайно важливе значення. Повний курс богослів'я закінчувався не раніше як через чотири роки. Будь-яке питання стикалося з переконаннями й віруваннями, що суперечили православної вірі. Тому й викладання цієї науки так чи інакше мало полемічний, або й апологетичний характер [1, с. 139]. Дуже важливим було й те, що на викладання богослів'я вибирали завжди найкращих та наймудріших людей.

Богословські системи, що появилися в колегії впродовж невеликого відрізка часу свідчать про оригінальність та особливість їх укладачів, які пішли набагато далі європейських або ж західних зразків [1, с. 140]. У класі богословському викладалася і гомілетика, яка була підпорядкована загальним риторичним прийомам й мало надавалася для навчання висоти проповіді Слова Божого.

Тож, незважаючи на юридичний статус колегії, завдяки старанням святителя Петра де-факто Київська школа, за рівнем викладання та за наповненням навчальних предметів, залишалася все ж таки академією. Незважаючи на королівські розпорядження з заборонаю православним влаштувати латинські школи по містах, святитель Петро влаштував ще дві православні колегії у Гощі і Вінниці. Останні повинні були підпорядковуватися ректору Києво-Братського навчального закладу, який тим самим уподібнювався польським академіям, що також мали у своєму відданні менші школи [13, с. 95]. У 1635 році (18 березня) король Владислав з політичних міркувань знову видає універсал, згідно з яким у Київській колегії дозволяється викладання наук не вище діалектики і логіки. На нашу думку ці права, які мали своє підтвердження в Зборівському (18 серпня 1648 р.) та Білоцерківському (1651 р.) договорах, на польському сеймі (1650 р.) та в привілеї польського короля Михаїла Вишневецького (10 жовтня 1670 р.), не могли діяти в братській школі, яка керувалася зовсім іншими принципами свого життя. Виходячи з практичних міркувань діяльності Київської Академії спрямованої на захист Православ'я ми можемо стверджувати про зовсім протилежне – у Київській колегії на належному рівні викладалися всі необхідні для академічного рівня науки, а серед них першими були філософія та богослів'я, якими опікувалися безпосередньо ректор та префект начального закладу. Так, святитель Петро Могила благословляючи у 1636 р. Кременецьке православне братство на влаштування школи вимагав підпорядкування його ректору Київської Академії. Таким чином діяли й наступники святителя Петра, які здійснювали управління Київською духовною школою.

У 1658 – 1659 роках від польського уряду, відповідно до статей Гадяцького договору, було отримано згоду на отримання Київською колегією статусу Академії [13, с. 96]. Київській школі, яку мали відроджувати після пожежу, надавалися такі ж права та привілеї, якими користувалися Краківська академія. Тож, цим договором узаконювалось де-юре те, що Київська братська школа мала де-факто впродовж всього свого існування.

Зважаючи на особливості богословської системи, яка була поширена в той час на заході, професори Київської школи змушені були бути не тільки обережними по відношенню до польської влади, але й створювати власні православні підручники або ж керівництва з вивчення цих предметів. Напевне такими книгами можна вважати «Анфологію» (1636 р.) і «Зібрання короткої науки про артикули віри православно-кафолічної християнської» (1645 р.), які були складені перш за все для потреб Києво-Братської колегії [13, с. 144]. До сказаного варто додати те, що це не було сліпим запозиченням без корегування та зміни. В старі форми вкладалася цілком інша суть з православною та місцевою традицією та нормою. Крім цього, тут читалися та пояснювалися візантійські історики, наприклад Георгій Кедрин. Загалом і грецька мова не була чужою для академії. Сам її засновник прекрасно володів цією мовою, тому й розумів її значення. З цією метою в Києві утримувався архімандрит великої константинопольської церкви Венедикт. Відвідавши влітку 1649 року Київську академію Єрусалимський патріарх Паїсій бачив власними очами вчителів «правильно навчавших благородних юнаків... частково і грецькій мові» [13, с. 116]. Знання грецької мови було потрібним на вищих курсах навчання, а особливо богослів'я, бо як відомо переважна більшість джерел Православної Церкви була написана саме на цій мові.

Досить швидко Києво-Могилянська Академія укріпилась в науковому та навчальному рівні настільки, що вже не потребувала ніякої сторонньої допомоги. За зразком Київської Академії її випускники почали відкривати цілу сітку навчальних закладів у всій Східній Європі. Коли ж на початках свого заснування були випадки навчання студентів, майбутніх викладачів Київської академії, в європейських католицьких та протестантських начальних закладах, то варто сказати про те, що це не мало ніяких негативів для православної духовної школи. Ті хто їхали на таке навчання вже були сформованими та свідомими постатями, отримавши попередньо православну освіту та навіть певний практичний досвід. І навпаки, коли до Києва прибували ті, хто закінчував західні університети, змушені були знову ж поступати на навчання в Київській академії на перший курс. Гетман І. Виговський про значення академії писав, що «монастир братський Київський в училищах своїх багато благочестивих Церкви нашої Східної синів християнського руського православного народу навчив та виховав у вірі православної і від спокуси латинської західної до ціломудрості та істини східної наверх» [13, с.

148]. Справді з другої половини XVII ст. вихованці Києво-Братської колегії вже займали вищі ієрархічні посади митрополитів, архієпископів та єпископів. Ставали архімандритами визначних монастирів, серед яких перше місце завжди належало Свято-Успенській Києво-Печерській обителі [13, с. 148].

Головною заслугою митрополита Київського св. Петра Могили у справі створення Академії було те, що він зумів надати цій школі масштабу церковно-освітнього та духовного центру, який би до того ж протистояв планам Речі Посполитої запровадження унії та колонізації. Під його ім'ям Київська Академія увійшла в історію української богословської науки та духовної освіти, а також справила відчутний вплив на Московію впродовж XVII – XVIII ст. в особі кращих представників цієї Академії. Тут формувалась нова високоосвічена, національно свідоміа, шляхетна українська інтелектуальна верства, яка сприяла відродженню України і поверненню її в коло вільних держав.

1. *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем Академией. В 2-х ч. – К.: В университетской типографии, 1856.
2. *Власовський І., проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 2.
3. *Епіфаній (Думенко), митр.* Роль Київської академії в історії та сьогоденні // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції [у 2 ч.] / [під ред. митр. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 1. – С. 14 – 21.
4. *Епіфаній (Думенко), митр., д.б.н., проф.* Alma mater освіти і науки Східної Європи // Труди Київської Духовної Академії. Богословсько-історичний щорічник Київської православної богословської академії Української Православної Церкви Київського Патріархату / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) – гол. ред. [та ін.]. – [К.]: Київська православна богословська академія, 2015. – № 15. – С. 11 – 15.
5. *Жуковський А.* Петро Могила й питання єдності Церков. – К.: Мистецтво, 1997.
6. *Києво-Могилянська Академія в іменах XVII – XVIII ст.* : Енциклопедичне видання / Упоряд. З. І. Хижняк; За ред. В. С. Брюховецького. – К.: Вид. дім "КМ Академія", 2001.
7. *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.
8. *Клос В., прот.* Постає святиителя Іова Борецького, настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, в історії Української Православної Церкви // Труди Київської Духовної Академії. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – № 8. – С. 263 – 275.
9. *Клос В., прот.* Святий Іов Борецький, як перший ректор Київської братської школи – Київської православної богословської академії (1615 – 1618; +1631) // Православ'я в Україні : Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції / [під ред. митр. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – Ч. 2. – С. 134 – 145. [виз. проф.].

10. Мицик Ю., *прот., проф.* За віру православну! Видання 2-е, доповнене і перероблене. – К. : Видавничий Дім «Слово», 2009.
11. Мицик Ю., *прот., проф.* Св. Петро Могила. – Харків : Бібколектор, 2015.
12. Петровъ Н., *проф.* Киевская Академия во второй половине XVII в. // Труды КДА. – К., 1895. – № 8. – С. 618 – 619.
13. Титов Х. *прот., проф.* Стара вища освіта в Київській Україні XVI – поч. XIX в. – К. : З друкарні Української Академії Наук, 1924.
14. Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. Вид. 2-ге, перероблене і доповнене. – К.: Вища школа, 1981.
15. Шевчук В. Кілька думок з приводу заснування Київської колегії // Пам'ятки України: історія та культура, спецвипуск (197) Києво-Могилянська академія напередодні 400-річчя, 2014. – С. 4 – 5.
16. Шевчук М. У лабіринті історичних подій. Коли Київська колегія дістала статус академії // Наука і культура. Україна. – К., 1989. – Вип. 23. – С. 385.
17. Яременко М. 1701 рік в історії Могилянської Академії // Пам'ятки України: історія та культура, спецвипуск (197) Києво-Могилянська академія напередодні 400-річчя, 2014. – С. 6 – 9.



УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ТА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ДІАСПОРІ

протоієрей Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ)

СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В НІМЕЧЧИНІ. КОНФЕСІЙНА ПРИНАЛЕЖНІСТЬ І МОЖЛИВОСТІ ВІРОСПОВІДУВАННЯ УКРАЇНЦІВ НА ПОСЕЛЕННЯХ

Статтю присвячено розгляду сьогоденної проблематики становлення української православної церкви Київського патріархату в Німеччині, можливостям екуменічної співпраці нашої церкви та становленню її представництв в регіонах компактного проживання українців

Ключові слова: екумена з західноєвропейськими церквами, українці в діаспорі. бого-слів'я Київської школи.

Erzpriester Andrej FEDCHYSHYN (DEUTZ)

THEOLOGY OF ST. INNOCENT (BORISOV) IN THE CONTEXT OF HIS CHURCH-THEOLOGICAL ACTIVITY ON THE TERRITORY OF UKRAINE

Annotation / Zielsetzung:

1. Die historisch-kritische Analyse einer Entwicklung ukrainischer orthodoxer Kirche in Deutschland von Anfang ihrer Tätigkeit nach dem II. Weltkrieg und mit dem Herausbildung Kiewer Patriarchats;
2. Untersuchung den sozialen Strukturen ukrainischer Diaspora und den Verhältnisse den Ukrainern mit Religion unter den westeuropäischen Einflüssen;
3. Vorschlagen einiger Perspektiven und den Möglichkeiten wissenschaftlicher

План статті

Становлення українських церковних громад у Західній Німеччині з 1918 до середини 80-тих років;

Уніатський екзіархат в Німеччині (60-90 роки) як приклад становлення церковних структур в діаспорі;

Процес масової еміграції в Німеччину з колишніх країн СРСР, проблематика утворення церковних структур в діаспорі;

Ситуація серед українського православ'я і перспективи становлення церковних громад Київського патріархату в Німеччині.

Не вдаючись в глибину історії і причини перебування українських емігрантів в Німеччині, можемо відзначити беззаперечно важливу роль в процесі їхнього становлення, утвердження і інтеграції в німецьке суспільство пред-

Zusammenarbeit mit den katholischen und evangelischen Theologen und Exegeten und zeigen den Weg lebendiger Ökumene mit den deutschen Kirchen.

Begriffe: *Ökumene mit westeuropäischen Kirchen, ukrainische Diaspora, Theologie der Kiewer Schule*

ставників українського духовенства. Вже після I. Світової війни і розпаду російської (Царської) імперії в великих культурних центрах Німецького Рейху (Берлін, Мюнхен, Дюсельдорф) створюються,

на основі українських організацій і товариств, перші греко-католицькі і православні церковні громади.

Мета статті:

1. Показати історичний хід становлення української православної церкви в Німеччині, її розвиток з початку незалежності України та утворення Київського патріархату;

2. Звернути увагу на соціальні структури серед української діаспори і її відношення до релігійного життя під впливом західноєвропейських відносин в суспільстві;

3. Постаратись донести до наукового загалу Київського патріархату можливості і по-требу науково-дослідних контактів з католицькою і протестантською церквами Німеччини та накреслити шляхи для здійснення з ними т.з. «живої» екумени.

Становлення українських церковних громад у Західній Німеччині з 1918 до середини 80-тих років

Підчас II Світової війни в Німеччину було вивезено на примусові роботи близько трьох мільйонів молодих юнаків і дівчат з України, після закінчення війни до них приєдналася значна група воєнополонених і втікачів (300.000-500.000) з територій зайнятих підчас війни німецькими військами. Серед останніх прибула особливо велика кількість священиків, церковного правління та архиєреїв нововідновленої української автокефальної православної церкви. Посилаючись на інформацію з Вікіпедії [див. 1] число архиєреїв, прибувших на чолі з митрополитом Полікарпом в Німеччину становить 14-16 чоловік. Бернгард Майєр [3, с. 18] аналізуючи ситуацію приїзду такої кількості церковного правління, зазначає велику розрізненість (майже ворожнечу) між ними і вказує на труднощі, з якими зіткнулася спеціально назначена комісія з Айхстетського богословського коледжу¹. Ця комісія була уворена з католицьких теологів і релігієзнавців вищезгаданого коледжу, які

¹ Більше про діяльність цього навчального закладу, який був основним в католицькій церкві Німеччини для вивчення проблематики відношень зі Східною церквою, дивіться у Вікіпедія *Університет Айхстет*).

з березня 1942 року по вказівці міністерства Ідеології третього Рейху займалися проблематикою віроісповідання на захоплених німецькими військами теренах України. Сама ця група вчених обгрунтувала потребу для українців власної церкви і в Айхстеті друкувалася літургійна та богословсько-навчальна література на українській мові. Німецькі вчені не могли збагнути (починаючи з осені 1947 року) протистояння між українським єпископатом і закликали українських ієрархів до конструктивних переговорів і виробленню програми для навчання священослужителів [3, с. 19].

В таборах для т.з. «переміщених осіб» наші земляки створюються спочатку імпровізовані молитовні приміщення, які пізніше набирають форм каплиць з постійним іконостасом і церковним спорядженням. На кінець 1949 року українська автокефальна церква нараховує близько шестидесяти парафій, 20 тисяч вірних, 127 священників та 20 дияконів. В Мюнхені відкрився Богословський Науковий інститут та Богословсько-Педагогічна академія, які зібрала біля себе не тільки українських богословів, але велику групу українських науковців-гуманітаріїв [див. 1]. На цей час ситуація українців в Західній Німеччині була невизначена: з однієї сторони більшість із них розуміли, що при поверненні на рідні землі їм загрожують військові суди і довгі роки ув'язнень; з іншої – колишні воєнні союзники більшовиків були зобов'язані угодами відправляти «переміщених осіб» з території СРСР (за станом вересня 1939 року) в радянські воєнні комендатури. Це викликало панічний страх у наших співвітчизників² і прагнення пошвидше покинути терени Німеччини далі на захід Європи або за Атлантичний океан. До початку 50-х років 80% з них здійснили це в напрямку США, Канади, Англії, країн Західної Європи та Латинської Америки.

Після цього діяльність українців у Західній Німеччині сконцентрувалась на півдні (Баварія), на Рейні (особливо промисловий район ріки Руру), в центральній і північній (Падеборн, Ганновер і Гамбург) частинах. Тут швидко повстали українські громадські структури: різноманітні культурно-патріотичні товариства і церковні громади³. На цей час унійна церква відіграє об'єднуючу роль для всіх українців, як в організації протестів проти політики СРСР, так і в інтеграції українців в німецьке суспільство. При цьо-

² Особливо складне було становище жителів східних регіонів; українці Західної України часто видавали себе, (знаючи мову) за поляків, яким дозволялось залишатись в Німеччині.

³ В основному греко-католицькі, так як більшість православних покинули ФРГ.

мі виникають дружні відносини з вірними православного обряду: почергові і екуменічні богослужіння, спільні молебні, міроприємства і святкування, базовою основою яких були змішані шлюби осіб обох (православної і греко-католицької) юрисдикцій.

Період розквіту релігійно-культурного життя українців завдячує непересічній особі екзарха греко-католицької церкви у Німеччині і Скандинавії владика др. Платона (Корниляка). Здобувши освіту у США (уродженець Чернівців, науковець з двома докторськими титулами), владика Платон відіграв не тільки визначну роль в українському середовищі, але вніс значний вклад у пропоянті України (як держави) в Німеччині. Його стараннями в 1958 році був створений екзархат для українців греко-католиків Німеччини і країн Скандинавії, утвердились (перед усім дякуючи фінансуванню католицькою церквою священників і перейняттям коштів за користування церковними спорудами) шість постійних греко-католицьких парафій. Приміщенням для них послужили подаровані і переобладнанні римо-католицькі храми. В Мюнхені і Гамбурзі були споруджені, при значному сприянні місцевої римо-католицької церкви, нові культові споруди [4, с. 12-13].

Особливе місце в цьому процесі становлення українських громад в 70-80 роки посідає Ганновер. Тут українці особливо активно приймають участь в суспільно-політичному житті федеральної землі Нижньої Саксонії і виступають ініціаторами загальнонімецьких заходів протесту проти СРСР. Вірні обох юрисдикцій об'єднують свої зусилля і після довгорічних ходінь по німецьких політичних, релігійних і комунальних інстанціях дістають у вічне користування ділянку під забудову, від місцевої римо-католицької єпархії кошти на будівництво і кредит на внутрішній устрій українського екуменічного центру. Це викликало справжню ейфорію серед української діаспори: активно збираються кошти по всій Європі і за океаном, при інтенсивному будівництві через рік (у 1984 році) український центр з інтегрованими у ньому церквою, залом для зібрань, кухнею і робочими кімнатами був завершений. Три владика: греко- та римо-католицькі і православний освячують цю величаву споруду та передають її у почергове й екуменічне користування обом українським релігійним угрупованням.

Уніатський екзіархат в Німеччині (60-90 роки) як приклад становлення церковних структур в діаспорі

На середину 80-х років припадає найвищий момент у культурно-релігійному житті української іміграції у Німеччині, а

зі смертю Владики Платона у 1996 році відбувається його застій, близький до повного занепаду⁴: життя українських громад мляво протікає тільки на регіональному рівні, на базі вище названих релігійно-культурних центрів, які в основному обмежувалось недільним богослужіннями і концертами прибувших на тимчасові заробітки українських митців різноманітного професійного рівня. Після п'ятирічної відсутності уніатського екзарха приїзд/призначення (2001) владикою Петра Крика⁵ викликало тимчасове поживалення серед українців Німеччини. Він сприяє відкриттю в кожному обласному центрі греко-католицької громади, які часто налічують тільки кілька персон з поверхневими знаннями про церкву. Для служби у них владика Петро запрошує священників з Польщі, які звикли до зовсім інших культурних і економічних відносин. Вже через короткий час стиль і манера поведінки владика Петра викликають глибокий подив у більшості української громади «старих» церковних осередків, який згодом (приблизно через три роки) переростає у відкрите протистояння. Звикле до західно-європейської демократії, відкритості у сучасному суспільстві і релігійного плюралізму висококультурне перше покоління діаспори і їхнє потомство шоковані новими порядками владика Петра: забороняються церковні комітети, все вирішують священники⁶, не підтримується культурно-політична діяльність українських осередків. Рівень проведення богослужінь і проповідей знижується до примітивного: священники читають свої проповіді із інтернету, архиерейська літургія нічим не відрізняється від звичайної⁷. Очевидно не маючи в Польщі широких контактів з православ'ям, владика і священники нетерпимо ставляться до православного віровизнання, навідь у своїх проповідях насміхаються над неосвідченністю і незадовільним моральним рівнем православних (особливо українських) священослужителів. Така поведінка представників греко-католицької церкви призвала до чисельних протестів серед всієї української громади: напи-

⁴ Причини його багатогранні і пов'язані не тільки зі смертю духовного провідника українців. Разом з Владикою відійшла у вічність чи вступила у фазу «зрілої старості» основна і активна частина післявоєнних біженців, а їхні діти асимілювалися в німецьке суспільство, тобто не відбулося приєднання поколінь.

⁵ Особа і стиль праці Владики Петра потребує особливого, детального і всебічного дослідження, яке б рамки цього тексту надто розтягнуло.

⁶ Багато з яких і через десять років не володіють навідь розмовною німецькою мовою, не підтримали/згубили добру традицію контактів з місцевими (німецькими) громадами, за кошти яких і звелися українські домівки.

⁷ Екзарх не має ні диякона, ні піддияконів, сам приїзжає за кермом і деколи просто сидить в залі під час богослужіння.

сано понад сотню (!) заяв і скарг від рівня місцевих римо-католицьких єпархій до предстоятелів як греко- так і римо-католицької церкви і до самого Папи Римського. Результати такого розвитку плачевні та катастрофічні для української спільноти в Німеччині:⁸ стара генерація греко-католиків відвідує свої релігійні центри тільки у великі свята, відійшовши в місцеві римо-католицькі чи православні (в основному сербські.) церковні громади. Їхні нащадки, не маючи чітких уявлень про церковні уклади і специфіку нових греко-католицьких священослужителів, не тільки забули дорогу до рідних храмів, а в своїй більшості взагалі порвали зв'язки із церквою.

Процес масової еміграції в Німеччину з колишніх країн СРСР, умови та можливості утворення церковних структур в діаспорі

Звертаючись до подальшого розвитку подій серед української діаспори, його наступним важливим етапом явився процес чисельного переселення певних категорій населення у Німеччину з пострадянських республік починаючи з 1991 року. Серед них понад двісті тисяч єврейських переселенців, дві третини з яких припадає на вихідців з України, з них (за статистикою) тільки 5-8% підтримують зв'язок з синагогою [5, с. 48]. Крім цього з 1995 року прибуває в Німеччину також велика кількість т.з. заробітчани і студентів з України. Не дивлячись на такий чисельний притік українців, не відбулося поживлення культурного життя серед нашої діаспори. Не створено жодного дієвого культурно-політичного товариства чи об'єднання, яке якоюсь мірою заявило про себе хоча б на регіональному (районному) рівні.

Прикладом активної життєвої етнічно-національної позиції могли б послужити російськомовні вихідці з колишнього СРСР. Про специфіку і організаторські здібності євреїв писати не буду, але їхні здобутки вражають не тільки в області підприємництва, а й у багатьох соціально-культурних напрямках. І коли успіхи цієї національності можна віднести до її історично-культурної традиції та завдячувати фінансовій підтримці з історичної батьківщини (Ізраїлю), Америки та Німеччини, то ситуація російськомовної громади просто вражає! Вихідці

⁸ Ситуація в українських громадах дуже не однорідна. Наприклад на півночі та заході Німеччини збереглися невеличкі роздірені групи наших земляків з незначним контактом до новоприбулих. На півдні ж країни українська громада досить чисельна, активна і відкрита для нових членів. В Мюнхені ще досі пір існує Український Вільний університет, з повоєнних часів збереглися дві православні церкви (Константинопільський патріархат).

з різних куточків (в основному віддалених) Радянської імперії – які виїхали зі своєї батьківщини як російські німці чи як не євреї в рамках офіційного виїзду т.з. контингенту єврейських біженців – не змогли адоптуватися в певні (за професією чи культурним покликанням) структури німецького суспільства і спонтанно об'єдналися в невеликі групки по-інтересах на базі російської мови, які з часом розрослися в загальнонімецькі об'єднання і впливові соціально-культурні організації [5, с. 65 – 66]. Одною з найуспішніших з них являється російська православна церква Московського патріархату. Не маючи ніякої економічної підтримки зі сторони традиційно-організованої пастви і відчуваючи дієвий тиск з боку російської Закордонної (як визнанної в Німеччині) і греко-католицької (як основного консультанта по «канонічності» для місцевих римо-католиків) церков, розрослася по всій країні, утримуючи свої приходи без жодної державної (німецької) підтримки майже в усіх районних центрах. Звідки ж рекрутує своїх вірних ця церква? Крім не чисельних етнічних росіян, це наші колишні вихідці із центральної і східної України та російські німці, серед яких часто трапляються прізвища як Бондаренко, Нечепоренко чи Білоус. Цікаво, що багато з них проживав в / або не далеко біля «українських деревень» і не тільки розуміє українську мову, але й був хрещений «українским батюшкой».

Ситуація серед українського православ'я і перспективи становлення церкви Київського патріархату в Німеччині

Автокефальна церква (під юрисдикцією Константинопольського патріархату) налічує три приходи, регулярні (недільні) богослужіння відвідує невеличка групка людей (від 10 до 30). Основне заняття священика – це похорони представників діаспори другої хвилі, участь в місцевих церковних заходах, де вони розказують про політичну ситуацію на Україні з точки зору вісьмидесятих років і розхваляють «канонічність» своєї, духовно не існуючої, церкви;

Київський патріархат представлений німецьким *Деканатом* під керівництвом протопресвітера Пауля Ехінгера. Отець Пауль, являючись етнічним німцем, був священослужителем російської Зарубіжної церкви і з часу утворення/проголошення Київського патріархату, активно і дієво підтримує його становлення в Німеччині. В середині дев'яностих років він зустрічав у себе представників церковного керівництва і широко прогував Київську церква за допомогою зу-

стрічів її архиєреїв з німецьким церковним керівництвом та проведенням виставок православних ікон. Декан Етінгер невтомно працює на благо церкви та проповіді Слова Божого на теренах Північного Рейну і прилеглих до неї районах Голландії та Бельгії. Значних успіхів досягнув отець Пауль на царині екумени і міжцерковного діалогу: маючи добрі відносини і щирю повагу зі сторони місцевих (німецьких) громад, він дієво підтримує і об'єднює дрібні громади орієнтальних церков (коптські, халдейські). Отець організував крім своєї (село біля міста Нойс)⁹ ще громади в Кельні і Франкфурті на Майні, підібравши для них священослужителів і створивши умови для богослужінь.

З літа 2014 року відновила свою діяльність Свято-Володимирівська громада міста Ганновера під керівництвом отця Андрія Федчишина. Отець Андрій, випускник Ганноверського університету, з благословення та за дієвим сприянням Львівсько-Сокальського владика Димитрія, намагався з весни 2012 року відновити славну традицію спільної молитви українців в до сих пір існуючому культурно-єкуменічному українському центрі Ганновера. На жаль місцевий уніацький парох не тільки відмовився від почергових богослужінь, але всіляко утруднював (не цураючись викликів поліції та судових засідань) проведенню богослужінь для православних. Римо-католицька церква (діоцезія Гільдесгайм) виділила церковну споруду для вірних Київської церкви у призентабельному районі Ганновера, де вони мають можливість для молитви, спільному проведенню часу після богослужінь та організації різноманітних культурно-політичних заходів.

В ході моєї дослідницької праці в рамках проекту правління Нижньої Саксонії по вивченню матеріальної ситуації і духовного стану серед емігрантів з колишнього СРСР [джерело 5] та своєї священницької діяльності, я прийшов до висновку, що наші (перед усім добре освічені) співвітчизники, доволі швидко знаходять себе (адаптуються) в німецькому суспільстві, на подальшому шляху свого становлення інтегруються в нього, оберігаючи себе від асиміляції (цілковите поглинання у німецьке суспільство), плекаючи свої традиції і контакт з Україною. При цьому не системи комунікації (телебачення і інтернет) стали цим духовним мостом, який з'єднує свідомих українців зі своєю (не такою і) далекою батьківщиною, а саме

⁹ Богослужіння тут відбуваються не регулярно, так як ця частина міста Нойс являє собою маленьке німецьке село без жодного номінального українця.

рідна православна Церква! В цій обстановці – коли з однієї сторони добробут і виважений порядок, але з іншої сторони – цілковитий егоїзм та тотальна комерціалізація на всіх соціальних рівнях/ структурах – відчують українські емігранти переваги християнських цінностей Східної церкви. І саме в діаспорі, порівнюючи різні православні віросповідання між собою, наші (колишні) співвітчизники і їхні симпатизанти віддають перевагу саме церкві Київського патріархату по наступним, характерним для діаспори причинам:

1. церкви Московського патріархату часто перероблені з побутових приміщень (майстерні, склади), священнослужителі вихідці з віддалених регіонів колишнього СРСР (Сибір, Казахстан), були висвячені в сан після короткої (теоритичної) підготовки; місця ієреїв в нових парафіях займають їхні близькі родичі (зяті, сини), які вже виростили в Німеччині і свій «богословський вишкіл» здобули прислуговуючи отцю. Окрім відсутності богословської освіти, вони не змогли здобути німецької вищої/ академічної освіти, тому засоби на своє проживання вони здійснюють, обіймаючи прості професії (праця на конвеєрі, масажист, догляд за пристарілими), відповідними є якість здійснюваними ними богослужінь і особливо зміст їхніх проповідей;

2. уніатська церква вже давно втратила своїх (свідомих) прихильників, навіть зі західних регіонів України. Заяви священників про свою приналежність до католицької церкви звучать трагі-комічно, коли вони співслужать (похорон, екуменічна служба) зі «своїми» католицькими братами: не мають поняття про структуру латинської форми літургії, тільки з поверхневими знаннями німецької мови, завжди з перекладачами, які в свою чергу взагалі не обізнанні з церковною термінологією. Крім цього виконуючи політику свого владики, отці відвідують по неділях дві церковні громади, де на них чекає деколи тільки кілька людей, долаючи при цьому сотню кілометрів¹⁰. Основні громади великих міст бачуть своїх пастирів доволі рідко. Звиклі до колишніх культурних, релігійних чи політичних заходів після богослужіння, миряни часто висловлюють своє незадоволення, яке рідко знаходить якесь пояснення зі сторони священника¹¹. Це призвело в багатьох громадах до від-

¹⁰ Римо-католицька церква оплачує доволі щедро ці поїздки та й німецькі дороги сприятливі для швидкої їзди.

¹¹ Владика Петро (Крик) на самому початку своєї архиєрейської діяльності передав керівництво у громаді виключно священникам, в громадах зобороняється проведення церковних зборів, обрання церковного правління, не має ні касира, ні паламаря, ні братства.

критих, затяжних конфліктів, які закінчились, як наприклад в Мюнхені поділом греко-католицької громади на дві спільноти (менша частина залишилась з Екзархом Петром, а більша перейшла в «свою» церкву), чи як в Ганновері – повною ігнорацією богослужінь зі сторони парафіян зі стажем¹² та переходом в православну громаду;

3. Київський патріархат найбільш відповідає для більшості українських емігрантів ідеї помісної, своєї рідної української Церкви, яка була б їм духовним мостом із неньою Україною, представляла б їхню українську ідентичність і самобутність серед різних народностей і етносів на чужині. В ході останніх подій (з кінця 2013 року) в Україні віруючі, які постійно відвідували російську церкву, піддаються надзвичайному тиску з боку церковної громади і вимушені вислуховувати російську пропанду навідь під час проповіді. Ті українці, які рідко відвідують богослужіння, мусять скривати свою українську приналежність; так як були не поодинокі випадки, коли українців виганяли з церкви прямо під час богослужіння.

Поряд з особистими причинами українців та їхніх симпатизантів, надзвичайно сприятливі умови для розвитку церкви Київського патріархату повстають з боку внутрішньо-інституційних та науково-дослідницьких установ та навчальних закладів Німеччини:

1. Достойного і автентичного репрезентанта (не замішаного в перепитіях політичних інтриг на Україні і незалежного в своєму духовному світогляді) для українців очікують представники місцевої влади, соціальних і церковних структур. Німецьке суспільство прагне розкрити, поглибити і використати потенціал новоприбулих в свою країну, виділяючи значні кошти і не жаліючи зусиль для їхньої вдалої інтеграції. Цьому значною мірою сприяють також місцеві церкви (як католицька так і протестантська) і церковно-громадські організації, для їхньої переважної більшості питання канонічності не є суттєвим¹³ і вони радо сприймають Київський патріархат, як легітимного духовного представника України!

¹² В неділю на службі Божій буває 5-8 учасників; у свята, які припадають на робочі дні тільки отець з родиною. У колишні часи 30-40 вірних регулярно приходили у неділю і коло десяти чоловік у будні дні.

¹³ В Німеччині питання канонічності не є такою проблематичною як у пострадянському просторі, тут вже звикли до власної проблематики поділеної церкви і питання екуменічної співпраці вирішується на єпархіяльному (між єпископами) рівні. Сьогодні відношення зі сторони віруючих Західної церкви, її священників, богословів та архиєреїв до православ'я є особливе, але висвітлення цієї проблематики потребує особливого дослідження.

2. В Німеччині широкорозгалужена і глибокоспеціалізована система богословських інститутів, які мають значні фінансові можливості і цілеспрямовано проводять свої дослідження. Проблематика екумени та богословських контактів зі Східною церквою посідають цільне місце в них. Так як представлене синодом православних єпископів в Німеччині православ'я не йде на прямий контакт з місцевими церквами і обмежується тільки річним посланням до них, то надзвичайний інтерес викликає у німецьких богословів і екзегетів відкрита для діалогу і співпраці Київська церква. Наукові контакти вчених з університетів Галле-Віттенберг, Ганновер і Гільдесгайм з науковцями Львівської ПБА широко обговорювалися серед німецьких теологів. За короткий час вдалося здійснити ряд наукових проектів. Так церковний історик професор Райнгарт Тьоле (Галле-Віттенберг) відкрив програму по вивченню німецької мови і ознайомленню з азами богословської думки для львівських семинаристів та регулярно відвідує Львів зі своїми лекціями по темі патристики. Професор Ганноверського та Гільдесгаймського університетів Алоїс Стімпfle, в своїх дослідженнях в Біблійному богослів'ї розгорнув спільну роботу з Львівською академією в галузі есихазму. Харизматичний професор, який має європейське визнання в трактуванні Нового завіту, надзвичайно захоплений православною літургією, плідними контактами з українськими богословами Київської школи та прагненням до знань львівських семинаристів. До обох професорів тепер часто звертаються з питаннями представники в.з. німецьких науково-дослідницьких богословських закладів і ті спілкуючись з ними, пропагують православне богослів'я та церкву Київського патріархату.

-
1. *Вікіпедія: Українська автокефальна православна церква (з підрубрикою час 1942-44)*
 2. *Вікіпедія: Universität Eichstätt*
 3. *Meyer, Bernhard (Prof., Dr.): Eichstätter Spuren in der Welt, Eichstätt 2010*
 4. *Wyrwoll, Nikolaus (Dr., Prälat): Die Kirche selbst ist Ökumene, Hildesheim 2009*
 5. *Geiling, Haiko (Prof., Dr.) u.a. ein Forschungsprojekt für Land Niedersachsen: Migration – Teilhabe – Milieus. Spätaussiedler im sozialen Raum, Hannover 2011.*

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ XXI СТ.



УДК 322:281.93

Валерій ЛАСТОВСЬКИЙ

РОСІЙСЬКА «ПРАВОСЛАВНА ЕНЦИКЛОПЕДІЯ» ЯК ЗАСІБ ФАЛЬСИФІКАЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ ІНФОРМАЦІЇ

Досліджується фальсифікація історичної інформації як ідеологічний засіб редакції російської «Православної енциклопедії» та її авторів. З'ясовується, що головною метою цієї фальсифікації є цілеспрямоване викривлення історичних процесів на українських землях відповідно до російських імперських політико-ідеологічних концепцій. Найбільше спотворені історичні матеріали у цьому виданні були у статті, присвяченій історії Київської митрополії.

Ключові слова: «Православна енциклопедія», фальсифікація, Україна, Росія, історична інформація, Київська митрополія, ідеологія.

Valerii LASTOVSKYI

RUSSIAN «ORTHODOX ENCYCLOPEDIA» AS A FOUNDATION FOR HISTORICAL INFORMATION FALSIFYING

The falsification of historical information as an ideological tool of the Russian «Orthodox Encyclopedia» and its authors is being researched. It turns out that the main purpose of this falsification is the deliberate distortion of historical processes in the Ukrainian lands in accordance with Russian

*«Той, хто управляє минулим, –
управляє майбутнім;
той, хто управляє сучасним –
управляє минулим»
Дж. Оруел, «1984»*

Загальновідомо, що історична наука є основою не лише для розвитку теоретичних знань у різних галузях, але й для практичного втілення планів суспільного розвитку. Чи не найтіснішим у цьому є зв'язок історичної науки із політичною сферою. Адже за допомогою доволі нехитрих маніпулювань з історичною інформацією можна досягти значних успіхів у впливі на населення держави. Більшість українських істориків до 2014 р. ідеалістично вірила у можливість повноправного діалогу та пошуку «спільної історії» з російськими колегами. Всі розбіжності списувалися на право кожного науковця на власну академічну думку. Дій-

imperial politico-ideological concepts. The most distorted historical material in this publication was in an article devoted to the history of the Kiev metropolitanate.

Key words: «Orthodox Encyclopedia», falsification, Ukraine, Russia, historical information, Kyiv metropolis, ideology.

сно, це право є визначальним у науковому діалозі та пошуку. Однак, 2014 рік став переломним як у російсько-українських відносинах, так і в розумінні різних шляхів російської та української історичних наук.

Одну з ключових ролей у фальсифікації історичної реальності відіграла російська «Православная энциклопедия». Фальсифікація, яка розгорнулася на сторінках цього видання, проходила на трьох рівнях – концептуальному (з чітким визначенням загального ідеологічного спрямування), методологічному (переважно маніпулятивного характеру) та фактологічному (аж до прямого обману).

Ідея цього проекту має давню історію, і, цілком можливо, що від самого початку він не переслідував політичної мети (по крайній мірі, настільки яскраво, як це стало очевидно вже пізніше). Власне вже в процесі «перебудови» і розпаду СРСР Московський патріархат розгорнув активну видавничу діяльність, що повинна була передовсім підвищити її авторитет. Оскільки новітніх концептуальних напрацювань ще не було, перш за все передруковувалися праці дорадянського часу та емігрантська література.

Та вже у вересні 1996 р. було створено Церковно-науковий центр РПЦ «Православная энциклопедия», а за місяць, 10 жовтня, Св. Синод РПЦ затвердив проект унікального багатотомного видання. Спочатку планувалося лише 25 томів, але на 2016-й рік було вже видано аж 40 і доведено загальний текст лише до літери «К» включно. Принагідно зауважимо, що основним спонсором видання виступив сумнозвісний «Газпром» (хоча офіційно цей момент не особливо афішується). Ще 11 листопада 2011 р., на презентації XXV-XXVII томів у Храмі Христа Спасителя патріарх Кирил (Гундяєв) прямо сказав, що без держави реалізувати цей проект було б неможливо [3]. Та й від самого початку існування цього проекту в керівних органах ЦНЦ були представники влади – зокрема, досить одіозна політична фігура, відома своїми антиукраїнськими заявами, мер Москви Ю. Лужков.

До наукової реалізації цього проекту були залучені найвідоміші фахівці з історії як з Росії, так і з України. В Києві навіть було створене напівофіційне представництво, яке координувало взаємодію між центром та українськими фахівцями. Проте, публікації томів, що видавалися вже за патріарха Кирила засвідчили вже яскравий характер політичного втручання у зміст статей. Тому українські автори, які співпрацювали з редакцією

видання, досить часто вступали у тяжкі суперечки з російськими колегами. Причина була проста: різний характер бачення проблем. Інколи їх вдавалося подолати, інколи ні.

Перший том цього видання, який називається в середовищі науковців «нульовим» (офіційний 1-й том вийшов з друку пізніше), вже мав програмний характер [2]. І він засвідчив, що сучасна російська історична наука переважно сповідує відродження методологічної основи ще дорадянського періоду у поєднанні із «клерикалізаційними» процесами.

Власне вже в цьому першому тому були чітко визначені концептуальні межі майбутніх публікацій. При цьому явно історична реальність замінялася на політико-ідеологічну доцільність. Здається, російських істориків цей момент не особливо тривожив. І, при цьому, треба відзначити, що вони не могли не розуміти цієї підміни. Так, один із головних постулатів проекту був визначений у статті до «нульового» тому архімандрита Макарія (Веретенникова) та І. Чічурова «Християнство на території історичної Росії до її Хрещення» (с. 32-37). Тут територією історичною Росії визначалися сучасні українські землі включно із Причорномор'ям та Кавказ. Абсурдність вживання самого терміну «історична Росія» до цих територій є абсурдною навіть без пояснень. Хоча б тому, що більша їх частина була приєднана до Російської імперії лише внаслідок військової експансії у XVIII ст., супроводжуючись руйнуваннями міст і знищенням місцевого населення.

Ще одну концептуальну фальсифікацію здійснив відомий історик, радянсько-російський фахівець-славист, член-кореспондент Російської академії наук Борис Флоря. Безумовно, його праці – це дослідження найвищого наукового рівня. Але стосовно України вони як були, так і залишилися від радянських часів ідеологічно вивіреними. Саме йому належить успішна спроба реанімувати стосовно України термін «Западнорусская митрополия» (див. статтю «Западнорусская митрополия. 1458-1686», с. 101-108). До нього цей термін, зокрема, застосовував у своїх працях російський монархіст Микола Тальберг (1886-1967).

Насправді ніколи ніякої «Западнорусской митрополии» не існувало! Її ніхто ніколи не створював і в жодному документі вона не згадувалася (звичайно, під нею розумілася Київська митрополия, але як така згадувалася на другому плані). Цей термін виключно належить до творчості російських істориків. Більше того, Б. Флоря намагається показати, що ця єпархія була утворена як нова! Хоча насправді, просто відбувся розкол Київської митрополії внаслідок політичних (як внутрішніх, так і міжнародних) процесів у сер. XV

ст. Більше того, Київська митрополія продовжила своє існування на українських землях на тих же канонічних засадах, на яких вона створювалася ще в часи Русі. Натомість же на московських землях по факту виникла вже нова Московська митрополія, канонічність якої в Константинополі визнано на той час не було [4, с. 31].

Найбільш проблемним виявився XXXIII том енциклопедії (в цілому його досить добре охарактеризувала Ірина Преловська [1]), виданий у 2013 р., де з'явилася величезна стаття «Киевская епархия». Її політичний характер стає зрозумілим з перших же рядків. Звичайно, «політичний характер» не перекреслює поняття «науковий» і вони можуть між собою співіснувати, взаємовпливати та взаємодіяти. Але в даному випадку «науковий» підпорядковується «політичному». Останній стає визначальним і диктує умови під уже визначену концепцію. В чому ж її визначеність? У формулі існування України як історичного непорозуміння та месіанізму «русского» (тобто російського) світу.

Перше ж речення (на с. 151) цієї статті визначає тон її змісту: *«Киевская епархия, диоцез... под непосредственным управлением Киевского митрополита (общерусского в юрисдикции К-польского Патриархата в кон. X – сер. XV в., западнорусского в юрисдикции К-польского Патриархата в сер. XV – кон. XVII в., в юрисдикции Московского Патриархата с кон. XVII в. до наст. времени)».*

Одне речення, але в ньому одразу визначено:

1) термін «общерусский» в сучасному розумінні вказує на безумовність належності до російського світу (ні в якому разі не те що до українського чи східнослов'янського, а навіть не до давньоруського, оскільки останній заперечує російськість); зрозуміло, що «общерусский» вживається саме в сучасному розумінні, оскільки в часи Русі його просто не існувало;

2) термін «западнорусский» визначає існування якогось світу, що належить російському, але при цьому з якоїсь причини з ним не об'єднаний; важливо відмітити, що тут чомусь не згадується «восточнорусский» (а мав би бути, за логікою авторів);

3) однозначно зазначається, що від кінця XVII ст. К.є. знаходиться виключно в юрисдикції Московського патріархату. І це означає, що ніякої іншої К.є. не було і існувати не може – ані в складі УАПЦ, ані УПЦ, ані в якому іншому вигляді. Хоча можна зауважити: Московського патріархату теж не існувало майже 200 років впродовж XVIII – початку XX ст.

Звернемо увагу й на наступне ж речення: *«...в источниках: митрополія «Русская» – «ἡ Ρωσία».* Дивний переклад. Адже тут нічим «русским» і не пахне, а звучить як «Росія». А з огляду на

той факт, що в часи Русі нічого «російського» не існувало – ні народу, ні держави – означений переклад слід вважати простим фальсифікатом. Тим більше, що тут же, як би урівнюючи термінологію, перекладається як «Русь» інші варіанти – «*Ρωσίας*».

Звернемо більш детальну увагу на два розділи статті, присвячені історії Київської єпархії впродовж 1458-1596 та 1596-1686 років.

Розділ «К.е. (тут і далі – «Киевская епархия» – Л.В.) в 1458-1596 гг.» (автор – Л. Тимошенко). С. 160-164.

Тут є деякі моменти, які просто не вкладаються у наукову схему. В першу чергу – це наступний вислів: «*Киевская митрополичья епархия была крупнейшим диоцезом Западнорусской митрополии*» (с. 160). І далі, по суті, автор заперечує існування київських митрополитів, називаючи їх «западнорусскими» (мабуть, щоб випадково не подумали, що вони київські або, не дай Бог, українські), та й усі інші єпархії він також називає «западнорусскими» і всю церкву на українських землях не інакше як «Западнорусская Церковь» (с. 169).

Поруч із прямим фальсифікатом, в тексті фігурує і просто відсутність знань. Наприклад, тут стверджується щодо монастирів «за пределами Киева» у ХVІ ст., що до них відносяться, крім Межигірського, ще й «*Ржищевский в честь Преображения Господня муж. мон-рь, Богородичный в Зарубе, Трехтемировский (Зарубский), Пивский (на Левобережье, на берегу Тясмина), Георгиевский в Любаре*» (с. 162). Але ж насправді картина з ними зовсім інша: 1) Ржищівський монастир відомий лише з 1649 року, 2) Богородичний в Зарубі і Трахтемирівський (Зарубський) – це один і той же монастир, а не два різні, 3) Пивський монастир ніколи не знаходився на річці Тясмин, бо й сама ця річка є правою притокою Дніпра, 4) Любарський монастир був заснований лише 1604 р.

В іншому випадку автор пише: «*Митрополичья епархия делилась на 2 части: собственно Киевскую с центром в Киеве и Литовско-Белорусскую с центром в Вильно*» (с. 160). Твердження, яке, з його точки зору, є самоочевидним і не потребує ніяких пояснень. З формальної та юридично-канонічної точки зору такого поділу не було! Це не більше, ніж фантазія. Натомість тут навіть не згадано, що у ХV ст. до складу митрополії входило аж 10 єпархій!

Про українські церковні братства в тексті згадано усього лише в двох випадках (с. 161, 162). Та тільки згадано і все (що вони були «активні»). Жодної характеристики їх діяльності та жодної вказівки на їх роль в історії українського православ'я означеного періоду.

Те ж саме стосується і митрополитів. За відповідний хронологічний період на київській кафедрі перебувало 15 митрополитів. З точки зору логіки наукового дослідження, всі вони

обов'язково повинні бути представлені на його сторінках. Тим не менше, чотирьох із них взагалі не було згадано (Мисаїла, Симеона, Макарія II та Йосифа III). А більшість же з інших митрополитів згадується переважно в контексті суто канцелярському (скарги, прохання і т.п.). Діяльність самих митрополитів опиняється поза увагою, а їх роль в житті єпархії взагалі не висвітлюється. Найчастіше з усіх київських митрополитів згадуються тут тільки Оницифор (Дівочка) та Михаїл (Рогоза).

Та у зв'язку з митрополитами прозвучав один цікавий пассаж. Священномученика Макарія, убитого татарами у 1497 р., було названо «*последним из древнерус. Киевских митрополитов, похороненных в Киеве*» (с. 160). А чому власне «древнерусских»? Це ж з якої точки зору? А його наступник (Йосиф Болгариневич) теж відносився до цієї категорії митрополитів чи вже ні? Складається враження, що тут це навмисно прозвучало саме так, аби тільки підкреслити відсутність зв'язку з Україною.

Достатньо специфічно у цій статті було вказано на розграбування собору Св. Софії у Києві під час нападу кримського хана Менглі-Гірея у 1482 р. (с. 163). Чомусь сором'язливо було оминемо інформацію, що скарби звідси потрапили до Москви! Проте, насправді, цей епізод є важливим, оскільки він став основою для іншого – для свідчення «*о запустении киевских святинь в XVI в.*» Від Софії ж ця тема була продовжена й далі...

Складається враження, що тут цілком свідомо було вирішено зосередитися виключно на негативних аспектах розвитку Київської єпархії. Зрозуміло, в такому випадку, тут і не знайшлося місця ні церковним братствам, ні Костянтину Острозькому (хоча, один раз він таки тут був згаданий), ні Острозькій академії, ні книгодрукуванню, ні зв'язкам митрополії із східними патріархами, ні колонізаційній ролі монастирів, ні творчості полемістів доберестейської доби (Герасим Смолицький, Василій Суразький та ін.) тощо.

Тепер поглянемо на наступний розділ.

Розділ «К.е. в 1596-1686 гг.» (автори – Л. Тимошенко, Б. Флоря). С. 164-173.

Вплив Б. Флорі на цей розділ очевидний. І тут цілком яскраво випирає відверта пропаганда. По суті, тут тільки дві сюжетні лінії, які активно й розвиваються: перша має виключно антиуніатсько-антипольський характер, друга – проросійський. Наведемо кілька цитат, які мають безапеляційний характер:

- «...митр. Иов стремился укрепить связи со своей главной опорой – Запорожским войском и с Россией» (с. 166);

- «...митр. Иов пытался найти поддержку в России и побудить войско Запорожское к сближению с Русским гос-вом» (с. 166);

- «...он [Петро Могила], по-видимому, уже не представлял нормальной жизни Киевской митрополии без возобновления контактов с Россией» (с. 169);

- «...При подписании Переяславского договора укр. лидеры, отмечая ист. связи между Киевом и Москвой, подчеркивали «первостепенность Киева и его великих князей» (с. 170);

- «...Страшась подчинения Киевской митрополии Московскому Патриархату, Сильвестр пошел на компромисс с гетманом и согласился на патронат Хмельницкого над Церковью» (с. 170);

- «...За укрепление связей с Россией как гарантом сохранения Православия на Украине выступала влиятельная группа духовенства...» (с. 171).

Цитування можна продовжувати й далі. За умови розгляду кожної цитати окремо, дійсно, може скластися враження про якусь можливу справедливість цих слів. Але якщо дивитися на них комплексно, то вже впливає картина сфабрикованого безапеляційного висновку.

Якщо читати досить прискіпливо весь цей матеріал, то видно, що у авторів статті українська церковна ієрархія особливо захоплено не викликає: Петро Могила був звинувачений в тому, що в навчальний матеріал пропускав «отдельные неправосл. мнения» (с. 168), а Сильвестр Косів – у тому, що «выполнял инструкции Хмельницкого и одновременно поддерживал королевских послов в лагере гетмана» (с. 170).

Взагалі, фальсифікація історичного матеріалу у цій статті є довершеною. Це робилося або шляхом замовчування, або ж наведення неповної інформації. Наприклад, приєднання Київського митрополії до Московського патріархату було просто відмічене як таке, що відбулося і не більше (с. 172). І це про подію, яка визначила долю народів і держав на багато століть! Про подію, яка збурила емоції політиків, істориків, церковних діячів! Про подію, яка була визнана неканонічною самим же Константинопольським патріархатом!

І далі, вже в суто радянському стилі, автори знову пишуть про активізацію просування уніатської церкви на Правобережжі, але забувають сказати, що саме незаконне приєднання Київської митрополії та втеча Гедеона (Святополк-Четвертинського) на Лівобережжя і спровокували всі ці дії, бо в межах Речі Посполитої не залишилося жодного православного церковного єпископа, а саме приєднання було неканонічним.

Вище вже наводилася цитата з сторінки 170 із твердженням про підписання Переяславського договору. Це – ніщо інше як пряма фальсифікація фактів. Адже ні для кого вже давно не секрет, що насправді ніякий Переяславський договір ніколи не підписувався і його в природі не існувало!

В іншому випадку просто відзначено, що у 1661 р. митрополитим місцеблюстителем на Лівобережжя був посвячений у Москві на Мстиславську кафедру Мефодій Филимонович (с. 170-171). Але замолвчується, що це був неканонічний акт, а діяльність його самого – це скоріше діяльність авантюриста, а не церковного діяча.

В цілому стаття, що присвячена подіям 1596-1686 рр., насичена суто політичними перипетіями в контексті розривання українських земель між уніатсько-католицьким світом і православно-російським (і тут ми не побачимо все тих же моментів з історії Київської митрополії, які не побачили й в розповіді в попередньому розділі). Останній виступає тут як своєрідна праведна реальність. Сумніву і негативу тут піддається виключно українська церковна та політична еліта. Схема російсько-радянської ідеології навіть не прикривається. Ось усього лише одна з численних аналогічних фраз: «На длительный период в Ср. Поднепровье была устранена опасность, угрожавшая правосл. Церкви со стороны католиков и униатов» (с. 169).

Таким чином, треба зазначити, що сучасна російська «Православная энциклопедия» одним із засобів маніпуляції з історичною інформацією, в якому видно чіткий зв'язок наслідування тих підходів до висвітлення процесів та подій, що використовувалися як в радянський, так і в імперський дорадянський періоди. Фальсифікація цієї інформації є цілком усвідомленою і відповідною російським імперським політико-ідеологічним концепціям.

1. Преловська І. «Київський млинець – комом». Рецензія на книгу: Православная энциклопедия. Т. XXXIII. М., 2013. 752 с. // Православний вісник. – 2014. – №5. – С. 54-55.
2. Русская Православная Церковь // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. - М., 2000.- 656 с.
3. Слово Святейшого Патриарха Кирилла на презентации XXV, XXVI и XXVII томов «Православной Энциклопедии» // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1671960.html>
4. Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – Кн. 1. – К., 1994. – 256 с.

МІФИ ТА РЕАЛІЇ КОНСТИТУЮВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Активне обговорення проблеми конституювання Української Помісної Православної Церкви породило не лише крайні позиції (від повного схвалення до категоричного несприйняття), але й певні міфи чи специфічне витрактування канонів, покликані передусім дискредитувати ідею помісності. У статті розглянуті типові міфологеми, пов'язані із аналізованою проблемою, та здійснено їх аналіз у контексті сучасного стану конституювання УППЦ.

Ключові слова: православ'я, автокефалія, православні канони, Українська Помісна Православна Церква, державна Церква, національна Церква.

—
Oleksandr SAGAN

MYTHS AND REALITIES OF THE UKRAINIAN LOCAL ORTHODOX CHURCH INSTITUTIONALIZATION

The active discussion of the problem of the Ukrainian Local Orthodox Church institutionalization has generated not only extreme positions (from full approval to categorical rejection), but certain myths or a specific interpretation of the canons, which are primarily intended to discredit the idea of the Locality. The article deals with typical mythological issues related to the analyzed problem and the given analysis of the current state of the ULOC institutionalization.

Key words: Orthodoxy, autocephaly, Orthodox canons, Ukrainian Local Orthodox Church, State Church, National Church..

Проблема конституювання Української Помісної Православної Церкви (УППЦ) є з розряду тих, що не відноситься лише до церковної сфери. Українські реалії свідчать, що помісність православної Церкви є важливою складовою не лише духовно-культурного розвитку української нації («допоможе Україні бути об'єднаною і зберегти принципи та традиції» – Президент України П.Порошенко [23]), але й її політичної незалежності. Адже, на думку провідних політологів, «неможливо досягти реальної державної незалежності, якщо бодай 20% релігійної мережі в країні контролюється ззовні» (Збігнев Бжезинський), і лише «коли автокефальний український православний Патріарх оволодіє Печерською Лаврою, то це буде значним кроком у напрямку справжньої незалежності» (Ален Безансон, [1]).

З цього аспекту стає зрозумілим, чому країни із домінуючим православним населенням (Грузія, Московія/Росія, Болгарія, Сербія, Румунія) так багато політичних і економічних зусиль витрачали на проголошення автокефалії своїх

Церков та її визнання. Не вирішення цього питання на зорі незалежності (двадцять роки ХХ ст.) і на початках нинішньої незалежності України стали вагомими причинами втрати незалежності (у першому випадку) та тісного втягнення нашої країни у орбіту політичних та економічних інтересів Росії (у другому). Спроба звільнення від цієї залежності після Революції Гідності закінчилася війною та втратою Україною частини своїх територій.

Відтак аналіз проблеми помісності православ'я в Україні, причин протидії цьому процесові та необхідних кроків для її реалізації (конституювання) виконує, поряд із суто церковними проблемами/завданнями, також і важливу суспільно-формуючу функцію. Тому ця проблема має богословський, науковий, науково-практичний аспекти, а також аспект національної безпеки. У даній статті буде розглянуто саме науково-практичний аспект помісності православ'я в Україні.

Проблема особливостей розвитку (а не їх «ушкодження», як вважає московська історіографія) православ'я в Україні, а згодом – необхідності проголошення і визнання автокефалії (помісності) православ'я стає об'єктом досліджень незаангажованих російськими шовіністичними ідеями вчених уже з початку ХХ століття. Серед найбільш знакових праць відзначимо роботи К.Харламповича [30], Є.Крижановського [19], А.Річинського [24], Н.Полонської-Василенко [22], І.Власовського [2], С.Ярмуся [32], О.Шуби [31], Г.Надтоки [21] та багатьох інших, які сформували і обґрунтували тезу про окремішність і особливість розвитку православ'я в Україні. Праці Івана Огієнка (митрополита Іларіона) [8, 9, 10, 11, 12], С.Здіорука [4, 5, 6, 7], А.Колодного [16, 17, 18], О.Сагана [25, 26, 27, 28] та деяких інших дослідників, в т.ч. й колективів авторів [13, 14], акцентують увагу читачів не лише на особливостях місцевого православ'я, але й на необхідності виділення його в окремішне поняття «Українського православ'я» та доводять необхідність повернення до базових принципів розвитку православ'я в Україні, які й сформулювали ці особливості, і, більше – до необхідності конституювання визнаної у православному світі Української автокефальної/помісної православної Церкви.

Цю ідею (автокефалія/помісність православ'я в Україні) після проголошення незалежності України у 1991 р. підтримала також і УПЦ МП. Зокрема на Помісному Соборі під головуванням митрополита Філарета, що відбувся 1-3 листопада 1991 р., було прийнято «Визначення Собору УПЦ з питання повної самостійності УПЦ». У ньому сказано, що проголошення не-

залежності української держави, згідно православних канонів, вимагає від Української ПЦ нового статусу. І таким статусом повинна бути повна самостійність і незалежність, тобто автокефалія. Необхідність дарування автокефалії обґрунтовувалося тим, що це сприятиме укріпленню єдності православ'я в Україні, слугуватиме згуртуванню громадян усіх національностей, які проживають в Україні, і тим самим робитиме внесок в укріплення єдності всього українського народу. Саме у визначенні Собору зазначалася відома фраза «незалежна Церква у незалежній державі є канонічно виправданою та історично неминучою». Рішення собору були підтримані всіма його делегатами, і жодне з них Московською патріархією не було опротестоване.

Цікаво, що навіть учасники скандального (скликаного із порушенням діючого Статуту УПЦ МП) Архиерейського Собору, який відбувся у м.Харкові 27 травня 1992 р., у своєму листі до тодішнього Президента України Л.Кравчука писали, що вони одностайно «схваляють і підтримують устремління Української православної пастви до повної незалежності», і здійснять всі заходи, щоб вирішити «це життєве питання нашої Церкви». Проте, як показує історія, це були лише красиві слова – діяли фігуранти Харківського собору чи не протилежним чином. У той час представникам Московського патріархату потрібно було швидко зняти напругу в українському суспільстві з цього питання – тому була присутня така риторика.

Приблизно таким же чином діяли й більшість тогочасних українських чиновників всіх гілок влади. Вони демонстративно самоусунулися від підтримки становлення Помісної православної Церкви, що суперечило усталеній православній традиції. Адаже у визнанні всіх нових (після чотирьох давніх східних патріархатів) автокефалій світська влада відіграла важливу (інколи – вирішальну) роль. Зрозуміло, що наприкінці ХХ ст., в умовах світськості держави, йшлося не про втручання Держави у справи Церкви, а про моральну і, можливо, організаційну підтримку (листи, заяви тощо). Проте це зроблено не було, і час був втрачений – Московська патріархія оговталася після шоку розпаду Радянського Союзу і доклала всіх можливих зусиль, в т.ч. й активно використовуючи можливості російських силових структур, щоб протидіяти визнанню автокефалії як УПЦ МП (на звернення Собору УПЦ МП від листопада 1991 р. відповіді так і не було), так і УАПЦ/УПЦ КП.

Проблема в тому, що українське пострадянське чиновництво, виховане у переважно промосковському дусі, не лише не

допомагало визнанню автокефалії, але й, за допомогою адміністративних методів (не виділення земельних ділянок, зволікання із реєстрацією громад, умисне створення конфліктних ситуацій тощо), намагалося всіляко стримувати активний розвиток православного автокефального руху (визнаємо, що цьому сприяла й інституційно-організаційна слабкість останнього). Не допомогла переломити ситуацію на краще навіть достатньо активна (після 1999 р.) підтримка ідеї Помісності Президентом України Л.Кучмою.

Для протидії росту популярності ідеї УППЦ, представниками УПЦ МП та більшості проросійських організацій розповсюджуються різноманітні міфи. Найпоширенішим серед них є ідентифікація Помісної Церкви із «державною Церквою».

Метою цієї підміни є спроба викликати протидію конституюванню єдиної УППЦ з боку неправославних Церков і релігійних організацій, передусім греко- і римо-католиків, протестантських течій (що частково проросійським силам вдалося – лобісти згаданих неправославних Церков активно протидіють прийняттю низки законопроектів, які б покращили можливість само ідентифікації віруючих, виходу їх із юрисдикції Московського патріархату). УППЦ, зважаючи на весь духовний досвід нашої держави за останні десятиріччя, традиції свободи совісті і давні українські традиції віротерпимості, інші фактори (включення в європейський простір, функціонування кількох міжрелігійних Рад тощо), жодним чином не може стати державною Церквою.

Помісна православна Церква – складова духовно-культурного розвитку нації. Державна Церква – складова соціально-політичного процесу. Тому Україна, через свою складну історію й поліконфесійність, не може мати державну Церкву. Відтак побоювання неправославних конфесій та релігійних напрямів, що православні з допомогою помісності монополізують свою роль у духовному житті держави – безпідставні.

Очевидним позитивом для неправославних буде позбавлення значної частини православ'я в Україні монархічних та шовіністичних нашарувань й ідей, що привносяться в нього з Московської патріархії за допомогою політичних за своєю суттю ідей «русского міра», «слов'янського братства», «Третього Риму» тощо.

Наприклад, конституювання УППЦ об'єктивно пришвидшить надання статусу патріархату Українській Греко-Католицькій Церкві. Нині є очевидним, що це питання штучно

гальмується Московською патріархією, яка заявляє претензії на Україну як на свою «канонічну територію». Визнання християнською спільнотою на теренах України єдиної Помісної Православної Церкви зніме ці зазіхання з порядку денного і переорієнтує переговорний процес із площини «Ватикан – Росія» у площину «Ватикан – Україна», як це й повинно було бути, навіть виходячи із елементарної логіки.

Іншим міфом є намагання показати, що Помісна Православна Церква в Україні стане національною Церквою, що, тим самим, втягне її у «єресь етнофілетизму». Це – очевидна і не прихована маніпуляція від Московського патріархату, який, на думку багатьох експертів, вже віддавна вражений цією єрессю етнофілетизму. Всі наявні православні Церкви певним чином мають у своєму віровченні і культовій практиці національні елементи (церковне мистецтво, особливості еkleзіології тощо) – йдеться лише про міру/домінування цих елементів у православному комплексі (ідеологія, відносини, діяльність, церковна організація).

Поняття «Помісна Церква» не ідентичне поняттю «національна Церква». Національних Церков у країні може бути декілька. Проте не кожна національна Церква є Помісною, але більшість Помісних православних Церков (визнаних чи не визнаних) є національними, виконують етнозберігаючі функції.

Поняття «національна Церква» має охопити мінімум п'ять визначальних параметрів: історичний, географічний, етнокультурний, політичний, демографічний. [18] Тобто функціонування національної Церкви має розглядатися: у певний історичний період (порівняно тривала історія в країні); на певній території; через призму засвоєння нею і сприяння поступу етнокультури (мова, культура, традиції тощо), формуванню самосвідомості й державницького менталітету даної нації; в аспекті масштабності поширення означеного віросповідання серед населення певної країни.

Якщо Церква ігнорує у своїй діяльності національну мову, культуру й традиції, є підпорядкованою зарубіжному національному й політичному центру, який нехтує національними інтересами, а то й працює проти національного суверенітету, то така Церква не є національною навіть за умови належності значної кількості її парафіян до панівного етносу. Така Церква у своїй діяльності постає як інституція центру своєї юрисдикції, як це було свого часу із греками-фанаріютами чи є нині із значною частиною УЦП МП.

В осмисленні проблеми Помісності на нинішньому етапі розвитку України ми повинні розуміти, що вона не може фор-

муватися за етнічним принципом. Адже не всі віруючі та клірики нинішньої УПЦ МП, особливо старшого покоління, підтримують ідею української Помісності. Події на Західній Україні підтверджують, що навіть деякі етнічні українці поки що не уявляють своє релігійне життя без Московського патріархату – 300 років колонізації далися взнаки. Ще більше це стосується кількох мільйонів українців російського походження, а також громадян Росії, які з тих чи інших причин проживають на теренах України. Багато хто з цих людей декларуватимуть бажання «померти у своїй, московській Церкві» (за аналогією з деякими жителями Криму, які на референдумі мотивували свій вибір бажанням «померти в Росії», яку бачать як відновлений СРСР).

І для них, мабуть, найбільш прийнятним буде створення якоїсь інституції «в єдності із Московською патріархією». Варіантами можуть бути митрополія, екзархія, чи вже створена 1918 р. і офіційно не ліквідована Українська Автономна православна Церква Московського патріархату. Зовсім недавно (1996 р.) подібним чином було вирішене «православне» питання в Естонії.

Відтак УПЦ конституюватиметься усіма громадянами України й представниками української діаспори, які сповідують православ'я та підтримують/підтримають ідею Помісності.

Живучим міфом Московської патріархії є твердження про те, що «процес надання автономії чи автокефалії, не має спільного православного визнання», і «ця проблема не розроблена у православ'ї, а тому вона буде розглянута і схвалена на Всеправославній нараді». [20] «Не розробленість» проблеми аж ніяк не завадила Російській ПЦ «надавати» автокефалії Польській ПЦ у 1948 р. (замість уже наданої Константинопольським патріархатом у 1924 р.), Грузинській у 1943 р. чи Американській у 1970 р. На початках обіцялося розглянути питання української помісності на Помісному Соборі Руської ПЦ у 1995 р. (Помісні Собори, у порушення Статуту РПЦ, не скликалися до 2009 р.). Після 1995 р. керівництво Московської патріархії висунуло тезу, що «автокефалія може бути дарована Українській ПЦ лише після її об'єднання» (дозволу на це «об'єднання» московський патріарх, звісно ж, не дав би).

Таким чином, йдеться не про канонічну «не розробленість» механізму визнання автокефалії, а про намагання маніпулювання цією проблемою. Відтак різноплановість (залежно від політичної кон'юнктури) тлумачення Московським патріархатом проблеми надання автокефалії православній Церкві в Україні дозволяє з високим ступенем вірогідності прогнозувати, що ав-

токефалія у видимій перспективі не буде надана УПЦ МП добровільно. Понад це, певна частина православного єпископату УПЦ МП в Україні протидіє відділенню від Москви – на Архидієцкому Соборі 15 грудня 1996 р. було ухвалено рішення про недоцільність автокефалії УПЦ МП. І це рішення залишається чинним донині.

Наступним міфом Московської патріархії є твердження про те, що ідею Помісної Церкви не підтримують віруючі, а вона насильно «нав'язується» владою. Цей міф спростовується даними соціологів.

Так, станом на січень 2007 р., за даними Київського міжнародного інституту соціології (КМІС), 50,5% населення України підтримували ідею конституювання УПЦ, а проти виступали лише 10,7%. Цікаво, що у самій УПЦ МП ідея Помісності неприйнятною була лише для 20% віруючих. [15].

Проте після провальної у багатьох аспектах політики Президента В.Ющенка щодо конституювання УПЦ, ідея Помісності православ'я зазнала переосмислення й значної втрати прихильників. У 2013-2014 рр., відповідаючи на питання про необхідність Єдиної Помісної православної Церкви в Україні, 39% респондентів (від 24% на Заході до 46% на Півдні) зізналися, що вони не знають, про що йдеться. Кількість упевнених в тому, що така Церква має бути створена, і тих, хто дотримується протилежної думки, були фактично однаковими – 21% і 22%, відповідно. 18% з цим питанням не визначилися [29].

За даними соціологічного дослідження Центру Разумкова (листопад 2016 р.), 39,5% православних в Україні ідентифікують себе з УПЦ КП, а 23,3% – відносять себе до УПЦ МП. Серед тих опитаних, які вважають себе православними, 44,3% підтримують «необхідність створення в Україні «єдиної Помісної Православної Церкви, незалежної від інших церковних центрів за межами України», 25% – не підтримують цю ідею, а 30,7% – не визначились. 46,2% українців, які відносять себе до православних, підтримують «звернення Верховної Ради України до Вселенського патріарха Варфоломія із проханням надати автокефалію (незалежність) православної Церкви в Україні», 18,5% – не підтримують, а 35,3% – сказали, що їм важко відповісти. [3] Як бачимо, в останні роки в Україні вдвічі збільшилася кількість православних – прихильників Помісності, і майже не зросла кількість опонентів цієї ідеї. У масштабах країни – це достатньо велика кількість людей, проте, як показує практика, ця кількість ще не достатня для якісних змін у церковному середовищі.

Поширеним міфом Московської патріархії є твердження про те, що боротьба українців за свою Помісну православну Церкву суперечить канонічним засадам православного віровчення і практики. Навпаки, православні канони чітко й однозначно вказують на тісний зв'язок між державністю того чи іншого народу й інституційним статусом його Церкви. Зокрема про це говорять 34 Апостольське правило, 17 правило IV Вселенського Собору, 38 правило VI Вселенського Собору, в яких указано, що «устрій церковних справ повинен відповідати політичним і громадським формам». Підтверджують це численні історичні прецеденти проголошення автокефалії Помісних Церков у минулому.

Міфом, спрямованим на затягування процесу об'єднання і визнання Помісності православ'я в Україні є поширене твердження, що всі православні Церкви в Україні повинні спільно виробити модель об'єднання в Помісну Церкву. Це питання викликає і викликатиме багато суперечок. Адже конкретні механізми об'єднання, способи прийняття рішень в єдиній УППЦ, розподіл посад для тих чи інших осіб тощо, є надзвичайно суб'єктивні і багатоваріантні. Тому детальна регламентація цих питань об'єктивно призведе/призводить до затягування процесу конституювання на довгі роки без жодного результату. Яскравий приклад – майже двадцятирічний невдалий досвід об'єднання УПЦ КП із УАПЦ. Досягнуті у тривалих суперечках домовленості офіційних представників Церков жодного разу не були дотримані.

Будь-яка із запропонованих моделей Помісності (а їх напрацьовано вже декілька) матиме сенс і успіх за однієї умови – підтримка домінуючої більшості парафій. Крім того, є достатньо дієві болгарський, естонський чи, зрештою, російський досвід подолання розколу у православних Церквах. Московська патріархія, наприклад, залучивши значні державні можливості й ресурси, ліквідувала майже вісімдесятирічне своє розділення із Російською православною Церквою Закордонною (РПЦЗ). Навіть кілька проголошених взаємних анафем не зашкодили об'єднувачому процесові. Причому без жодних умов та розкачань. У травні 2007 р. це об'єднання відбулося шляхом простого співслужіння на літургії – без жодних «зніманий» анафем чи пересвячень, що зайвий раз засвідчує про умовність та часто політичну вмотивованість чинників, що розділяють православні Церкви.

Тому базовим чинником конституювання єдиної Української Помісної ПЦ є консолідоване бажання більшості віруючих та суспільна й державна підтримка (принаймні – не протидія) цьому

процесу. Зауважимо також, що здійснена модель конституювання УППЦ буде актуальною і важливою лише за життя тих єпископів, кліриків чи віруючих, які її реалізовували. Навіть у десятирічній перспективі всі «незручні» чи «несправедливі» нюанси об'єднання будуть нівельовані часом і новим поколінням кліру, які сприйматимуть Помісність уже як даність.

І останнім міфом, який обов'язково слід згадати, є твердження московської патріархії, що саме вона є Церквою-матір'ю для православних Церков в Україні, а, відтак, питання Помісності останніх повинне вирішуватися у Москві. Це абсурдне твердження не витримує жодної критики, адже Русь-Україна отримала хрещення у 988 р. від Константинополя, а потім сім століть Київська митрополія входила у юрисдикцію саме Константинопольського патріархату. Тому, і за канонами, і за логікою, саме Константинопольський патріархат є Церквою-матір'ю для православних в Україні.

Зрозуміло, що Московська патріархія за три століття русифікації українців всіляко намагалася нав'язати нам ідею про те, що саме вона є Церквою-матір'ю для українців. Це абсурдно хоча б тому, що саме клір Київської митрополії християнізував нинішні російські території, і Московська митрополія виділилася з Київської, а не навпаки. Зрозуміло, що Російська ПЦ докладатиме всіх зусиль, щоб перешкодити процесу становлення єдиної УППЦ. Адже у Московському патріархаті із 25,8 тис. зареєстрованих православних громад майже половина – понад 12,7 тис. – знаходяться в Україні. Московська патріархія також боїться ланцюгової реакції, яка може виникнути після виходу більшості православних парафій УПЦ МП із підлеглості Москві. Адже існують й інші «самостійні» Церкви та митрополіччя округи (у Молдові, Білорусії, Казахстані) – а це ще кілька тисяч парафій, відхід яких змусить Московський патріархат у разі зменшити свої амбіції щодо своєї ролі у Вселенському православ'ї.

Підсумовуючи, зазначу, що українське суспільство поки що так і не вийшло з етапу обговорення проблеми необхідності появи тут УППЦ. Змінюються Президенти країни, глави урядів і глави Церков, а проблема не отримує реальних практичних кроків для свого вирішення. У нинішніх очікуваннях якісно іншого розвитку країни та з огляду на факт військової агресії Росії й анексії Криму, проблема конституювання УППЦ повинна перестати бути проблемою теоретичною чи бажаним/очікуваним шляхом еволюції православ'я в Україні. Йдеться про конкретні заходи із приведення діяльності Московської па-

тріархії до норм чинного законодавства. Але починати слід із подолання/спростування нав'язаних московською патріархією міфів, які й донині (на четвертому році війни із Росією!) впливають на громадську думку населення України.

Зважаючи на втрату Україною своєї території та частини населення, зауважимо, що тільки військове визволення території України від військ агресора та сепаратистів не достатнє. Гарантом неповторення цієї окупації та недопущення подібного на інших теренах України буде «духовне визволення» наших віруючих із тенет «руського міра». Найважливішою складовою такого визволення є конституювання єдиної Української Помісної Православної Церкви, яка стане як гарантом національного пробудження й відродження, так і чинником реалізації національних ідей.

1. Безансон А. Кордони Європи на сході та російське питання // Незалежний культурологічний часопис «І» / <http://www.ji.lviv.ua/n10texts/bezanson.htm>
2. Власовський І. Нарис з історії Української православної Церкви.– Вид. 2-ге. – Т. 1-4.– Нью-Йорк–Київ–С.Бравн–Брук, 1990.
3. Більшість опитаних українців — за створення єдиної помісної православної Церкви // Релігія в Україні. 05.12.2016. Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhlivo/34945-bilshist-opitanix-ukrayinciv-za-stvorennya-yedinoyi-pomisnoyi-pravoslavnoyi-cerkvi.html>
4. Здіорук С. Вплив етноконфесійної специфіки релігії на процес соціального поступу // Етнос і соціум / Відп. ред. Б.В.Попов. – К.: Наукова думка, 1993.
5. Здіорук С. Етноконфесійні чинники в процесі самоідентифікації нації // Електронний ресурс. Режим доступу: http://old.niss.gov.ua/book/zdioruk_book/r02-Zdioruk-Book.pdf
6. 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.
7. Здіорук С. Національна Церква та національна релігія як форми духовного самовираження етносу // Релігія і нація в суспільному житті України й світу. – К., 2006.
8. Лларіон, митрополит. Канонізація святих в Українській Церкві.– Вінніпег, 1965.
9. Лларіон, митрополит. Обряди і звичаї православної Церкви // Віра і культура.– 1957.– № 4.– С. 10–32.
10. Лларіон, митрополит. Трираменний хрест зо скісним підніжком – національний хрест України.– Вінніпег, 1951.
11. Лларіон, митрополит. Українська культура і наша Церква.– Вінніпег, 1991.
12. Лларіон, митрополит. Українська Церква.– Вінніпег, 1982.
13. Історія релігій в Україні: У 10-ти т. – Т. 2. – Українське православ'я / За ред. П.Яроцького.– К., 1997.
14. Історія релігій в Україні: У 10-ти т. – Т. 3. – Православ'я в Україні / За ред. А.Колодного, В.Климова. – К., 1999.
15. КМІС, дослідження проводилося з серпня 2006 до січня 2007 р.
16. Колодний А. Національна православна церква як етноконфесійна спільнота: контекст самовизначення України // Релігійна панорама. – 2000. – № 8–9. – С. 43-48.

17. Колодний А. Національна Церква українців як форма їх духовного самовираження [Електронний ресурс] / А. Колодний // Центр дослідження духовної культури Тернопілля. – 2013. – Режим доступу : <http://centerculture.ua/gate.com/?p=337>.
18. Колодний А., Здіорук С. Становлення національних церков як складової національного відродження // Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998. – С. 43-49.
19. Крыжановский Е. Повреждение церковной обрядности и религиозных обычаев в Южно-Русской митрополии, в период предшествовавший открытому введению унии // Руководство для сельских пастырей.– К., 1860.– № 12.– С. 285–304.
20. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Раскольники создают свой интернационал // Независимость. – 1997. – 3 октября.
21. Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900-1917: соціально-релігійний аспект. – К., 1998.
22. Полонська-Василенко Н. Українська православна Церква до 1917 р. // Український вільний університет. Наукові записки.– Ч. 11-12.– Мюнхен, 1984.– С. 3–27.
23. Порошенко П. «Єдина помісна православна церква допоможе єднанню країни» // Президент України Петро Порошенко. Офіційне інтернет-представництво / <http://www.president.gov.ua/news/yedina-pomisna-pravoslavna-cerkva-dopomozhe-yednannyu-krayin-35726>
24. Річинський Арсен Васильович. Проблеми української релігійної свідомості /Упорядники А.Колодний, О.Саган/. Видання третє. – Тернопіль, 2001.– 442с.
25. Саган О. Єдина Помісна Православна Церква в Україні: суспільний запит та необхідність конституювання. – К.: КПБА, «Світ Знань», 2016. – 40 с.
26. Саган О. Київське християнство: церковна і просторово-часова ідентифікація // Українське релігієзнавство. – Тематичний випуск: «Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років». Зб. пр. / За ред. проф. А.Колодного. – К., 2013. – № 65. – С. 173-180.
27. Саган О. Національна Церква як релігійно-соціальний феномен // Функціональність релігії: український контекст. / за ред. А.Колодного та Л.Филипович. – К.: УАР, 2017 – С. 219-233.
28. Саган О.Н. «Національні прояви православ'я: український аспект». – К.: Світ знань, 2001. – 255 с.
29. Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян. Зб. Центру Разумкова // www.razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf
30. Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь.– Т.1.– Казань, 1914. – 970 с.
31. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999.
32. Ярмусь С. Духовність українського народу.– Вінніпег, 1983.

Дмитро СТЕПОВИК

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я – ВОЛИНЬ, БУКОВИНА, ЗАКАРПАТТЯ: ВІДСТОЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Автор статті розкриває складну ситуацію з православ'ям в західно-українському регіоні – на Волині, Буковині, Закарпатті – напередодні й опісля так званої «весни народів», пов'язаної із скасування кріпосного права 1848 року. Сподівання на припинення релігійних утисків в результаті знесення кріпацтва для українців цього регіону не виправдалися. Натиск західних сусідів може й послабшав, але натомість заявив про свої претензії на українців як на «єдиний братерський народ» з московитами – імперський Петербург. Натиск зі Сходу був підступніший, ніж із Заходу: під претекстом «об'єднання православ'я» позбавити українців національної ідентичності, мови, обрядів, традицій, культури взагалі. В тяжкій борні з чужинськими наїзниками православні українці західного порубіжжя виявили вірність ідеалам і цінностям православ'я.
Ключові слова: віра, культура, духовність, національна ідея, самобутність, русифікація, визиск.

—
Dmytro STEPovyk

UKRAINIAN ORTHODOXY – THE VOLYN, BUKOVYNA, TRANSCARPATHTIA: DEFENSE THE NATIONAL IDENTITY

The author reveals the difficult situation with Orthodoxy in the western Ukrainian region – in the Volyn, Bukovyna, Transcarpathia – before and after the so-called “spring of peoples” associated with the abolition of serfdom in 1848. The article shows that Orthodox Ukrainians from the western borderlands found fidelity to the

Українці Подніпров'я, Лівобережної й Правобережної України, Причорномор'я і Приазов'я зазнали «смаку» московського православ'я після двох трагічних дат в історії нашої Церкви (Київської митрополії) і 1654-року фальшивого «воссоєдінення» Києва з Москвою, і 1686 року – перепідпорядкування Київської митрополії від Константинопольського патріархату – до Московського, як наслідок зради нас першого з них. Якими б не були наслідки цих фактично зрадницьких подій, Київська Православна митрополія ні на мить не припиняла борні за свою окремішність, своє обличчя, свою обрядову оригінальність – при одночасному ретельному дотриманні усіх православних догматів, канонів, безперечній вірності кожному слову Священного Писання, вченню отців Семи Вселенських Соборів і повчання святих Вселенської Церкви.

Західноукраїнське православ'я жило в дещо інших умовах, але й воно було таким же незтямним, як і на Подніпров'ї.

ideals and values of Orthodoxy in a hard boron with strangers horsemen.

Keywords: *faith, culture, spirituality, national idea, originality, Russification, exploitation.*

Істотний внесок в українську культуру робили православні громади в західноукраїнському ареалі. Попри конфесійну напруженість на

Волині, в Галичині, Буковині й Закарпатті, острови православ'я в римо-католицькому й греко-католицькому світі цих регіонів відзначалися значною активністю, високим рівнем національної свідомості й участю в культурній праці. Ключовими подіями в історії українського православ'я західноукраїнського ареалу кінця XVIII і XIX ст. були третій поділ Польщі (1795) і «весна народів» (1848). Вплив цих подій на долю українського православ'я не був однозначним. Тутешні острови православ'я зберегли високу духовність і демократично-соборноправні традиції старожитньої Української Церкви. Але ці традиції постійно піддавалися випробуванню інтригами королівської Польщі, яка до самого свого занепаду не полишала надій поступово замінити східний православний обряд українців на західний латинський. Не відставала від Польщі у проведенні антиукраїнської політики і Росія. Вона хотіла, правда, зовсім протилежного – зробити з українців обох віровизнань «руських православних людей». Це «перетягування ковдри» віками вносило дестабілізацію в строкату конфесійну ситуацію західноукраїнських земель. Після ліквідації Польщі як держави справа почала виглядати так, ніби перемога в боротьбі за релігійний вплив у Західній Україні припала Росії: вона приєднала до своїх імперських володінь майже всі польські землі, заселені українцями, і негайно приступила до їх «навернення у православ'я» на московський штиб (тобто не гребуючи ніякими засобами).

Але це лише виглядало «гладенько», якщо ковзатися по поверхні подій, які тривали упродовж XIX ст. після третього «розбору» Польщі 1795 року, не аналізуючи цих подій. Насправді ж віруючі українці цього регіону, в якій би державі вони не опинилися і якого б віровизнання не трималися, зберегли внутрішню культурно-етнічну єдність на основі національної ідеї, вірності, євангельським заповідям і східній церковній обрядовості.

На приєднаних до Росії українських землях одразу скасовується усталена ієрархічна структура і встановлюється нова – в межах двох утворених епархій – Подільської і Волинської. Ще дві православні епархії утворено на білоруських і литовських землях. Синод у Петербурзі повіся з українцями Поділля й

Волині подібним чином, як Московський патріархат з українцями Наддніпрянщини після 1686 року: усе зовні обставлялося як «визволення одновірців», обіцялося зберегти усі права й місцеві особливості, навіть було висвячено для цих єпархій єпископів українського походження.

На Волинську катедру (з центром у Житомирі) висвячено Варлаама Шишацького, сина селянина з села Красилівки Козелецького повіту на Чернігівщині, вихованця Переяславської Духовної Семінарії і Київської Духовної Академії. Деякий час Шишацький був ігуменом Віденського монастиря Святого Духа, працював на Новгородщині і в Білорусі. Так само на Подільську катедру (з центром у Кам'янці-Подільському) Петербург дав згоду поставити українця Йоаникія Беркута. (Полонського) – подолянина з містечка Полонного. На момент поставлення у єпископи Беркут був архимандритом Донського ставропігійського монастиря у Москві. Обидва єпископи дбали про добрий рівень духовної освіти, відбудову давніших і побудову нових храмів. Вони не цуралися української мови у проповідях і розмовах з віруючими. Це були правдиві пастирі, які й на підлеглих парафії старалися ставити пастирів, а не наймитів. Тому й не дивно, що понад 2300 храмів після третього поділу Польщі перейшли у Подільській і Волинській єпархіях від греко-католиків до православних «без будь-яких заворушень соціального характеру, що їх так страшився урядовий Петербург».

Проте так протривало недовго. Надалі на Поділля й Волинь одна за одною накочуються хвилі русифікації – насамперед через православні церковні структури. Замилування рідною вірою, яким відзначалося єпископство Варлаама і Йоаникія, перетворюється на визиск при їхніх наступниках. Все українське брутально викидалося з церковного життя – за «сценарієм», неодноразово апробованим русифікаторами у Наддніпрянській та Лівобережній Україні.

Нема потреби перелічувати численні факти, перипетії і повні драматизму сторінки цього накиненого ворогом «переродження» православ'я українського на московсько-петербурзьке впродовж усього XIX ст. Досить лише вказати на тих релігійних діячів, яких насилалося на Волинь і на Поділля як єпископів, ігуменів монастирів, ректорів й інспекторів духовних семінарій та училищ.

Ось волинські єпископи після Варлаама Шишацького:

Даниїл Натток-Михайловський – рукоположений на єпископа 2 лютого 1806 р. з архимандрита Кам'янець-Подільського Троїцького монастиря Подільської єпархії.

Стефан Романовський – рукоположений із становища архимандрита Кам'янець-Подільського Троїцького монастиря та ректора Подільської Духовної Семінарії.

Амвросій Морев – колишній єпископ Оренбурзький, присланий у Житомирсько-Волинську єпархію 1829 р.

Інокентій Коровій переміщений на Житомирсько-Волинську катедру з Курської 1832 р.

Никанор Климентієвський – переміщений з Мінської єпархії 1840 р.

Арсеній Москвін – магістер Санкт-Петербурзької Духовної Академії. Антоній Павлинський – магістер тієї ж Академії.

Агатангел Соловійов, родом з Володимирської губернії, магістер Московської Духовної Академії.

Димитрій Муретов, родом з Рязанської губернії, магістер Київської Духовної Академії.

Тихон Покровський, родом з Тульської губернії, кандидат наук Санкт-Петербурзької Духовної Академії.

Палладій Ганкевич, родом з Могилівської губернії, магістер Санкт-Петербурзької Духовної Академії.

Модест Стрільбицький, родом з Подільської губернії, був у Пермі, Холмі, Нижньому Новгороді, звідки й переміщений на Житомирсько-Волинську катедру .^к

У цьому списку владик, які посідали Житомирсько-Волинську єпархію упродовж усього ХІХ ст., мов у краплині води, відбивається тенденційна кадрова політика Російської Православної Церкви стосовно України. Уродженці глибинних російських губерній, або й ближчих до України, а то й уродженці України, але всі – переконані й вишколені русифікатори – поступово перетворили стародавню Волинську єпархію і саме місто Житомир (адміністративний центр Волинської губернії) з П'ємонту відродження українсько-християнської культури на терен неподільного панування Московщини, крайнього консерватизму та українофобства. Цей список «увінчує» зловісна постать єпископа Антонія Храповицького, який «прославився» тим, що чинив спротив поширенню книг Біблії українською мовою (у перекладі Пантелеїмона Куліша) серед українського населення. Храповицький дорікав Російській Академії Наук за те, що вона схвалила україномовний переклад Біблії до друку. Це той Антоній Храповицький, який покликав жандармів у Житомирську Духовну Семінарію, щоб вони зробили трус у помешканнях студентів з метою виявити «мазепинців». Він зорганізував у Києві 1908 р. всеросійський місіонерський з'їзд,

спрямований проти царського маніфесту 1905 р. та висловлених у ньому принципів віротерпимості.

Брутальна русифікація Волинської єпархії – типовий приклад поступовості російського царату і РПЦ щодо здійснення національно-духовного поневолення українців під прикриттям гасла «визволення» віруючих та «об'єднання» Церкви. Православна Волинь, коли вона була українською, внесла істотну частку до скарбниці церковної культури. Упродовж ХІХ ст. більшість українських обрядових особливостей були уневажені, відкинуті, так само, як це ще раніше сталося в Наддніпрянщині й Лівобережжі.

Українське православ'я на Буковині також переживало драму, у деяких деталях не схожу на ту яка розігрувалася в центральних регіонах України. Стародавня українська земля – Буковина – після розпаду князівської Русі-України опиняється у складі Молдови, потім – Волощини (нинішньої Румунії). Проте українці Буковини ніколи не зрікалися своєї самотності – ні під Молдовою, ні під Волощиною, ні під Австро-Угорщиною. 1782 р. православні українці Буковини домоглися утворення в Чернівцях окремої єпископської катедри, яка відіграла велику роль у культурно-духовному житті краю. Єпархія виборола у Австро-Угорської монархії право на утворення церковно-релігійного фонду з численними маєтками, угіддями, лісами. Усі прибутки фонду надходили до єпархії. Буковинські єпископи розважливо обходилися з коштами фонду, витрачаючи їх на духовну й культурно-мистецьку роботу в монастирях (гаптування, різьбу, оправу книжок, малювання ікон), на школи для дорослих і дітей при парафіях.

Було відкрито Богословський інститут у Чернівцях (1824) з Духовною Семінарією при ньому – на 25 студентів. Богословський факультет у складі Чернівецького університету засновано 1875 р. Був також відкритий єпархіальний музей, збудовано катедральний собор (1844-1864), відкрито монастирі в Сучаві, Сучевиці, Драгомирні й Путні.

Головні досягнення в галузі духовності й культури на церковному полі Буковини пов'язані з діяльністю єпископа Євгена Гакмана, який посідав православну катедру в Чернівцях 38 років (1835-1873). За походженням єпископ Євген був українцем з села Васловівці Заставнівського повіту, але навчався у волоських (румунських) світських і духовних школах, тому пильно дбав і про румунську духовну культуру, увівши як окремий предмет у Богословському інституті румунську мову. У цьому

відношенні приклад Гакмана типовий: якщо українець вибирався на вищі щаблі духовної влади, він ніколи не використовував цієї влади для пригнічення національних меншин, відкидав усякі шовіністичні потягнення. Якби інші так само чинили стосовно українців, Україна давно була б самостійною державою із зразковими толерантними відносинами між корінною нацією і національними меншинами нашої Батьківщини.

Як посередник між українцями і румунами в церковних справах, єпископ Євген боронив українців від румунського визиску, «не переслідував української мови та українських священиків. Проте румуни незлюбили його, а саме через те, що він спротивився їхнім планам прилучити Буковинську єпархію до румунської митрополії в Семигороді».

Єпископ Євген розгадав наміри румунів: повністю зрумунізувати Церкву на Буковині, піти проти гарантування свободи совісти українського населення краю, приєднати переважно українську за складом віруючих єпархію в Чернівцях до Семигородської румунської митрополії. І тут румунські займанці «забули», скільки добра зробив їм владика Євген, заступаючись за них перед австро-угорською владою. Як тільки єпископ став боронити самостійність Чернівецької єпархії, румуни одразу пригадали українське походження єпископа Євгена: почалися поношення, очорнювання, доноси, образи його нації, заклики відійти від управління єпархією. Проте мудрий єпископ не розгубився і відповів на ці образи посланням до пастви, в якому роз'яснив справжні наміри румунських громадських провідників щодо українців Буковини.

Наслідок релігійної боротьби повністю підтвердив справедливість позиції єпископа Євгена: урядовим актом столичного Відня від 1873 р. була підтверджена самостійність Буковинської єпархії і тоді ж вона була піднесена до гідності митрополії. Євген Гакман був найменований першим архієпископом Чернівців і митрополитом Буковини та Далмації. На жаль, перед самою інтронізацією (урочистим піднесенням до санів архієпископа і митрополита) Євген Гакман помер – у березні 1873 р.

Найзначнішим внеском цього видатного релігійного діяча у піднесення духовності й культури була побудова в Чернівцях розкішної резиденції буковинських митрополитів – палацу замкової архітектури (тут тепер розташований Чернівецький університет імені Юрія Федьковича). Євген Гакман узяв на себе турботи – дістати дозвіл цісарського Відня на побудову такої резиденції. Коли 16 листопада 1860 р. такий дозвіл – після три-

валих клопотань – був даний, єпископ спрямував свої зусилля і кошти згаданого фонду на виготовлення архітектурного проєкту для будови палацу. Спроектував резиденцію архітектор-чех Йозеф Главка, який врахував побажання єпископа, щоб у палаці були відображені особливості українського народного мистецтва Буковини і місцеві традиції православної культури.

Йозеф Главка збудував резиденцію буковинських митрополитів у 1864-1882 роках у романсько-візантійському архітектурному стилі з майстерно пристосованими до архітектури мотивами української народної вишивки, писанкарства, різьби на дереві. Багатобарвна черепиця високого даху, керамічні прикраси надають палацові особливої пластичності. Під дахом митрополичої резиденції були ще в ХІХ ст. розташовані численні установи духовного й культурного призначення: покої митрополита (після Євгена Гакмана буковинськими митрополитами були Сильвестер Андрієвич-Морар (1880-1895), Володимир Репта (1902-1925) та ін.), церква св. Івана Сучавського, митрополича консисторія, адміністрація церковно-релігійного фонду, зала для єпархіальних нарад, Духовна Семінарія з церквою, Богословський факультет Чернівецького університету з бібліотекою й інтернатом для проживання студентів, школа дяконів, єпархіальний музей, майстерня для виготовлення воскових свічок. Єпископ Євген Гакман не побачив завершення будови, яку сам розпочав. Але єпископ вчинив гарну й далекосяжну справу: резиденція митрополитів буковинських стала наприкінці ХІХ і на початку ХХ ст. осередком утвердження української богослов'я, а також світської української культури, освіти й науки, – всупереч намаганням окупантів румунізувати Православну Церкву Буковини, місто Чернівці і весь цей український край. Наприкінці ХІХ ст. в Чернівцях були утворені товариства «Руська бесіда», «Товариство українських православних священиків»; на початку ХХ ст. – товариство «Православна Академія». Члени згаданих товариств, центральні управління яких теж знаходилися під дахом резиденції, відстоювали релігійні й національні права українців, які зазнавали постійного пригнічення від румунів, австрійців і угорців. Згадані товариства домагалися, щоб в усіх структурах Буковинської митрополії було не менше половини українців і щоб українська мова стала рівноправною викладовою мовою на Богословському факультеті Чернівецького університету, в Богословському інституті й Духовній Семінарії.

Слов'янське населення білих хорватів, яке жило у долині за пасмом Східних Карпат задовго до приходу туди гунів (предків

угорців), було в родинних відносинах із слов'янськими племенами, які склали згодом українську націю. Білі хорвати Закарпаття прийняли християнство східного обряду внаслідок проповіді Христової віри солунськими братами-місіонерами Кирилом та Методієм у Моравії та Панонії. Сталося це наприкінці IX ст., тобто за століття до того, як християнство прийняла офіційно вся Русь-Україна. Закарпатський край одним із удільних країв нашої держави – Київської Русі-України ще за князювання Володимира Великого. Але після того угорський король Стефан, скориставшись військовим ослабленням Київської Русі-України, силоміць захопив Закарпаття і приєднав його до Угорського королівства. Після монголо-татарського нашествия на Київську Русь-Україну Закарпаття було визволене з-під угорської неволі силами українського Галицько-Волинського князівства і перебувало у його складі до 1340 р. Потім Закарпатська Україна знову – на кілька віків – потрапила під ярмо Угорщини.

Від часу хрещення наприкінці IX ст. і до кінця XV ст. українці Закарпаття перебували під юрисдикцією української православної єпархії в Перемишлі (Західна Волинь), витримуючи натиск угорських католиків. Українці не погоджувалися перейти в католицизм і прийняти латинський обряд богослужіння. Ця боротьба за відстоювання українсько-візантійського церковного обряду мала той наслідок; що 1491 р. угорський король Володислав II (з литовсько-польської династії Ягайлів) видав дозвіл українцям Закарпаття відкрити у Мукачеві власну українську православну єпархію, але поставив її в підпорядкування угорській католицькій духовній владі. Навіть цей обмежений церковний суверенітет дав можливість українцям Закарпаття протриматися у православній вірі до середини XVII ст., коли, нарешті, на синоді в Ужгороді духівництво наважилося на унію з Римом, щоб уберегти під протекцією римського понтифіка свій православний обряд від мадяризації й полатинення

Українсько-візантійський православний обряд у вигляді уніятства (греко-католицизму) мав багато шансів на виживання і навіть розквіт в умовах Закарпаття. Але й після приєднання Церкви в Закарпатті до Риму тиск угорців не зменшився. Йшлося не про адміністративне підпорядкування тому чи іншому духовному центрові, а про зміну віровизнання, обряду, мови богослужіння. Угорцінація переважно римо-католицького віровизнання їхньою метою було накинути це віровизнання українцям, бо після латинізації обряду – мадяризації українців була б лише справою часу.

Загроза бути латинізованими й мадяризованими спричинила низку заворушень серед українства у Закарпатті на релігійному ґрунті, чим негайно скористалася Російська Православна Церква, яка вся була проїнята ідеологією – на взірець: де православ'я – там і Росія. Разом з агентами царського уряду, до Закарпаття надсилалися місіонери РПЦ з метою повернути «русский народ» Закарпаття в «русское православіе». Так засівалися зерна закарпатського москвофільства – попередника сучасного політичного і церковного «русинізму». Особливу наполегливість у «місії» Росії в Закарпатті виявив згаданий житомирський єпископ Антоній Храповицький з його великим досвідом русифікації українців на Волині. Він був уповноважений офіційним Петербургом зорганізувати «православное двіженіє» на користь Росії в середовищі українського населення Австро-Угорщини. Поручники єпископа з числа закарпатських москвофілів ширили серед простолюддя чутки, ніби російський цар «прожене панів і євреїв, передасть вам землю, якщо приймете православіє».

Українці Закарпаття, століттями живучи під владою ужинців, – головним чином угорців, – виявили дивовижну національну й релігійну стійкість: вони зберегли українську мову (правда, рясно засіяну місцевими діалектами), українську ментальність, оригінальний побут, спосіб життя, традиційне народне мистецтво і віровизнання східного обряду. Зерна православної культури, глибоко засіяні в Закарпатті, проросли рясно, із неповторними плодами. Їх не здатні були уневажнити ні мадяризація, ні москвофільство.

1. Чтени Отдела Истории Древней Руси. Книга 3. – Санкт-Петербург, 1869. – С. 265.
2. Іван Власовський. Нарис історії Української Православної Церкви. Т.3. – Нью-Йорк, Саут-Бавнд-Брук (США), 1957. – С. 230.
3. Девятилетие православия на Вольни: 992-1892 г. – Житомир, 1892. – С. 39 – 43.
4. Іван Власовський. Нарис історії Української Православної Церкви. Т.3. – Нью-Йорк, Саут-Бавнд-Брук (США), 1957. – С. 292, 299.
5. Іван Ткачук. Церковно-релігійне життя Православної Церкви на Буковині. – Нью-Йорк, 1954.
6. Історія українського мистецтва. Том 4, книга 2. – Київ, 1970. – С. 43 – 44.
7. Василь Пачовський. Історія Закарпаття. – Мюнхен (Німеччина, Баварія), 1946. – С. 85 – 110.
8. Michael Lacko. Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpatiorum cum Ecclesia catholica. – Roma, Italia, 1955.
9. Василь Пачовський. Історія Закарпаття. – Мюнхен (Німеччина, Баварія), 1946. – С. 179.

ВПЛИВ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ НА РЕЛІГІЙНУ СИТУАЦІЮ В УКРАЇНІ НА ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

У статті аналізується вплив російської агресії на релігійну ситуацію в Україні на початку ХХІ ст. Автор переконаний, що незважаючи на кількісну військово-економічну перевагу Російської Федерації Україна переможе агресора і відновить власну соборність і суверенність, а релігійний фактор стане важливим і дієвим чинником цивілізаційного протистояння.

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 FIGHURNYI

THE INFLUENCE OF RUSSIAN AGRICULTURE ON THE RELIGIOUS SITUATION IN UKRAINE AT THE BEGINNING OF XXI ST.

The article analyzes the influence of Russian aggression on the religious situation in Ukraine at the beginning of the twenty-first century. The author is convinced that despite the quantitative military and economic advantage of the Russian Federation, Ukraine will win the aggressor and resume its own unity and sovereignty, and the religious factor will become an important and effective factor in civilization's confrontation.

Key words: Ukraine, Ukrainian, Patriarch Filaret, Ukrainian Orthodox Church of Kyiv Patriarchate, the Ukrainian Orthodox Church of Moscow Patriarchate, Russian-Ukrainian war, «Russian World», single Ukrainian Orthodox Church.

Православні церкви є важливим чинником духовного, культурного і суспільного життя різних країн. Православ'я як третя за кількістю віруючих християнська конфесія поширена, перш за все, в Східній Європі. При цьому слід враховувати, що відповідні статистичні дані можуть дуже не співпадати. Так, наприклад, чисельність православних у сучасному світі коливається між 120 і 300 млн. чоловік. За даними американського інформаційного бюлетеня, в 2011 році до православ'я відносили себе 271 млн. чол. [5].

Україна вважається традиційно православною територією, що набула особливого значення в умовах створення суверенної держави. Відповідно до опитування, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова з 4 по 9 листопада 2016 року, православними себе вважають — 64,7 % українців, 39,5 % православних ідентифікують себе з УПЦ КП, 23,3 % — з УПЦ МП, 25,4 процента називають себе «просто православними», а 4,8 відсотка — прихильниками УАПЦ [4].

Відносини православних церков в Україні характеризу

З часу завершення Другої світової війни минуло 72 роки, а Україна з 2014 р. знову стала об'єктом агресії з боку так званої братньої Російської Федерації (далі – РФ). Кількість постраждалих (вбитих, поранених, біженців тощо) громадян України наразі вимірюється десятками тисяч, і надалі вона продовжує збільшуватися. У цій критичній ситуації українцям для перемоги над агресором треба мобілізувати всі наявні у них ресурси. Незважаючи на кількісну, а у деяких випадках і якісну військово-економічну перевагу РФ, Україна переможе зовнішнього ворога й відновить власну соборність і суверенність. У цьому цивілізаційному протистоянні одним із важливих і дієвих чинників стане релігійний фактор.

Актуальність дослідження заявленої теми полягає в тому, що вивчаючи вплив російської агресії на релігійну ситуацію в Україні на початку XXI ст., ми тим самим намагаємося зрозуміти витоки і суть новітнього російського імперіалізму і проаналізувати деструктивну діяльність в Україні Російської Православної Церкви (далі – РПЦ), її сателіта – Українську Православну Церкву Московського Патріархату (далі – УПЦ МП), охарактеризувати злочину сутність «Русского мира» та показати україноцентричну, державницьку, національно-патріотичну діяльність Української Православної Церкви Київського Патріархату (далі – 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 впливу російської агресії на релігійну ситуацію в Україні на початку XXI ст. 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»; окреслити подальші перспективи розвитку релігійної ситуації в Українській державі та ймовірність створення Єдиної Помісної Української Православної Церкви (далі – ЄП УПЦ).

Публікація містить результати досліджень, проведених при грантовій підтримці Державного фонду фундаментальних досліджень за конкурсним проектом № Ф72/54-2017 «Історичні

передумови та сучасні суспільні наслідки агресії Російської Федерації проти України 2014–2015 років».

Проведений аналіз останніх досліджень, публікацій, 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 проблематиці осягнення стану і перспектив розвитку Православної Церкви в Україні на зламі XX – XXI ст. і в умовах гібридної російсько-української війни, на жаль, ще нема. Окремих її аспектів торкалися у своїх виступах й інтерв'ю Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, Архієпископ УПЦ КП Митрополит Євстратій (Зоря). Деякі складові даної тематики висвітлювали такі дослідники: Л. Залізник, Я. Потапенко, В. Горбулін, А. Бойко, Ю. Борейко, І. Преловська, Л. Филипович, С. Здіорук, О. Саган, П. Павленко, М. Пірен, диякон Іван Сидор, О. Єремєєв, М. Слабошпицький, В. Токмак, А. Астаф'єв, О. Валевський, С. Зубченко, А. Іщенко, О. Литвиненко, Р. Вульпіус, Є. Магда та інші.

З відновленням української державності на початку 90-х рр. XX ст., вітчизняні, етнічні, державотворчі, націєтворчі, етнокультурні й релігійні процеси отримали потужний імпульс для свого динамічного розвитку. Особливо це стосувалося релігійного розвою. У тоталітарну добу релігія загалом, і Православна Церква зокрема, завжди перебували під шаленим тиском комуністичної влади. У СРСР панувала власна ідеологія (ідеологічна релігія) комуністична (марксизм, ленінізм, сталінізм тощо), тому християнство мало бути апріорі знищено, чи хоча би загнане на маргінес. Лише під час Другої світової війни розпочалося відродження Православної Церкви, але по її завершенні радянська влада знову посилила свої репресії. Проте, навіть у ці важкі часи росіяни мали свою церкву – РПЦ, а українці лише Український Екзархат РПЦ – провінційну філію московської конфесії. Яка на своєму рівні (релігійному) проводила тоталітарну політику імперців-комуністів щодо українців – русифікацію, асиміляцію, денаціоналізацію тощо. Дезінтеграція СРСР й поступова суверенізація радянської України посприяла відновленню Української Православної Церкви (далі – УПЦ) та становленню ЄП УПЦ.

Проведення у Києво-Печерській Лаврі 1–3 листопада 1991 р. Помісного Собору повинно було посприяти усамостійненню і незалежності УПЦ від РПЦ та допомогти об'єднати у подальшому всі православні конфесії в ЄП УПЦ. Але вищий клір РПЦ

посприяв проведенню у м. Харкові 26–27 травня незаконних і розкольницьких зборів промосковських налаштованих вищих ієрархів УПЦ у складі 18 єпископів. На цьому антиукраїнському зібранні очільником УПЦ замість Блаженішого Митрополита Філарета 16 голосами з 18 було обрано громадянина РФ Митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана) і змінено статус УПЦ. З цього приводу, І. Преловська зазначає: «Таким чином, третя за ХХ століття спроба проголошення автокефалії Української Православної Церкви на канонічних засадах, з дотриманням усіх вимог соборного рішення та звернення Предстоятеля УПЦ митрополита Київського і всієї України Філарета закінчилася цілою низкою церковних заборон і погроз, і врешті-решт виголошенням анафема у 1997 р. тому хто зважився смиренно просити в Московського патріархату незалежності» [6, с. 438]

Такі деструктивні дії РПЦ призвели до того, що в сучасній Україні замість постанови 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 (фактично «п'яту колону» РФ) і провайдера «Русский мир».

За своєю сутністю «Русский мир» як політико-ідеологічний концепт – це не звичайний культурницький проект, а неоімперська геополітична ідеологічна доктрина, яка має на меті обґрунтувати теоретично та допомогти практично реінкарнувати РФ як наддержаву у кордонах 1914 р. [11, 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» [12].

Незважаючи на всі потути Кремля, Україна так і не стала другою Білоруссю, а після того як В. Янукович, ганебно втік до РФ і у Києві змінилася влада, протистояння перейшло на інший рівень – мілітарний.

Ми переконані, що сучасна гібридна російсько-українська війна – не звичайне збройне міждержавне протистояння за землі, природні ресурси, населення тощо. За влучним висловом вченого Л. Залізняка, це цивілізаційний конфлікт [4, с. 5].

Російська агресія (війська й інформаційна) суттєво вплинула на релігійну ситуацію в Україні. Зважаючи на те, що будь-яка війна, навіть гібридна, несе з собою передусім руйнування, смерть, каліцтво, поневірвання та інші страхиття, то як наслідок у суспільстві (як на фронті так і у запіллі) відбувається динамічний процес повернення до християнських цінностей. Віра у Бога у такі скрутні, переломні часи допомагає людині залишатися, передусім, людиною, хоча повсякчас воєнне лихоліття випробовує її на міцність і витримку. Як кажуть: «на передку нема атеїстів», а далеко за лінією фронту родичі і друзі щиро моляться за життя і здоров'я своїх рідних і близьких.

Окрім цього загально духовного рівня, є ще суто практичний вимір, коли релігія (у нашому випадку православне християнство) стає войовничою ідеологією (ідеологічною зброєю) та допомагає перемогти супротивника. Якщо наш споконвічний ворог Росія (Московське царство, Російська імперія, Радянський Союз, РФ) має власну монолітну церковну організацію – РПЦ, що є надійним інструментом імперсько-шовіністичної політики В. Путіна, то Україна, на превеликий жаль, не має ЄП УПЦ, і це надзвичайно шкодить вітчизняному державо- і націєтворенню. Так склалося історично, що руйнація і дезінтеграція українських державницьких утворень (Київської Русі, Гетьманщини, Української Народної Республіки, Української Держави П. Скоропадського тощо) не сприяли створенню ЄП УПЦ. Лише з відновлення Української державності у кінці ХХ ст. з'явилися реальні передумови для відродження Соборного Українського Православ'я. Проте постімперський, посттоталітарний спадок і шалений супротив колишньої метрополії, особливо РПЦ, істотно гальмували ці процеси. Зрештою, російська агресія (військова й інформаційна) змусила всіх українських громадян визначатися тією чи іншою мірою, з ким вони – з Батьківщиною чи з агресором!

Оскільки з давніх-давен в Україні Православна Церква користується великою повагою, то суспільство прагнуло почути думку її душпастирів. Якщо Патріарх УПЦ КП Філарет привселюдно заявив, що Україні треба якнайшвидше закрити кордон і ліквідувати усіх терористів, то зверхник УПЦ МП Онуфрій не визнав агресії РФ, а назвав цю неоголошену гібридну російсько-українську війну – виключно внутрішньо українською справою, звичайнісіньким громадянським конфліктом, пересічною боротьбою з сепаратистами тощо. Така виважена державницька позиція вищого кліру УПЦ КП знайшла своє відображення у громадській opinio (думці).

Так, за результатами соціологічних досліджень Центру Разумкова, проведених ними на весні 2016 р. можна простежити динаміку змін релігійних уподобань в Україні. Зокрема, якщо віруючими себе визнали близько 70,4 % опитаних громадян [8, с. 27] то серед них прихильниками УПЦ КП є 38,1 % респондентів, а УПЦ МП – 23 % [8, с. 31]. Також, в соціологічних анкетах є графа «просто православні». Проте, якщо навесні 2014 р. соціологи зафіксували таких симпатиків у кількості 39,8 % [10, с. 20], то вже через 2 роки їх чисельність зменшилася до 32,3 % [8, с. 31].

Така динаміка змін, свідчить, на думку Ю. Борейка, що зменшення кількості «просто православних» відбувається на користь УПЦ КП [2, с. 834].

Разом з тим, прихильники «Русского мира» зневажають громадську думку і апелюють до зовсім інших показників. Зокрема, вони наполягають на офіційній статистиці Департаменту у справах релігії та національностей Міністерства культури України, згідно якої, на 01.01.2016 р. зареєстровано 12 334 громад УПЦ МП, 4 921 громад УПЦ КП, 1 188 громад УАПЦ тощо [7]. Ці цифри на думку прихильників і поплічників Кремля, свідчать про панівне становище в Україні УПЦ МП і маргінесність УПЦ КП. Нажаль, ніхто пересічному українцю не пояснює, що вищенаведена статистика, є, передусім, суто формальною і не відображає сутнісних глибинних змін у релігійному середовищі України. Понад чверть століття вітчизняні владоможці прикриваючись абстрактним гаслом, що Церква в Українській державі існує сама по собі, де-юре займали нейтральну позицію, а де-факто, всіляко сприяли перманентній експансії РПЦ та домінуванні в Україні її малоросійської філії – УПЦ МП. Врешті-решт, така згубна антидержавницька політика вітчизняного істеблішменту призвела до катастрофічних наслідків – розповсюдження «православної російської імперської ідеології» по всій Україні. Проте там, де провідні державницькі християнські церкви, а саме, УПЦ КП й Українська Греко-Католицька Церква, мали сильні позиції, вплив «рашистів» був мінімальним, але на східних і південних теренах – на превеликий жаль – вони успішно вкорінювали серед громадян України постулати і догмати «Русского мира». Зрештою, так звана «Русская весна» 2014 р. стала підсумком недалекоглядної і злочинної політики українського істеблішменту.

Саме тому прийшов час кардинально змінювати державну політику у релігійній сфері. Особливо ця проблема загострила-

ся в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни, коли саме існування Української держави, української нації й українськості поставлено під величезну загрозу. У ці надзвичайно критичні часи для України й українців лунає багато різних пропозицій як здолати знахабнілого ворога й зберегти державність. На нашу думку, найбільш лаконічно і концептуально висловився Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет: «Для того, щоб утвердити українську державу, потрібно дві речі – міцна армія і Єдина Помісна Православна церква» [9].

Якщо на розвиток Збройних Сил України владоможці розпочали зрештою виділяти великі кошти з державного бюджету (які, ймовірно, посприяють відновленню й посиленню боєздатності українського війська), то релігійна проблематика так і залишається поза їх увагою. Хоча наявність і функціонування ЄП УПЦ не лише покращить релігійну ситуацію в Україні, але й посилить Українську державу та допоможе перемогти російського агресора. Проте, головною перешкодою для об'єднання всіх православних конфесій в ЄП УПЦ є існування в Україні регіональної філії РПЦ – УПЦ МП, клір і віряни якої у переважній своїй більшості є прихильниками «Русского мира» і симпатиками антиукраїнської політики РФ. Проповідь в усіх українських церквах УПЦ МП імперсько-шовіністичних постулатів, «руссмировських» ідеологем, капітулянтських настроїв тощо дезорієнтує громадськість і не сприяє гуртуванню суспільства в умовах російсько-української гібридної війни. А одні з найдавніших сакральних пам'яток УПЦ – Києво-Печерська Лавра і Почаївська Лавра перетворилися на злочинні центри антиукраїнської діяльності. Враховуючи, що перша з них знаходиться у столиці України, а друга – на Волині, то вони мають можливості і реально впливають на значне послаблення українських державотворчих, націєтворчих, етнокультурних і релігійних процесів та, у свою чергу, посилюють зростання пропутінських, проімперських і про тоталітарних настроїв в Україні. Темою спеціального аналітичного дослідження має стати злочинно-терористична діяльність УПЦ МП в тимчасово окупованому Криму і так званих «Окремих регіонах Донецької та Луганської областей». У цій критичній ситуації найбільшу небезпеку для Української державності становить як існування такої пропутінсько-імперської «м'якої», але надзвичайно потужної УПЦ МП, так і великої кількості її сим патиків в Україні. Нагадаємо ще раз, так звана «Русская весна» 2014 р. – це яскравий наслідок чверть столітньої антиукраїнської діяльності

УПЦ МП, а десятки тисяч вбитих, поранених, постраждалих і переміщених осіб – жахливий підсумок нехтування вітчизняною владою релігійного питання.

Саме тому ми повністю солідаризуємося з Я. Потапенком, який зазначав: «Я не схильний приєднуватися до думки про заборону на території України діяльності УПЦ (МП), – проте на антидержавницькі випадки очільників цієї інституції все-ж слід жорстко й рішуче реагувати на державному, офіційно-дипломатичному рівні... Лояльність значної кількості громадян з південно-східних регіонів до ідей «руського міра» засвідчує, що частина України досі не спроможна ментально, ідеологічно і політично відірватися від ворожої цивілізації, країни-агресора, досі перебуває в залежності від її культурних матриць та ментальних стереотипів» [5, с. 298].

Але окрім внутрішньо українського аспекту цієї проблеми є ще геополітичний. З цього приводу Патріарх Філарет наголошує: «Єдина Помісна Церква в Україні – шлях до примирення у світовому Православ'ї, адже вона не менша за чисельністю, ніж Російська Церква. А християнство вона отримала від Києва, а не навпаки – Київ від Москви. І тому, у них немає ніяких підстав вимагати першості у Православ'ї. А якщо не буде цього змагання – настануть мир і злагода» [9].

17-26.06.2016 на острові Крит (Греція) відбувся Святий і Великий Собор Православної Церкви, що став помітним явищем у світовому Православ'ї. Хоча на ньому де-юре не розглядалося питання врегулювання алгоритму набуття автокефалії й об'єднання та визнання ЄП УПЦ, але де-факто у програмних документах собору зафіксовані положення, які з часом мають посприяти вирішенню українського релігійного питання. На слухну думку О. Єремеева створення ЄП УПЦ є важливим і необхідним не лише для гармонізації Українського Православ'я, а і для подальшого розвитку Вселенського, оскільки РПЦ втрачить кількісну перевагу у парафіях і вірних, що унеможливить подальші спроби реалізації теорії «Москва – Третій Рим» та її сучасного прояву – доктрини «Русского мира», яку Вселенський Патріарх визнав «зарозумілою», завдяки цьому, духовна криза Російського Православ'я не перетворить на всеправославну кризу, отже, відкриється реальний шлях для подолання роз'єднання Українського Православ'я, а у зв'язку з тим, що Україна – країна, яка за чисельністю віруючих є однією з найбільших, то гармонізація відносин між православними у ній матиме позитивний ефект на всеправославному рівні [3, с. 850].

Надзвичайно важливо, що українська влада розпочала здійснювати перші кроки щодо створення ЄП УПЦ. Однією з перших ластівок стало Звернення Верховної Ради України до Вселенського патріарха від 16.02.2016 р., що було офіційно взято до розгляду Синодом Константинопольського Патріархату та створено комісію з його вивчення [3, с. 852–853].

Маємо надію, що і в подальшому цей позитивний прояв стане загальноукраїнським трендом, а вітчизняна законодавча, виконавча і судова влада об'єднає свої зусилля з метою створення і функціонування ЄП УПЦ. На нашу думку, у вирішення цього важливого релігійного питання до державних органів мають приєднатися свідомі громадяни і громадські організації. Подолання православної роз'єднаності й згуртування політичного українства створить синергетичний ефект, який допоможе відновити єдність Українського Православ'я та створити ЄП УПЦ.

Також одним з важливих чинників у боротьбі з російською агресією та її негативним впливом на релігійну ситуацію в Україні є інформаційний фактор. На думку А. Бойко засоби масової інформації (газети, журнали, телебачення, радіо, інтернет) мають розповідати, переконувати, пропагувати та вести активний діалог з суспільством для того, щоби закріплювати у свідомості українців «Український світ» на протигагу імперсько-шовіністичному «Руському миру», адже ця ідеологія розповсюджується у численних проросійських медіа, у тому числі й підконтрольним УПЦ МП [1, с. 823].

Таким чином, проаналізувавши вплив російської агресії на релігійну ситуацію в Україні на початку ХХІ ст. ми прийшли до таких висновків. По-перше, на початку 90-х рр. ХХ ст. завдячуючи діяльності Митрополита Філарета Україна мала можливість отримати ЄП УПЦ, але деструктивна й антиукраїнська діяльність РПЦ та її наймитів зруйнувала цей об'єднавчий процес. По-друге, майже чверть століття бездіяльність вітчизняної влади й активні антиукраїнські й антидержавницькі дії РПЦ та її малоросійської філії УПЦ МП посприяли впровадженню ними в український гуманітарний простір засадничих ідей, догматів і постулатів «Руського мира», які згодом призвели до так званої «Руської весни» 2014 р. По-третє, збройна й інформаційна агресія РФ на початку 2014 р. поставила під питання саме існування Української державності та української нації, але завдяки всеукраїнському патріотичному здвигу, у тому числі й державницькій політиці та позиції

УПЦ КП ворог був зупинений. По-четверте, неоголошена російсько-українська гібридна війна призвела не лише до тимчасових територіальних втрат, величезних людських жертв, трагедій тощо, а і згуртуванню українства, творенню української політичної нації, суттєвому посиленню УПЦ КП і відповідно значному послабленню – УПЦ МП. По-п'яте, російська збройна інформаційна агресія стала каталізатором єднання проукраїнських сил та посприяла активізації процесу творення ЄП УПЦ. По-шосте, об'єднання Українського Православ'я допоможе послабленню геополітичних амбіцій РПЦ та поставить край його домінуванню у східному християнському світі та значно посилить позиції Вселенського Патріархату. По-сьоме, для створення ЄП УПЦ надзвичайно важливим є поєднання зусиль української влади, громадянського суспільства та вірян. По-восьме, для остаточної перемоги над російським агресором окрім військових, геополітичних, дипломатичних, політичних, економічних, етнокультурних чинників треба буде обов'язково задіяти також сакральньо-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.

1. Бойко А. Церква і політика в інформаційному просторі України (2014-2016 рр.) // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1-3 листопада 1991 р.) / Під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслава-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папаніна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2016. – С. 822-830.
2. Борецько Ю. Православна ідентичність у сучасному українському суспільстві // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1-3 листопада 1991 р.) / Під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслава-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папаніна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2016. – С. 831-837.
3. Єремеев О. Святий і Великий Собор Православної Церкви та проблема становлення Української Помісної Православної Церкви // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1-3 листопада 1991 р.) / Під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслава-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папаніна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2016. – С. 845-853.

4. Залізник Л. Л. Україна між Сходом і Заходом. Про витоки і суть російсько-української війни 2014 р. – К.: Шлях, 2014. – 168 с.
5. Потапенко Я. П'ята російсько-українська війна: від майдану до східного фронту (підходи, оцінки, інтерпретації). – Переяслав-Хмельницький: «Видавництво К С В», 2016. – 304 с. – с. 293.
6. 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 присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016-2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1-3 листопада 1991 р.) / Під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслава-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папаніна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2016. – С. 429–439.
7. Релігійні організації в Україні (станом за на 1 січня 2016 року). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/32524-religijni-organizaciyi-v-ukrayini-stanom-na-1-sichnya-2016-r.html
8. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). – К., 2016. – 44 с.
9. Святійший Патріарх Філарет: Єдина Помісна Церква в Україні – шлях до примирення у світовому православ'ї. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://velychlviv.com/patriarh-filaret-yedyna-pomisna-tserkva-v-ukrayini-shlyah-do-prymyrennya-u-svitovomu-pravoslav-yi/>
10. Україна – 2014: Суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позиції релігійних діячів, експертів, громадян. – К., 2014. – 28 с.
11. Фігурний Ю. «Русский мир» – важливий чинник агресії Російської Федерації супроти України й українців / Ю. Фігурний // Українознавство. – 2016. – № 3 (60). – С. 40–59.
12. 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>

ВИКЛИКИ УПЦ КП В КОНТЕКСТІ СИТУАЦІЇ В СВІТОВОМУ ПРАВОСЛАВ'І

У статті йдеться про чисельність православних віруючих у світі та в Україні, називаються відмінності канонічних і неканонічних церков. Наголошується, що міжправославні відносини в Україні ускладнюються діями Московського патріархату, який всіляко протидіє утворенню єдиної Української православної церкви. Розглядаються деякі проблеми Вселенської Православної церкви. Пропонується розглянути питання про законодавче визнання Української православної церкви Київського патріархату національною Церквою. Обстоюється думка про зміцнення єдності Православної Церкви та конкретизацію повноважень Вселенського Патріарха.

Ключові слова: Православна церква, канонічні та неканонічні церкви, апостольська сукцесія, Українська православна церква Київського патріархату, Московський патріархат, Константинопольський патріархат.

Grygorii KHORUZHYY

THE CHALLENGES OF THE UOC-KP IN THE CONTEXT OF THE SITUATION IN THE WORLD ORTHODOX

The article deals with the number of Orthodox believers in the world and in Ukraine, called the differences between canonical and non-canonical churches. It is noted that inter-Orthodox relations in Ukraine are complicated by actions of the Moscow Patriarchate, which in every way opposes the formation of a single Ukrainian Orthodox Church. Some problems of the Ecumenical Orthodox Church Universe are considered. It is proposed to consider the legislative recognition of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate by the National Church.

Православні церкви є важливим чинником духовного, культурного і суспільного життя різних країн. Православ'я як третя за кількістю віруючих християнська конфесія поширена, перш за все, в Східній Європі. При цьому слід враховувати, що відповідні статистичні дані можуть дуже не співпадати. Так, наприклад, чисельність православних у сучасному світі коливається між 120 і 300 млн. чоловік. За даними американського інформаційного бюлетеня, в 2011 році до православ'я відносили себе 271 млн. чол. [5].

Україна вважається традиційно православною територією, що набула особливого значення в умовах створення суверенної держави. Відповідно до опитування, проведеного соціологічною службою Центру Разумкова з 4 по 9 листопада 2016 року, православними себе вважають — 64,7 % українців, 39,5 % православних ідентифікують себе з УПЦ КП, 23,3 % — з УПЦ МП, 25,4 процента називають себе «просто православними», а 4,8 відсотка — прихильниками УАПЦ [4].

Відносини православних церков в Україні характеризу-

The idea is to strengthen the unity of the Orthodox Church and to specify the powers of the Ecumenical Patriarch.

Key words: *Orthodox Church, canonical and non-canonical churches, apostolic succession, Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate, Moscow Patriarchate, Constantinople Patriarchate.*

ються відомими труднощами і суперечностями, що не сприяє консолідації українського суспільства та його духовному розвитку і моральному зміцненню. Вирішення наявних питань, подолання розколу і створення передумов для

об'єднання потребують активних зусиль усього суспільства. Найактуальнішою проблемою на даний час вважається визнання Української православної церкви Київського патріархату автокефальною церквою.

Вивчення цього питання потребує врахування ситуації та наявних проблем у Вселенській православній Церкві. Не можна ігнорувати й того, що православні церкви діють в сучасних умовах, які вимагають, з одного боку дотримання відповідних традицій і рішень Церкви, а, з іншого, – більшої відкритості світові, критичності та відвертості у взаєминах. Утім, православні церкви взаємодіють, «незважаючи на виниклу глибоку кризу в екуменічному русі».[1].

Певним викликом православним церквам можна вважати існуючу структуру. Православні церкви, як відомо, поділяються на канонічні (автокефальні та автономні) і неканонічні. Помісні православні церкви [8], як вважається, живуть у повному спілкуванні з екуменічним патріархатом в Константинополі і канонічність яких ніким не оскаржується. Неканонічні церкви в силу різних теологічних або політичних причин є відокремленими від всеправославного життя.

Так, неканонічними вважаються Абхазька православна церква, Французька православна церква, Гагаузька православна церква в Молдові, Хорватська православна церква, Македонська православна церква, Чорногорська православна церква, Православна церква старого обряду в Румунії, Російська православна церква в еміграції, Російська автономна православна церква, Російська староправославна церква, Російська православна церква старого обряду, Незалежна сербська православна церква, Турецька православна церква, Українська православна церква Київського патріархату, Українська автокефальна православна церква, Білоруська автокефальна православна церква [5].

Причин, що ускладнюють чи унеможливають визнання певних православних церков канонічними, як вважається, є кілька. Зокрема, це неотримання апостольської сукцесії, що

тракується як покладення рук від апостолів на їхніх наступників і право служити Євхаристію. Це стосується перш за все єпископів та предстоятелів нових церков, які виходять з певної православної чи католицької церкви. Необхідною є також згода відповідного патріархату чи синоду на створення нової церкви, а також добрі стосунки з усіма помісними православними церквами. У цьому зв'язку експерти вказують на певну нечіткість положень, що регламентують надання автокефалії певним православним церквам. [7].

Відомо, що Московський патріархат всіляко блокує нормалізацію відносин та утворення єдиної Української православної церкви. Як стримуючий чинник розглядається також існування в певній країні вже однієї канонічної церкви. Іншими словами, відсутність єдиної української православної церкви виступає перешкодою для визнання автокефалії української церкви. Проте мають місце випадки визнання автокефалії лише через певний час. Так, наприклад, Румунська православна церква проголосила свою автокефалію в 1865 році, тобто через 3 роки після утворення румунської держави. Однак Константинопольський патріархат визнав автокефалію лише через 20 років, тобто в 1885 році.

У цьому зв'язку видається доцільним розглянути питання щодо прийняття законодавчого рішення Верховної Ради України про визнання Української православної церкви Київського патріархату національною Церквою. При цьому слід було врахувати Томос Вселенського Патріарха Константинополя Григорія VII від 13 листопада 1924 року, в якому він наголосив, що: «відділення від Нашого Престолу Київської Митрополії і прилучення до Святої Московської Церкви наступило не за приписами канонічних правил», а також без дотримання «всього того, що було встановлено відносно повної церковної автономії Київського митрополита, який носив титул Екзарха Вселенського Престолу». [2].

А вже в нас час, у своєму Зверненні до українського народу від 26 липня 2008 року Патріарх Варфоломій I сказав, що «Українська Церква сім століть належала до канонічної юрисдикції Вселенського Патріархату, тобто від часу хрещення Великим Київським князем (988 р.) аж до її анексії до Російської держави за Петра I (1687)». [3]. Утім, як відомо, Патріарх Кирило в Москві на урочистях в храмі Христа Спасителя з нагоди свого 70-ліття заявив, що Російська православна церква (РПЦ) ніколи не погодиться на незалежність Української Церкви від Московського Патріархату. [8].

Необхідно брати до уваги і статус УПЦ КП як найбільшої церкви нашої країни, тобто спиратись на волевиявлення громадян нашої держави, а також враховувати історико-канонічну Декларацію Архієрейського Собору Української православної церкви Київського патріархату. Слід нагадати також, що свого часу Румунську православну церкву оголосили національною, що сприяло зміцненню її міжнародного визнання.

При цьому не можна погодитись із звинуваченнями РПЦ на адресу Української держави, яка нібито політизує ситуацію і втручається у внутрішні справи УПЦ КП. Проте тут слід брати до уваги, що в більшості східноєвропейських країн православні церкви будують гармонійні відносини з державою, діючи «співзвучно», що відрізняється від ситуації в Західній Європі. Православні церкви часто є національними церквами, а також має місце переплетіння політики і релігії.

Утім, є серйозні відмінності між Україною та Російською Федерацією. В Росії РПЦ розглядається як важлива складова «русского мира», безпосередньо підпорядкована Адміністрації Президента і тому виконує активну роль у здійсненні агресивної окупаційної політики, підтримуючи війну в Україні. УПЦ Київського патріархату виступає за процеси державотворення, формування патріотичних настроїв своїх віруючих і залишається далекою від звинувачень її в націоналізмі.

Не є таємницею певні розбіжності між Константинопольським патріархатом та Московським патріархатом, який інтерпретує статус Варфоломія I як чисто формальний. Крім цього, РПЦ у кризовій ситуації звинувачує Константинопольський патріархат і дорікає Константинополю у досить близьких відносинах з США. Введений в 6 столітті титул Екуменічний патріарх *primus inter pares* не можна порівняти з приматом Папи. Дехто вважає, що головним критерієм співвідношення впливу є кількість віруючих обох патріархатів. А Константинополь, як відомо, має дуже небагато віруючих і спирається на староцерковні канони, тоді як Московському патріархату підпорядковані близько 100 млн. православних.

Однак церковна ієрархія має свої піходи, які відрізняються від світських критеріїв, якими характеризують кількість членів тієї чи іншої політичної партії, число депутатських місць тощо. Так, згідно з диптихом Константинопольська церква займає перше місце, а РПЦ перебуває на п'ятому. В нинішніх умовах видається вартою уваги ідея **пентархії** – (від грец.: влада п'яти) – система верховенства п'яти патріархів (Константинополя, Олександрії,

Антіохії, Єрусалиму та Кіпру). Такий підхід міг би прискорити прийняття певних рішень та подолання суперечностей.

У цьому контексті великі сподівання покладалися на Всеправославний собор, який відбувся у червні 2017 році на грецькому острові Крит. Цю зустріч предстоятелів православних церков вдалося вперше організувати після Нікейського собору 787 року. Утім, проведення світового православного форуму, який готувався упродовж 50 років і з яким пов'язувались великі сподівання, було поставлено під загрозу. Так, буквально за тиждень до початку патріархати Російської православної церкви та православних церков Грузії, Сербії і Болгарії відмовилися брати участь у соборі. Таку ж позицію зайняв і доляльний до сирійського президента Башара Асада Антіохійський патріархат в Дамаску. Названі церкви вимагали перенесення собору, оскільки він нібито не сприятиме вирішенню наявних проблем, а може навіть поглибити внутрішні православні розбіжності та суперечності.

Крім цього, в різних країнах існують певні групи від консервативних до фундаменталістських, які виступали проти проведення собору, вважаючи, що православ'я «продається сучасному світу». Поширеною є й інша точка зору. Її прихильники вважають, що Православна церква навпаки не виявляє достатнього інтересу до проблем сучасності. Таким чином, РПЦ своєю відмовою ще раз хотіла підкреслити свою значимість у православному світі і показати, що без участі Московського патріархату собор не відбудеться, або не матиме відповідного значення. При цьому РПЦ прагне до отримання визнання як «головної» православної церкви.

Очевидно, що для розгляду цих та інших назрілих проблем православ'я слід було б провести щось на зразок Другого Ватиканського собору. Однак форум на острові Крит, ймовірно, не може претендувати на таку роль в православному світі. Зустріч православних церков на Криті влітку 2016 року, як вважається, не виправдала сподівань щодо того, щоб стати знаком єдності. Більше того вона ще раз показала як теологічні розбіжності між різними церквами, так і певні суперечності, зумовлені політичними причинами.

Професор православної теології в університеті Мюнстері Ассад Еліас Каттан в інтерв'ю німецькому радіо сказав [9] зазначив, що православні церкви ще не готові говорити про власні проблеми. На його думку, кризу можна подолати самокритикою і сучасною культурою ведення дискусій.. Спірним серед

православних він вважає питання визначення авторитету патріарха Константинополя, який згідно з традицією має почесний статус. Проте він міг би відігравати координаційну роль. Отже, йдеться про функції, які спочатку мав Папа Римський.

У даній ситуації важливою є певна активність всередині країни. Слід нагадати, що Верховна Рада України прийняла Звернення до Вселенського патріарха з проханням визнати недійсним акт (Томос) 1686 року, яким Київський патріархат був виведений з під юрисдикції Константинополя і переданий Москві. Парламент попросив патріарха видати Томос про автокефалію православної церкви в Україні. Депутати порушили також питання проведення під егідою Вселенського патріарха Всеукраїнського об'єднаного Собору для розгляду спірних питань та об'єднання Українського православ'я. Однак, Московський патріархат активно протидіє зусиллям Української православної церкви Київського патріархату отримати автокефалію, впливаючи як УПЦ МП, так і на православні спільноти різних країн.

Таким чином, надання автокефалії Українській православній церкві Київського патріархату потребує широкої суспільної підтримки, перш за все з боку віруючих УПЦ КП. З іншого боку йдеться, про більшу відкритість і мобільність та розширення міжнародних контактів самої Церкви.

1. Відносини Православної Церкви з рештою християнського світу. *Проект документу Всеправославного Собору, що був прийнятий V Всеправославною перед соборною нарадою в Шамбезі, 10-17 жовтня 2015 року.* – Режим доступу: <http://news.church.ua/2016/02/01/vidnosini-pravoslavnoji-cerkvi-z-inshim-xristiyanskim-svitom/>
2. Найдавніші православні патріархати підтвердили неканонічність претензій РПЦ на Україну – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Society/30030>
3. Найдавніші православні патріархати підтвердили неканонічність претензій РПЦ на Україну <http://tyzhden.ua/Society/30030>
4. Украинская православная церковь Киевского патриархата. – Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/Украинская_православная_церковь_Киевского_патриархата.
5. [International Bulletin of Missionary Research.](#)
6. Confessional orthodox relations – Режим доступу: https://risu.org.ua/ru/index/all_news/confessional/orthodox_relations/65207/
7. 7.Konzil gescheitert? »Ein panorthodoxer Schock« – Режим доступу: http://www.deutschlandfunk.de/konzil-gescheitert-ein-panorthodoxer-schock.886.de.html?dram:article_id=357409
8. Die Liste der Ostkirchen – Режим доступу: https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_der_Ostkirchen
9. Orthodoxe Kirchen – Режим доступу: https://de.wikipedia.org/wiki/Orthodoxe_Kirchen

УКРАЇНСЬКА ДУХОВНО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ АКТУАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ ХХІ СТОЛІТТЯ

В статті досліджуються особливості виявлення духовно-інтелектуального розуміння національної ідентичності в зламу добу становлення Української державності у ХХІ столітті. Наголошується на трансцендентальному зв'язкові сучасної боротьби українців за право бути собою зі всією духовною православною традицією наших предків, з усім христоцентричним національним та загальноєвропейським духовно-філософським та світоглядно-буттєвим контекстом. Вивчаються базисні аспекти Опору українства навіязуваній ззовні окупаційній олжі в добу «гібридної війни». Без ясного духовно-інтелектуального Опору тотальному наступові на Дух і буття України ствердження духовно-національної ідентичності нашої Батьківщини, в її істинному розумінні не видається можливим.

Ключові слова: духовно-національна ідентичність, українська православна традиція, христоцентризм, світоглядно-буттєвий контекст, Опір українства олжі, філософія Є.Маланюка.

—
Pavlo YAMCHUK

UKRAINIAN SPIRITUALLY-NATIONAL IDENTITY IN CONTEXT ACTUAL CALLS OF XXI CENTURY

In the article the features of exposure of the spiritually-intellectual understanding of national identity are investigated in critical time of becoming of the Ukrainian state system in XXI century. It is marked on transcendental to connection

Для своєї доповіді на VII Міжнародній конференції «Православ'я в Україні», яка традиційно проводиться в стінах високоповажної Київської Православної Богословської Академії, що вікопомністю своїх духовно-інтелектуальних шукань налічує більш, ніж половину тисячоліття, я обрав **проблематику**, не лише ясно пов'язану з сучасним станом і актуальними викликами не лише для Української держави, а й – а це, як на мене, головне – зі стратегією духовно-інтелектуального Опору українців гібридно-тотальній агресії з-за східних кордонів. Проблематика, пов'язана зі збереженням духовно-національної ідентичності України й українців у добу інформаційно-гібридної війни, за суттю, є семіосферою не лише сьогоденної значущості й концептуальної ваги, а й – і це не менш важливо – питанням прийдешніх поколінь українців, як мовив геній, «в Україні і не в Україні суцях». У цьому полягає **актуальність** нашого дослідження.

Метою та **щільно** пов'язаними з нею **завданнями** пропонованої студії є

of modern fight of Ukrainians for a right to be by a soba with allspiritual Orthodox tradition of our ancestors, with allchristocentric national and European spirituallyphilosophicaland world view existence context. The base aspects of Resistance of Ukrainian are studied fromoutside of occupation in time of «hybrid war». Withoutclear spirituallyintellectual Resistance to the total treading on Spirit and existence of Ukraine of claim of spiritually-nationalidentity of our Ukrainian, in her veritable understandingdoes not seem possible.

Keywords: *spiritually-national identity, Ukrainian Orthodox tradition, Yevgen Malanyuk philosophy.*

вивчення й системний аналіз аксіологічних пріоритетів захисту духовно-національної ідентичності українців, осмислення закономірностей та перспектив розвитку оборони духовно-національної ідентичності від руйнівних гібридно-інформаційних московських впливів на українську ментальність, актуалізація недостатньо вивчених на сьогодні ідей визначних мислителів минулого, які займалися вагомими питаннями захисту української ідентичності.

Указаній вище проблематиці було приділено значну увагу в проповідях, виступах, настановах, повчаннях, листах митрополита УАПЦ Василя Липківського, благовісника УАПЦ В.Чехівського, в монографіях та статтях митрополита Іларіона (І.Огієнка), І.Шевціва, С.Ярмуся, в працях світських вчених: В.Вернадського, В.Липинського, Д.Донцова, М.Грушевського, Є.Сверстюка, М.Коцюбинської, в міркуваннях митців-мислителів О.Теліги, О.Гончара. В новітній час ґрунтовні міркування про семіосферу, пов'язану з указаною проблематикою знаходимо у проповідях, настановах, повчаннях, бесідах, зверненнях, наукових працях Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета, митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпифанія, у наукових розвідках Д.Степовика, І.Преловської, М.Мариновича, Л.Филипович.

Потрібно дати відповідь на ключове питання: «Як православним українцям протидіяти тотальному наступові олжі, коли ми не маємо в своєму арсеналі каналів на кшталт «Рашатудей», «Лайфньюз», які своїми мережами обплутали, немов павук павутинням, увесь світ?» Відповідь є. Повсякчас пам'ятаймо Святе Письмо, яке стверджує, що «діла добрих обновляться, Діла злих загинуть». Так «Псалми Давидові» переспівував Тарас Шевченко. Панування неправди завжди минуше, якою б сильною, на перший погляд, вона не видавалася. На цьому наголошує і Святіший Патріарх Філарет, коли повсякчас вказує на те, що Бог завжди перебуває на боці скривджених. І – ніколи – на перебуває боці кривдників. Вітаючи, благословляючим словом,

учасників V Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» Патріарх мовив: «нам треба захистити свою українську землю на Сході, і захистити духовно, бо якби Схід був захищений духовно, то Москва не насмілилась би нападати на Україну і чинити тиск. Вона знала слабкі місця України і била, і б'є по тих слабких місцях. Слабких духовно» [3, с. 10].

Отже – першою й головною межею, де українство вступає в боротьбу за свою ідентичність, а власне – за саме право бути православними християнами-українцями є якраз захист духовних правічних кордонів Русі-України. Ворог Бога і ворог людства завжди нападає там, де відчуває духовну слабкість, прогалини в обороні наших традицій та звичаєвості. Тому боротьба за тисячолітню православну духовну ідентичність України та перемога в цій царині – є завданням першочерговим, першорядним. І саме ця боротьба вимагає як глибокого знання й актуалізації духовно-інтелектуальних скарбів вітчизняної християнської думки, появлені в минулих часах, так і знання про природу й агресивні наміри «братьєв» з-за східних кордонів нашої Батьківщини. Ця дихотомія – одна з провідних, на наш погляд, гарантій вироблення правильної стратегії оборони «чоловіцтва» проти агресивного «звіра».

На те, що Бог з нами Патріарх вказує на прикладах з новітньої трагічної української історії, міркуючи про буттєву оборону незалежності України від знавіснілого ворога: «ви подивіться, який волонтерський рух піднявся в Україні. Все це об'єднує, але об'єднує Господь... допомагає нам, допомагає тому, що правда з нами, а раз правда з нами, то з нами Бог, то з нами може бути тільки перемога. Поразки не може бути, бо Бога перемогти неможливо» [3, с. 11]. Ця Істина, що про неї вістить Патріарх в XXI столітті, змусила мене звернутися до й досі не актуалізованих, але конче потрібних для оборони української духовно-національної ідентичності нині, ідей, які ще в добу глухого безбожництва, записував у своїх «Нотатниках» визначний вітчизняний християнський поет і філософ Євген Маланюк. В записові від 15 січня 1950 року мислитель занотує: «Начало премудрости есть Страх Божий... страх диявола – може бути тільки началом глупоти» [2, с. 113]. Європа тільки-но звільнилася з-під гітлерівської навали, а велика її частина знову окупована такими самими, за безбожницькою ідеологією, московсько-ординськими військами. Кривавий московський тиран Сталін в 1950-му році не лише живий, а й перебуває на вершині своєї тоталітарної влади. Виморена

голодоморами, репресіями, II Світовою війною Україна ледве живе під сталінсько-ординською п'ятою.

Чому ж тоді український філософ звертає увагу на Страх Божий як начало Премудрості? Не на економічне піднесення, не на відбудову заводів і фабрик, інших світових, і українських зо-сібна, виробництв? Навіть не на активний тоді збройно-дієвий Опір безбожницько-ординській ідеології й агресії? Саме тому й звертає, що твердо знає, що може стати *справжнім* порятунком для України. Є.Маланюк є сином тисячолітньої української православної традиції, де Страх Божий – тобто страх вчинити те, що заборонено Богом, сильніший від минущих матеріальних принад. А тим більше – сильніший від бажання порушувати Його Заповіді. Вбивати, заволодівати чужим майном тощо. Людина, яка боїться Бога, а отже є рабом Його – завжди буде вільною. І – навпаки – людина, яка «сміливо» декларує, що вона «не боїться» Бога неминуче стає рабом найнедостойніших інших людей, стає рабом їхніх та власних минущих забаганок, які прямо ведуть у прірву.

Відтак, правий Є.Маланюк, коли стверджує, що саме Страх Божий є началом Премудрості. Українцям, які ведуть свій християнський родовід від Володимира-Хрестителя й Ярослава Мудрого, за часів якого в Києві з'явився Софійський Собор – знаковий для світового християнства – розуміння Страху Божого – страху перед Богом порушити Його Заповіді, що вістять Істину – як джерела Премудрості є органічно притаманним. Звідси – софійне начало в українському православ'ї. Натомість – «страх диявола – може бути тільки началом глупоти». Диявол не може володіти Істиною від самої своєї природи. Але він, одурюючи недолугих, у вірі в Бога неміцних, минущими принадами, звабами й спокусами, вводить в оману людину, яка не боїться Бога. Диявол справді є не лише батьком брехні, а й глупоти. Він підступно забирає у людини, яка відмовилась від віри в Бога її унікальне єство, роблячи цю людину безлико-обеззміствленою «людиною-масою» (Х. Ортега-і-Гасет).

Це дозволяє неморальній ідеологічній і буттєвій владі маніпулювати «людиною-масою», яка, спокусившись марнотою цього світу, забула про своє походження з волі Божої, віддавшись на волю диявола. Хіба не бачимо нині серед «православних апалченців ДНР-ЛНР» тих, що обрали не страх перед Божим гнівом за вбивства, загарбання чужих земель і майна та невтоленну жадобу минущих матеріальних принад за кошт людського життя й щастя і дивовижне для віруючого будь-якої

християнської конфесії, бажання обманути Бога-Вседержителя, назвавшись «православною армією»? Бачимо. Це фарисейсько-облудне прикривання власних злочинів жертвним Православ'ям, святителі якого, *не інших убивали, а самі йшли на муки за віру Христову*, є насправду подиву гідним. Втім, коли особа, яка *свідомо* віддавала накази про масові розстріли («Кровавое Воскресенье» – навіть вдуматись страшно в цю єдність понять Воскресіння і невинно пролитої крові справді мирних демонстрантів), Ленський розстріл та інші страшні події проголошена святим, то це хіба поклоніння Богу? Чи все ж таки вияв «диявольської глупоти»? Не кажучи вже про нинішню вакханалію в державі-агресорі довкола кінострічки про цю особу. Тому чітка дефініція Є.Маланюка, який ясно відділяє Страх Божий від страху перед дияволом є актуальною і в XXI столітті. Вміння відрізнити зерно від полови надто необхідно нам сьогодні, оскільки є дієвим способом захисту духовно-національної, а відтак і буттєвої ідентичності й свободи українства.

Тісно пов'язаною з висловленою духовною філософемою є наступна диспозиція з «Нотатників» Є.Маланюка: «Нація – чинник динамічний, одуховлюючий (через Бога) і творчий. Без цієї динаміки (історії) – територія й «жителі» легко зіслизають в Малоросію і колонію» [2, с. 203]. Є.Маланюк, втім, так само як і інші його провідні сучасники – митрополит Василь Липківський, митрополит Іларіон, з яким поет-філософ часто сперечався, але в цьому, в головному, був одностайним, філософ-консерватор В.Липинський, Д.Донцов динамічний розвиток української нації бачить лише через Божественне одухотворення. Ця ідея ясно суперечить загальному рухові атеїстичної доби як в Європі, так і в безбожницькій імперії СРСР, де примітивне задоволення первісних харчових потреб, а зовсім не потреб розвитку духовно-інтелектуального начала, тоді було недосяжним ідеалом. Доба тотального дефіциту продовольчих та промислових товарів була не лише в сталінську, а й в ідеалізовану нині в РФ брежнєвську добу.

Для тієї епохи та для наших супротивників, ідеї Є.Маланюка, є, м'яко кажучи, «несучасними». Проте, ці ідеї є сучасними для нас, для христоцентричних українців XXI століття. Тільки Божественне одухотворення національного, а відтак і державницького буття здатне призвести до творчого розквіту, до розкриття як наукового, так і цивілізаційного потенціалу нації. А це – в свою чергу – неминуче й неодмінно призведе до зросту матеріального добробуту, адже свобода творчості безпосередньо позначиться

на виробництві матеріальних благ. Лише не уярмлена диявольською глупотою людина, яка свідомо того, що працює для блага близьких собі за вірою в Бога й походженням людей, які сповідують спільні цінності, здатна вільно творити.

Саме це усвідомлення національної єдності у вірі в Бога та в спільній праці в Його ім'я та в ім'я дарованої Ним Батьківщини і є чинником дієвого перетворення «Малоросії» з колоніальних «територій й жителів» в Українську християнську державу ХХІ століття. Це теж оборона духовних рубежів України. Оборона нашої духовно-національної ідентичності. Євген Маланюк міркував над цією проблематикою, як свідчить його нотатник, ще в червні 1964 року. Читаймо класиків. Робімо висновки, щоби історія не повторилась. Для того, щоби зберегти власну духовно-національну ідентичність ми в жодному разі не повинні «зіслизнути в Малоросію і колонію». Станемо тоді, не приведи Господи, «гібридними» фарисеями, у яких не буде ані дешиці віри в Бога, ані дешиці традицій предків. Ані дешиці себе самих. Запорукою ж такого несповзання в Малоросію й колоніальне становище є повсякчасне відчуття причетності кожної особистості і нації в цілому до великого, Богом дарованого духовно-національного універсуму, де не «жителі» (Ортега-і-Гасетова «людина-маса»), а Святий Дух і Страх перед Богом та засновані на ньому закони життя нації й Української держави, де не абстрактно-безлика «територія», а земля предків, з її традиціями й пам'яттю про покоління пращурів та піклуванням про покоління прийдешні, будуть основою вільного розвитку особистості й суспільства.

Втім, оборона, хоча тоді, як відомо, невдала, проти озброєного облудного ідеологією та звичайною смертоносною зброєю, лукавого фарисейства, що насувалося на нашу Вітчизну з-за східних кордонів, українцями провадилась задовго до початку гібридної війни 2014 року. Напевне, пригадуючи вікопомний Акт Злуки 22 січня 1919 року, вже 22 січня 1967 року Є.Маланюк фіксує у «Нотатнику» маловідому й нині думку М.Грушевського: «Ще 4 лютого 1918 в потязі під Сарнами М.Грушевський... підсумовував: «Історія 2-х «братніх народів» вступила в стадію, про яку відає біблійна історія перших братів: «І спитав Бог: Каїне, де твій брат Авель?» (підкреслення Є.Маланюка. П.Я.) [2, с. 217]. Невипадково, напевне, пригадав вже далекий на той час від віри в Бога, М.Грушевський – тодішній керманіч українського національно-визвольного руху, саме цю біблійну Істину. «Ти все оддав приятелям, а їм і байдую-

же» – звернувся до Богдана Хмельницького Тарас Шевченко в геніальній поезії «Стоїть в селі Суботові». Наївність та надмірна довірливість це ті наші християнські чесноти, з яких не раз вже користав лукавий ворог, видаючи себе за рідного брата. Ми й справді добрі, і щиро віримо в те, що якщо ми так не зробили б, то так не вчинять і з нами. Але не всі такі як ми. За цю надмірну довірливість і наївність заплачено впродовж нашої історії багатомільйонними жертвами. Не слід нам в XXI столітті, повторювати знову ці страшні помилки.

Проте мусимо пам'ятати те, що ще задовго до початку гібридної агресії 2014 року і М.Грушевський, в лютому місяці 1918 року, і Є.Маланюк в січневому американському Нью-Йорку 1967 року знали і завжди пам'ятали головне. Історію про Авеля і Каїна. Історію про Московію й Русь-Україну. В XXI столітті, оплакуючи безневинних українських воїнів, *які не чужі землі загарбували, а боронили свою Україну* неодмінно повинні пам'ятати цю Істину зі Святого Письма, яку актуалізували М.Грушевський і Є.Маланюк ще тоді, коли про відродження Української Православної Церкви й Української держави навіть не мріялось. Господь *завжди* питає у Каїна, де його брат Абель. Про це слід пам'ятати для того, щоби, як вчить Святе Письмо, чітко розрізняти зерно від полови, Істину від лукавства, підступного ворога від щирого друга. Така базована на Істині зі Святого Письма історична національна пам'ять не лише є потужним чинником формування й збереження духовно-національної ідентичності українців, а й, що не менш важливо – дозволить в майбутньому уникнути жертв, катувань, знущань над безневинними людьми, змусивши вовків скинути овечі шкури. Втім, як свідчать деякі публікації московських поетів і публіцистів 2017 року, які вже не називають нас «православними братами», а щиріше – «укродебілами» «укрофашистами», «укродуроломами» (так любить висловлюватися, наприклад, головний редактор московського журналу «Молодая гвардія» В.Хатюшин) цей процес вже триває. І це добре, оскільки ясно вказує не на фальшиве, а на справжнє до нас ставлення. Щирість, нехай і така, все одно краща від лукавства.

Про неминучу перемогу Істини над лукавством слід повсякчас пам'ятати скривдженим. А – головне – кривдникам. Боротися з диявольською брехнею й перемагати її можна єдиним, справді дієвим проти неї засобом. Безстрашним, попри всі несприятливі чинники й обставини, ствердженням Господньої Істини. Перемагати правдомовством. Є.Маланюк записує в рік

100-ліття відходу із земного буття Тараса Шевченка: «Костомарову було «страшно глянути» в світ Шевченка, він боявся, бо знав, що таке Москаль» [2, с. 159]. Це й справді страшно, якщо сприйняти геніальні прозріння найбільшого з наших поетів-філософів і розумом, і душею, і серцем. Не лише багато Шевченкових друзів і сучасників, а й нащадків боялися, а дехто й зараз боїться належно осмислювати те знання, що відкрив світові Тарас Шевченко і про яке мовить Є.Маланюк. Вони воліли жити в світі ілюзій і це ставало не лише однією з причин руйнування, підточування духовно-національної ідентичності українства, підштовхування України до системної деградації в бік колоніальної Малоросії, а й ставало – знов-таки – це тісно пов'язано – причиною багатомільйонних жертв.

Такі автентичні цитати не лише з творів Тараса Шевченка, а й з творів московських інтелектуалів і не тільки, про одного з них я згадував вище, також потужний стимул не лише до актуалізації в сучасному соціально-гуманітарному просторі ідей Тараса Шевченка та Євгена Маланюка стосовно стратегії захисту духовно-національної ідентичності, теж є ключем до розуміння того особливого явища, що його Є.Маланюк, означуючи сприйняття М.Костомаровим москаля в рецепції Тараса Шевченка, окреслив промовистим висловлюванням: «страшно глянути». Але глянути треба.

Нещодавно мені потрапили поезії й міркування головного редактора московського часопису «Молодая гвардія» Валерія Хатюшина, про якого я згадував вище. Не хотілося б зовсім цитувати їх, але якщо відійти від костомаровського страху, то принаймні декілька з них навести слід, щоби знати що і від кого саме українці повинні захищати. Тим більше, що ці думки В.Хатюшина близькі не лише багатьом авторам подібного спрямування (Є.Семічев, Ю.Барабашев, В.Крупін та ін.), а й, скажімо, І.Бродському, автору сумновідомого не лише українофобією, а й звичайною сороміцькою непристойністю вірша «Дорогой Карл XII». І.Бродській до «почвенників» не належав і помер ще 1996 року. Отже, маємо констатувати світоглядну тенденцію і осмислювати виклики для нашої ідентичності, нею породжені.

У вірші В.Хатюшина «Защитникам Новороссии», написаному 2015 року ключовими є такі рядки:

Бандеро-фашистский свинец,
Все маски сорвал наконец
Идет Украина на убыль.
История против нее

В предательском раже утробном
Взлелеяв тупое вранье,
Призванье отвергла свое
Она с ликованием злобным
... Держитесь! Россия придет,
Собратья, готовые к бою
И русское солнце взойдет,
Над *вашей и нашей* землею (курсив наш П.Я)

Оминаючи аналіз літературно-естетичних вартостей вірша через те, що їх просто немає, треба звернути увагу, на декілька обмовок. Першою є велика радість московського поета з приводу того, що як йому мріється, «идет Украина на убыль». Специфічні ці почуття. Ми, українці, ніколи не раділи тому, що ті, хто напали на нас, в ХХІ столітті неминуче йдуть «на убыль» і у кількісному – московитів уже зараз набагато менше в РФ, ніж татар, башкирів та інших неросіян і у якісному відношеннях. Цікавими є й думки поета, що ми відкинули якесь своє покликання. Якщо під «покликанням» мається на увазі бути і надалі Малоросією і колонією Москви, то це й справді так. Але як можна це зробити з «ликованием злобним» неясно, оскільки радіння (в українському відповідникові ясніше саме православне наповнення цього слова) це світле християнське почуття і зісним воно не може бути а пріорі. Тому я розумію слово «радіння» як радість звільнення українців від чужих пут. Але далі – без жодного маскуваня автор стверджує:

Держитесь! Россия придет,
Собратья, готовые к бою
И русское солнце взойдет,
Над *вашей и нашей* землею

Чому українська земля видається авторові землею Росії і чому та в якій якості на неї має прийти Росія та ще й в компанії з якимось таємничим «русским солнцем» було б неясним, якби не новітній історичний досвід. Що ж до «собратьев», то краще би вони не до нападів на чужу країну готувалися, а до навчання, праці хлібороба, робітника, лікаря, педагога, вченого. Ця праця, а не напади на інших людей і країни Богові угодна. Заради мирної творчої праці Господь людину й сотворив, а не заради пролиття чужої крові на чужій землі. А на мрії поета і редактора «Молодої гвардії» та 86% в його однодумців в РФ стосовно зникнення України і українців можна відповісти лише фразою з анекдоту: «Не дочекаетесь». Втім, у вірші «Крымская весна» автор так розвиває цю тему:

Нет Украины. Есть Россия
Неистребимая. Одна
Идут в Крыму дожди косые...
Пришла победная весна
Ярись, бандеровское быдло !
Тупая злоба наших дней,
Нам ваша ненависть обрыдла
Вы скоро захлебнетесь в ней
Скоты, забывшие о чести
Себя предавшие давно
Вы нам чужие, мы не вместе
Беснуйтесь! Мы не заодно
Вы нам давно уже не братья
Мы с вами не один народ...

Цей же автор, але вже в публіцистиці, стверджує: «В Донбасе нет «братоубийственной» войны. Фашистские мрази не могут быть братьями русским. Фашистская Украина – это чуждая нам страна... Может быть подонки, озверевшие мрази... украинские «киборги» кому-то могут быть братьями? ... Порошенко побывал в Германии, пообщался со старой русофобкой Меркель и получил от нее «добро» на уничтожение русских... И на донбасской земле, вновь предстал перед нами европейский фашизм, но уже под личиной украинского фашизма... Фашизм замирить нельзя. Его можно только уничтожить... укродебилы... укропрыгуны, укрудуроломы... переловить доморощенных бандерлогов и лишить их передних зубов...» [5, с. 273-274, 283]. На Заході кажуть: «Без коментарів». У нас стверджують: «Ясніше не скажеш».

Втім, якщо сповідувати принцип «Істина проти брехні» коментарі все ж таки подати потрібно. Привертає увагу відверта лексика В.Хатюшина стосовно українців: «Фашистские мрази не могут быть братьями русским. Фашистская Украина – это чуждая нам страна... Может быть подонки ... украинские «киборги» кому-то могут быть братьями?» Дякуємо за те, що з «православних братьєв» ми перетворилися на «подонков» і «озверевших мразей». Перетворилися за те, що не хочемо дозволити окупувати свою свідомість і буття черговими московсько-ординськими мареннями. Ми дійсно «чуждая» загарбникам, ласим до чужого майна і вбивств, вільнолюбна християнська країна. Невже нарешті вони це зрозуміли? Що ж до того, що лідер сучасної Німеччини є, на переконання автора «Протуберанцев», «старой русофобкой Меркель», то вона, як

відомо, прекрасно знає російську мову і культуру. Можливо, внаслідок ретельного вивчення російської мови і самих росіян, їй і вдалося стати «старой русофобкой»?

Інше бентежить. Звідки головний редактор «Молодої гвардії» достеменно взяв, що Президент України «получил от нее «добро» на уничтожение русских... И на донбасской земле, вновь предстал перед нами европейский фашизм, но уже под личиной украинского фашизма...». Звідки вони взагалі це все беруть? Який «європейський фашизм»? Яка «лічіна українського фашизма»? Правду сказати треба, хоча би й з досвіду власного родоvodu. Моя Бабуся – Олена Григорівна Зелінська, маючи двох дітей дошкільного віку, маючи стареньку маму, а мою прабабусю – Степаниду в 1941-43 роках, знаючи, що мій дідусь – партизан Тимофій Лукич Ямчук вже був розстріляним німцями, носила свої злиденні харчі, кожного походу ризикуючи своїм і дітей своїх, і мами своєї життям, в'язням «Уманської ями». Це за В.Хатюшиним який фашизм? Український чи європейський? Дав би Бог, щоби колишні, на щастя, «братья» хоча би колись полишили світ хворобливих марень і повернулися до здорової дійсності.

Хоча – навряд чи захочуть, оскільки налаштовані на інше: «Фашизм замирить нельзя. Его можно только уничтожить... переловить доморощенных бандерлогов и лишить их передних зубов» [5, с. 284]. За що ви, колишні «братья», так хочете нас «уничтожить», називаючи нас «укродебилами», «укродуроломами», і прагнучи «переловить доморощенных бандерлогов и лишить их передних зубов»? Розпалюєте в собі ще більшу агресію до нас – безневинних жертв вашого нападу чи просто нарешті заговорили щиро? Що ж до того, щоби, як пропонує «православний» московський поет В.Хатюшин, «переловить доморощенных бандерлогов и лишить их передних зубов», то це вже неодноразово «братьями» робилося. І не тільки це. Багатомільйонні жертви голодоморів, воєн і репресій лише в ХХ віці вказують на це. Тільки-от Бог не в минущій силі, якою би вона потужною не здавалася. А ми, як ви кажете, «укродебіли», «укродуроломи», створили вам всі провідні галузі економіки, з яких і досі харчуєтесь. А головне – для нас православних українців – створили в Москві, Петербурзі, Рязані, Ростові, Тоболі трудами українських святителів Православну Церкву. Тільки-от вона віруючим потрібна...

Щоби уникнути підозр у безпідставній ідеалізації українців, доведеться процитувати одну вельми прикметну статтю

2017 року під не менш прикметною назвою «Навіщо Росії Україна?» Московський автор Ю.Барабашев, що належить до російсько-шовіністичного табору теж, як і В.Хатюшин, відкидає фарисейські стереотипи про «братство» і прямо, без сорому, говорить про справжню мотивацію російської агресії проти України: «Росія нічого не винна Україні і нічого не винна українським яничарам, але вона винна самій собі повернення Малої Росії і Новоросії... відірвати частину прибутку зі свого сьогоднішнього рівня споживання не для того, щоби надіслати його як милостиню на Донбас чи на Україну, а для того, щоби побудувати за цей рахунок танк і повернутись до себе додому в Новоросію і Малоросію. А потім ще купити верстат і комбайн за допомогою яких росіяни, які стануть знову росіянами, прогують себе і не тільки себе, але й примножать багатство і могутність Росії» [1, с. 195]. Годі й шукати яснішого обґрунтування сучасної кривавої гібридної війни Росії проти України. Тільки-от *додому* на танках не повертаються. На танках ідуть загарбувати чуже. А «купити верстат і комбайн» українці можуть і самі, лише не для рабської праці на того, хто вдерся до них на танках, а для вільної – для власної родини, домівки, села, країни. Так само не потрібна нам і з лихих рук милостиня, оскільки звикли самі працювати й заробляти на хліб щоденний. Ясною є мотивація сучасного російського імперіаліста: тільки зробивши українців «знову росіянами», тобто змусивши брехнею і терором забути про власну духовно-національну ідентичність, можна очікувати від нас, що ми знову годуватимемо окупантів та примножуватимемо «багатство і могутність Росії». Чужої, а не рідної країни. То чи є важливою для нас і в буттєвому сенсі проблема збереження духовно-національної ідентичності? Питання риторичне.

Втім, автор статті з чіткою назвою «Навіщо Росії Україна?» (саме так, а не навпаки!) в своїх роз'ясненнях і далі є максималь-но відвертим: «Хохли» – це ті, що не здійснились як російські вчені, висококваліфіковані робітники, військові, письменники, фермери... відібраний у Росії людський інтелектуальний і трудовий ресурс» [1, с. 195]. Розвиваючи ж цю думку Ю.Барабашев з не меншою ясністю стверджує наступне: «якісні людські ресурси – освічені, працелюбні... російське виробництво вигідно розміщувати там, де потрібно менше енерговитрат, тобто в комфортній кліматичній зоні. Для російської економіки таким місце традиційно є Малоросія і Новоросія» [1, с. 196]. Не будемо припускати й міркувати, чи схожі ці міркування москов-

ського ідеолога з міркуваннями такого собі А.Шикльгрубера з його «Майн кампф». Інше є важливим.

Маланюкове питання про Малоросію як колонію, де немає України і українців, а є «територія» і «жителі» російським імпершовінізмом прояснено без фарисейського лукавства остаточно. Завжди, а в ХХІ столітті – столітті високих технологій – особливо найбільшим скарбом є не вичерпні нафта, газ, ліс, а – людський розум і руки. А ці «роботящі уми, роботящі руки» (І.Франко) належать «хохлам», які чомусь не хочуть повертатись в новітнє ярмо. Зневажливо називаючи нас «хохлами» Ю.Барабашев все ж не може не констатувати очевидного: українці це «якісні людські ресурси – освічені, працелюбні», а наша українська земля «комфортна кліматична зона», яку хтось (напевне Захід?) відібрав у Росії. Московському автору, втім як і його попередникові А.Гітлеру – й на гадку не спадає, що ми – українці – не худоба, а тисячолітній православний народ, а наша земля не «комфортна» для когось «кліматична зона», а земля могил наших предків і колисок майбутніх українських поколінь.

Про те, що в українських «високкваліфікованих робітників, письменників, фермерів» є віра в Бога, є душа, є серце, є любов до материнської мови, традицій, до рідної землі Ю.Барабашев, як і мільйони його однодумців, замислюватись не вважає за потрібне. Ми для нього просто «людський ресурс», а наша рідна земля – абстрактна зручна для експериментів (на кшталт Чорнобиля) «територія». Втім, нічого нового. В минулому столітті проти нас так відверто ще й діяли. В 1941-44-х роках, наприклад. Діють і зараз, нехтуючи тим, що попереду у кривдників безневинних жертв, Суд Божий.

Прекрасно розуміючи справжню відповідь на питання «Кому хто насправді потрібен – українці росіянам чи навпаки?» Ю.Барабашев знову ж чітко й відверто формулює адекватне бачення сучасного стану РФ і моделює способи виходу з нього: «Хіба нормально, що фіні купують у Росії ліс і продають їй же меблі? Хіба ж не соромно, що нація, яка вже багато років поспіль виробляє найкращі в світі танки... не може себе реалізувати в автомобілебудуванні? Тільки разом з Україною Росія зможе створити... свій технологічний устрій... для того, щоби окупались витрати на нові розробки високотехнологічних російських товарів» [1, с. 197].

Замислитись би їм над цитованими вище словами Святійшого Патріарха Філарета, над ідеями Євгена Маланюка. Замислитись і зрозуміти, що справді соромно багато років поспіль

виробляючи «найкращі в світі танки» не реалізувати себе, за весь цей час, у духовно-інтелектуальному й матеріальному творенні. Продаючи в 2017 році набагато меншій від РФ Фінляндії, яка свого часу з неймовірними зусиллями (кривава і теж «гібридна» – створення Фінляндської Демократическої Республіки на чолі з Отто Куусініеном, радянсько-фінська війна 1940 року) вирвалася з імперських задушливих обіймів, сировину, а отримуючи – якісні товари з цієї ж сировини вироблені.

Справедливий і щирий висновок робить нарешті, в серпні 2017 року, московський імперіаліст Ю.Барабашев: «Тільки разом з Україною Росія зможе створити... свій технологічний устрій... для того, щоби окупались витрати на нові розробки високотехнологічних російських товарів». Але марно сподіватись йому на те, що танками і диявольським обманом Росія, після 2014 року, знову змусить Україну створити їй «технологічний устрій». Біблійна Істина про Авеля і Каїна – вона для всіх часів. «Плоть нічтоже – Дух животворить» – мовив український філософ Григорій Сковорода. А животворячи – Святий Дух Сам визначає сенс духовно-інтелектуального й буттєвого існування людини, нації, людства, захищаючи нас рабів Божих від лукавого.

Висновки. Сьогодні, у часи лукавої гібридної війни нам слід, без гніву і пристрастей, дати відповіді на болісні ключові питання, щирі відповіді на які повинні звільнити нас із полону вкрай небезпечних ідеологічних міфів та симулякрів. На жаль, Україна та українці платять за таке звільнення найдорожчою ціною: неповторними, Богом дарованими, життями. Боротьба за свободу і за право бути собою, а не рабами на «нашій, не своїй землі» надто дорого обходиться кожному з нас, але екзистенціальний вибір в українців лише один: залишитися під п'ятою лукавого й жорстокого брата Каїна, змиритися із силоміць навязуваним ним становищем принижених інтелектуальних та буттєвих рабів чи – навпаки, зберігши власну тисячолітню духовно-національну ідентичність, віру в Бога й опертя на власні традиції, повернутися до родини європейських і світових християнських народів? Ось у цьому духовно-інтелектуальному, світоглядно-буттєвому контексті і відбувається нині протистояння «чоловіцтва зі звірством». Протистояння, в якому на українців, як підкреслює Патріарх, чекає перемога. Бог не в минущій фізичній силі або зброї.

Бог в правді.

... На початку 1960-х років, у класичній поезії «Де зараз ви, кати мого народу?», «витязь української поезії», як його назвав

автор роману «Собор» Олесь Гончар, Василь Симоненко про-
рочо, цілком для новітньої української історії, мовив:

Де зараз ви, кати мого народу?
Де велич ваша, сила ваша де?
На ясні зорі і на тихі води
Вже чорна ваша злоба не впаде.

Народ росте, і множитья, і діє
Без ваших нагаїв і палаша.
Під сонцем вічності древніє й молодіє
Його жорстока й лагідна душа.

Народ мій є! Народ мій завжди буде!
Ніхто не перекреслить мій народ!
Пощезнуть всі перевертні й прибудди
І орди завойовників-заброд!
Ви, байстрюки катів осатанілих,
Не забувайте, виродки, ніде:
Народ мій є! В його волячих жилах
Козацька кров пульсує і гуде! [4, с. 102]

-
1. Барабашев Ю. Зачем России Украина? // Молодая гвардия. М.: №7-8. 2017. – С.189-199.
 2. Маланюк Є. Нотатники. 1936-1968. – К.: «Темпора». – 2008. – 336 с.
 3. Святейший Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет // Слово Свя-
тійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників
V Міжнародної конференції Православ'я в Україні». Збірник матеріалів V
Міжнародної конференції Православ'я в Україні. – К. КПБА. – 2016. – С.9-11.
 4. Симоненко В. Берег чекань. Мюнхен, 1973. – 310 с.
 5. Хатюшин В. Протуберанцы // Молодая гвардия – М.: №7-8 2017 – С.273-299.

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВИТИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ



УДК 811.161.2'366.5

Валерій ОЛІЙНИКОВ

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ СУЧАСНОЇ КАТЕГОРІЙНОЇ СИСТЕМИ

У статті висвітлені основні сучасні лінгвістичні теорії; окреслені основні засади оригінальної концепції функційно-категорійної будови української мови; розглянуті два центральних поняття новітньої граматики:

1) функційний потенціал мовних елементів (конструкцій, угруповань компонентів та ін.) та мовної системи в цілому, 2) структура граматичних категорій, їхня семантика й специфіка вياву.

Ключові слова: антропоцентризм, експансіонізм, експланаторність, функціоналізм, функційно-категорійна граMATика.

—
V. OLIINYKOV

CONCEPTUAL PRINCIPLES OF THE STUDY OF MODERN CATEGORY SYSTEM

The article covers the main modern linguistic theories; outlined the basic principles of the original concept of the functional-categorical structure of the Ukrainian language; two central concepts of modern grammar are considered: 1) the functional potential of language elements (structures, groups of components, etc.) and the language system as a whole; 2) the structure of

Постановка наукової проблеми та її значення. Сучасна лінгвістика репрезентована розмаїттям концепцій про граматичну структуру мови. Різноманітні підходи до опанування мовних і мовленнєвих явищ формують нову конструктивну парадигму наукового знання, тобто сукупність визнаних усіма наукових досягнень [22, с. 11], де синтезовано установлені загальнотеоретичні положення, апробовано нові концептуальні опрацювання, виявлено пріоритети й позначено перспективи подальшого розвитку лінгвістичних студій. Водночас із процесом інтеграції поглядів різних мовознавчих шкіл існує тенденція збереження й демонстрації їхнього власного самостійного напрямку.

Для розуміння сутності новітнього граматичного напрямку українських наукових

grammatical categories, their semantics and the specificity of manifestation.

Keywords: *anthropocentrism, expansionism, explanativity, functionalism, functional-categorical grammar.*

досліджень треба з'ясувати, на яких принципах він побудований, яким особливим баченням доповнює попередні напрацювання, а які теорії не знайшли продовження в

українськомовних студіях.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Спрямування лінгвістичних зацікавлень на аналіз функціонування мови створило нову парадигму наукового знання, яка розвивається в межах сучасного вітчизняного й світового мовознавства. Сформований наприкінці ХХ ст. лінгвістичний функціоналізм базується на ідеях О. О. Потебні, І. О. Бодуена де Куртене, В. В. Виноградова, С. Д. Кацнельсона, О. М. Пешковського, Л. В. Щерби, Є. Бенвеніста, К. Бюлера, О. Есперсена, А. Мартіне, В. Матезіуса, Е. Сепіра та ін. Головні засади функціоналізму отримали свій розвиток у дослідженнях зарубіжних мовознавців – Дж. Байбі, Р. Д. Ван Валіна, Т. Гівона, С. Діка, М. Драєра, Дж. Ніколс, І. Мана, А. Мустайокі, Р. Томліна, С. Томпсон, Б. Фокс, С. Форд, У. Чейфа; О. В. Бондарка, М. В. Всеволодової, Г. О. Золотової, Н. О. Слюсарєвої та ін. Українська функціональна граматики «роздільного» зразка передбачає виокремлення функційної морфології, функційного синтаксису та функційного словотвору; не заперечує, а спирається на антитезу морфології, синтаксису й словотвору. Цілісному, комплексному аналізу граматичної упорядкованості української мови, опрацюванню її категорійної класифікації присвячені праці українських лінгвістів І. Р. Вихованця, К. Г. Городенської, А. П. Загнітка, Т. А. Космеди, Н. М. Костусяк, Т. Є. Масицької, О. Г. Межова, М. В. Мірченка, М. С. Скаба та ін.

Метою статті є аналіз концептуальних засад вивчення сучасної категорійної системи. Відповідно до мети розв'язано такі **завдання**: розглянуто основні сучасні лінгвістичні теорії; висвітлено основні засади оригінальної концепції функційно-категорійної будови української мови; визначено центральні поняття новітньої граматики.

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. Лінгвоукраїністика репрезентує своє вагоме теоретичне доповнення до сучасних світових граматичних теорій. Зорієнтованість на функційно-категорійний характер граматичної будови української мови стала фундаментом оригінальної лінгвістичної думки українських

науковців на чолі з І. Р. Вихованцем. Засвідчення системної особливості мови; утвердження «диференційного» підходу до питань функційної граматики; виокремлення (на основі тісної взаємодії словотвору, морфології та синтаксису) третьої підсистеми граматики – категорійного словотвору поряд із категорійною морфологією й категорійним синтаксисом на противагу традиційному двокомпонентному (морфологія й синтаксис) витлумаченню граматики; відображення специфіки протиставлення й взаємопроникнення трьох мовних підсистем; розпізнання категорійного підходу, який окреслює комплекс граматичних категорій, характерних для української мови; розмежування граматичних категорій відповідно до правил їхнього функціонування на три загальні типи – словотвірні, морфологічні й синтаксичні з властивими їм одиницями й категоріями; висвітлення своєрідних класифікаційних властивостей указаних категорій на підґрунті їхньої внутрішньої диференціації; визнання ієрархічних стосунків між мовними рівнями й категоріями окреслили теоретичні засади запропонованої концепції функційно-категорійної граматики [9, с. 3; 20, с. 29–30].

Функційно-категорійний підхід пропонує свої корективи щодо багатоаспектного вивчення мовних одиниць і категорій та пояснення особливостей їхнього функціонування, розв'язує проблеми різних видів комунікативної діяльності з огляду на когнітивні процеси, психологічні механізми, стратегії та ефективність комунікативної взаємодії, при цьому спирається на найкращі досягнення світового й вітчизняного мовознавства, орієнтується на інноваційні тенденції сучасних досліджень, на принципові установки, які виявляють себе, за висновком Т. В. Дроздової, як певний фундамент вихідних знань і створюють умови для ідей та концепцій в галузі сучасної лінгвістики [13]. До таких ідей належить кардинальна зміна уявлення науковців наприкінці ХХ ст. – початку ХХІ ст. про мову, коли з'ясувалося, що суттєві досягнення в дослідженнях можуть бути отримані шляхом студіювання не тільки мовного матеріалу. Розвиток мовознавства на сучасному рівні науки визначають такі основні лінгвістичні принципи, як антропоцентризм, експансіонізм, експланаторність, функціоналізм [21, с. 208–221].

Антропоцентризм передбачає, що за дослідження мовних утворень точкою відліку треба вважати людину, її мову як світ, що лежить, за окресленням В. фон Гумбольдта, між світом зовнішніх явищ і внутрішнім світом індивідуума, як засіб, закладений у самій природі особистості й необхідний для розвитку

її духовних сил і формування світогляду [12, с. 51, 304], тому що в світі, за свідченням Є. Бенвеніста, існує тільки людина з мовою, людина, яка говорить з іншою людиною. Отже, мова належить самому визначенню індивідуума [2, с. 296]. Як слушно зазначив Ф. де Соссюра, вивчення мовної діяльності як діяльності людини входить у студіювання мови [35, с. 37]. Тобто в мові, з огляду на сьогоденні вимоги до наукового пошуку, зосереджений «людський фактор», вивчення мовних форм відбувається під кутом діяльності особи, «людини в мові й мови в людині» [16, с. 19]; першочергово науковці зосереджують увагу на аналізові змісту мови й опрацюванні особливостей використання її індивідуумом, а не на формі як засобові репрезентації думки і не на механізмі, на якому ґрунтується мова. Новітня функційно-категорійна граматики української мови скерована на антропоцентричний принцип у вивченні мовлення й мовних елементів, виходячи з їхньої ролі та призначення в розвитку людської особистості; аналізує мовленнєву діяльність людини відповідно до довербальних операцій мислення, пам'яті, знань, досвіду; досліджує мовне осмислення особистістю її матеріального й духовного світу категоріями й одиницями мови й мовлення.

Перегляд традиційних проблем із нових позицій, новітні риси й тенденції мовознавчого аналізу розширюють межі лінгвістичних студій, відбувається проникнення мовознавства в інші науки (історію, культурологію, логіку, психологію, семіотику, філософію та ін.), взаємодія й активний діалог із ними, за яких наукові напрями й дисципліни впливають на лінгвістику, а також лінгвістика дає змогу по-новому осмислити накопиченні напрацювання в різних наукових галузях. А. О. Кібрик наголошує, що спроби принципового відмежування мови від комунікації, мислення й поведінки мало конструктивні, штучні, зумовлені лише логікою розвитку науки, але ніяк не самою природою речей [18, с. 134]. Отже, експансіонізм у лінгвістиці, як неодмінний атрибут будь-якої методології, сприяє всеосяжному опису об'єкта дослідження. Наукова еволюція, поява більш точних методів аналізу, нове бачення характеристик мовного матеріалу, спрямованість на з'ясування внутрішньої структури мови як у цілому, так і її окремих модулів зумовлює взаємодію експансіонізму й експланаторності: залучення здобутків інших галузей знання підсилює, за інтерпретацією О. О. Селіванової, експланаторні можливості лінгвістики [32, с. 35]. При цьому акцент у діаді «опис – пояснення» зміщується-

ся, за міркуванням Є. С. Кубрякової, на другий компонент [21, с. 221–227]. Останнім часом українське мовознавство поповнило міждисциплінарні студії.

Функціоналізм як один із центральних принципів вивчення мови [21, с. 217] зорієнтовує науковців на докладне студіювання й повне розкриття її відповідних функцій, передбачає, на думку О. О. Селіванової, дослідження мови як інструменту, знаряддя для реалізації людиною певних намірів як у сфері пізнання дійсності, так і в мовноконтактних актах [33, с. 42], розглядає не стільки мовні явища, скільки чинники, які висвітлюють їхнє породження, усвідомлення, значення за певних комунікативно-соціальних обставин. Відповідно до всеохопного впливу функційного підходу, мовознавчий аналіз треба базувати, за конструктивною пропозицією Яна Ньютса, на функційних підставах [43, с. 33].

Новітня парадигма лінгвістичного знання змінила формальну (структурну) й утвердилася як: 1) функційна чи формально-функційна [44]; 2) антропоцентрична [27]; номінативно-прагматична [25]; 3) комунікативна, когнітивна, комунікативно-когнітивна, когнітивно-комунікативна [3, 21]; 4) когнітивно-дискурсивна [13, 21, 31]; 5) комунікативно-дієва [34]. Зазначені аспекти стали домінантними, скеровані на них студіювання інтенсифікувалися й урізноманітнилися. Указані вище маркування свідчать про багатобічні теоретико-методологічні засади мовознавчого функціоналізму, що створюють єдність, яка є не антитезою структурній лінгвістиці, а додатком до її здобутків. Отже, під дефініцією «функціоналізм», або «функційна лінгвістика», на сучасному рівні розвитку науки розуміють комплекс шкіл і напрямків, які виникли як відгалуження структурної лінгвістики і яким властива увага до функціонування мови як засобу спілкування [24, с. 566].

Новітня українська функційно-категорійна граматики, відмінною рисою якої стала категорійна оцінка опису мовного й мовленнєвого матеріалу, трансформувалась із функційної граматики інтеграційного зразка, що домінувала з кінця 80-х до середини 90-х років ХХ ст. в Україні та протягом тривалого часу була й залишається об'єктом дослідження у відділі теорії граматики інституту лінгвістичних досліджень РАН (до 2016 р. під керівництвом О. В. Бондарка). Підґрунтям функційної інтеграційної граматики, відомої як «сукупна», є функційний підхід до студіювання граматичних категорій та спрямування на вивчення й опис закономірностей функціонування грама-

тичних одиниць у взаємодії з елементами різних мовних рівнів на спільній семантичній основі [4, с. 5]. Функціоналізм інтеграційної граматики, в якому «нівельовано протиставлення морфологічних і синтаксичних категорій у їхньому функціональному різновиді» [20, с. 29], змінився в українському мовознавстві категорійним аналізом одиниць граматичної системи.

Кардинальними питаннями граматики функційно-категорійного зразка виявляються студіювання сукупності граматичних одиниць і категорій, їхніх диференційних ознак і парадигм, механізму функціонування та місця в системі мови [20, с. 17]. Отже, по-перше, функційний потенціал мовних елементів (конструкцій, угруповань компонентів та ін.) та мовної системи в цілому, по-друге, структура граматичних категорій, їхня семантика й специфіка вияву – два центральних поняття функційно-категорійної лінгвістики. Зазначене мотивує здійснення глибшого студіювання визначених проблем.

В. У. Дресслер слушно зауважує, що вузьке розуміння функціоналізму пов'язано зі спробами пояснити особливості мовної структури її функціями [42, с. 13–14]. М. А. Шемякін виокремлює понятійні ознаки функції: 1) функція – це особлива властивість цілісного об'єкта як системи або її елемента; поняття системи, системного елемента й функції взаємопов'язані: немає системи чи системного елемента без функції, як немає функції без системи або системного елемента; 2) функція – це властивість усієї системи чи її елемента в системі; 3) функція завжди забезпечує щось потрібне, призначене, служить для чого-небудь, тобто має вихід за межі системи або елемента в системі; 4) функція має своє середовище реалізації та носить пристосувальний до середовища характер; 5) функція пов'язує систему або її елемент із середовищем і перебуває у взаємозв'язку з останньою; 6) функція і її носій (система, системний елемент) створюються у взаємодії зі середовищем; 7) кожна функція знаходиться в системних відношеннях з іншими функціями, і функційна система в цілому – це система елементів з їхніми функціями, підпорядкованими функції цілої системи [38, с. 9–10]. Думка М. А. Шемякіна ще раз підкреслює існування взаємозв'язку функції та системи як у цілому, так і кожного її елемента окремо. Концепція науковця засвідчує взаємопов'язаність у мові й мовленні функцій і категорійної системи та її одиниць.

А. Е. Левицький, досліджуючи функційні можливості слів у комунікативному аспекті, доповнює міркування М. А. Шемякіна й називає функцію багатогранним явищем, що об'єднує:

можливу спроможність номінативного компонента реалізувати певне значення у висловленні; виконання зазначеної спроможності в конкретному акті комунікації; синтезоване розуміння форми, структури, а також місця номінативної одиниці у висловленні; позицію елемента в складі мовленнєвої конструкції; взаємодію між мовними одиницями у висловленні [23, с. 35]. А. Е. Левицький також визнає наявність двох головних трактувань терміна «функція»: 1) вузьке, згідно з яким функцію розуміють як значення поодиноких мовних одиниць за реалізації виконання своєї ролі у висловленні, у такому випадку відбувається дослідження функційних ознак саме окремих одиниць мовної структури; 2) широке, де функцію пояснено як можливість висловлення забезпечити акт комунікації, об'єктом аналізу при цьому стає залежність функціонування мовних одиниць від завдань акту комунікації [23, с. 34]. Отже, завданням функційного аналізу виявляється визначення множини функцій як важливих компонентів мови й мовлення, дослідження їхнього коду й механізму вживання в мові й мовленнєвих діях.

Класифікація функцій у лінгвістиці належить до дискусійних, але найважливіших питань, оскільки лише «на тлі функцій мови рельєфно виділяються функції мовних одиниць» [7, с. 12]. Критерії виділення функцій можуть бути мовними і позамовними [41, с. 13]. Спрямування на виокремлення компонентів мовленнєвого акту дало змогу Р. Якобсону виділити шість комунікативних функцій мови: контекстуальну, поетичну, емотивну, контактоустановлювану, метамовну, конотативну [40]. На думку В. О. Авроріна, мова (а не мовлення) виконує комунікативну, конструктивну (формування думки), акумулятивну (накопичення суспільного досвіду й знань), експресивну (вираження почуттів, емоцій – у вузькому значенні; вираження будь-якої людської думки – у широкому значенні) функції [1, с. 44]. Семіотичний принцип став основою виокремлення функцій мови Ю. С. Степановим, який називає номінативну, синтаксичну й прагматичну функції [36]. Деякі лінгвісти пов'язують основні суспільні функції мови з функціональними стилями, при цьому обґрунтування визначального й похідного факторів такого впливу в думках дослідників не збігається (функція – стиль або стиль – функція). В. В. Виноградов, О. Д. Пономарів до згаданих вище функцій зараховують: спілкування, повідомлення, вплив [5, с. 6; 30, с. 6]; А. П. Коваль – функцію формування громадської думки, комунікативну й естетичну [19, с. 6]; С. Я. Єрмоленко – пізнавально-репрезентативну, пізнавально-контактну, інформативно-вольову,

функцію цілеспрямованого впливу комуніканта на комуніката, естетичну функцію мови з настановою на семантичну самодостатність тексту [14, с. 270–271].

Г. О. Золотова, окреслюючи дефініцію функцій мови саме релятивно синтаксису, називає їх процесом, зміст якого безпосередньо співвідноситься з мисленням і процесом комунікації. Виразником таких процесів, виходячи з вимог щодо розуміння загальної комунікативної функції синтаксису, є речення, в якому з'ясовуються функції окремих синтаксичних одиниць та їхня роль як складників у побудові загальної комунікативної одиниці – речення [15, с. 9–16]. Дефініція функції, наголошує І. Р. Вихованець, «є тією вихідною, вузловою і центральною синтаксичною ланкою, навколо якої групуються синтаксичні одиниці та категорії і без наукового опрацювання якої неможлива побудова несуперечливої теорії функціонального синтаксису» [7, с. 14]. Сучасному синтаксисові притаманна зміна переваги форми над значенням, тому функції поділяють на первинні (змістові) і вторинні (формальні), при цьому кожна група функцій має своє значення в мовознавчих процесах. За міркуванням С. Д. Кацнельсона, «якщо змістові функції, що становлять головний нерв граматичної категорії, мають порівняно обмежену сферу дії, то вторинні за походження формальні функції відіграють вирішальну роль у поширенні сфери дії цієї категорії й збільшення її ваги в граматичній системі певної мови» [17, с. 74].

Носієм же змістових функцій, який поєднує систему формальних засобів експлікації, є слово як мовний знак. За переконливими висновками Н. М. Костусяк, «двобічна сутність слова, пов'язана зі співвідношенням у ньому семантичного та формально-граматичного змісту, впливає на повноту висвітлення його кваліфікаційних параметрів, вияву системності й взаємозв'язку різних мовних рівнів. [...] Особливо виразний вияв синтаксичної зорієнтованості слова простежуємо за розподілу функцій між окремими формами, які вони виконують у процесі комунікації» [20, с. 8–9]. Досліджуючи синтаксичну функційну спеціалізацію слів, І. Р. Вихованець постулює: «У системі функцій синтаксичних одиниць велику роль відіграють синтаксичні зв'язки і семантико-синтаксичні відношення, які впливають на розподіл функцій на два типи: формально-синтаксичні і семантико-синтаксичні. Ці два типи функцій спрямовані у сферу мови, тоді як комунікативно-синтаксичні – у сферу мовлення» [7, с. 16]. Отже, аргументованою й переконливою визнаємо концепцію, в якій обґрунтовано існування трьох типів функцій синтаксич-

них одиниць: 1) семантико-синтаксичних функцій, що відповідно до рангу синтаксичної одиниці мають різний вияв. Зокрема, реченнева функція пов'язана з відображенням явищ позамовного світу, функційна спеціалізація синтаксеми як мінімальної синтаксичної одиниці полягає в позначенні якогось компонента відображеної реченням ситуації; 2) формально-синтаксичних функцій, які виконують роль показників внутрішньомовної специфіки синтаксичних одиниць, регульовані синтаксичними зв'язками й позбавлені семантичного змісту; 3) комунікативно-синтаксичні функції, що відображають призначення синтаксичних одиниць у мовленні [20, с. 9–10].

Отже, поняття функції в мові та мовленні залежить, з одного боку, від того середовища, в якому вона виявляється й має певний характер, і, з іншого боку, від специфіки її носіїв.

Описані вище теорії дають уяву про широкий спектр функцій у граматиці. М. В. Мірченко, досліджуючи типологію лінгвістичних функцій, по-перше, звертає увагу на можливість виходу функцій за межі принципу «від форми до функції» та аргументує названий варіант, по-друге, пропонує таку класифікацію функцій: 1) семантико-морфологічні функції, що передають значення граматичних категорій; 2) формально-синтаксичні, які встановлюють синтаксичні зв'язки між словами й словоформами та ґрунтовані на них; 3) семантико-синтаксичні, що з'являються в реченні під час його формування й передають найрізноманітніші семантико-синтаксичні відношення; 4) комунікативні, спрямовані на актуалізацію елементів структури для реалізації мети комунікативного акту; 5) стилістичні функції, які з'являються здебільшого під час порушення нормативних функцій словоформ у реченні; 6) текстові функції, характерні практично для всієї гами граматичних форм і спрямовані на утворення складних речень та цілісних текстових утворень [28, с. 192–193]. Вважаємо, що запропонований поділ усебічно характеризує різноплановий вияв і навантаження функцій мови й мовлення в українській граматиці функційно-категорійного напрямку, забезпечує ґрунтовне й комплексне дослідження українськомовних граматичних категорій.

Як уже зазначалося, до центральних питань комплексного вивчення граматичної структури української мови у функційно-категорійному аспекті належить визначення системи граматичних категорій як вищої мовної організації, що відображає зв'язок мови й мислення й розкриває типологію кожної мови. Доречно згадати слушне зауваження Л. В. Щерби: «...грама-

тику по суті зводимо до опису наявних у мові категорій» [39, с. 12]. Граматичні категорії – це узагальнені, інтегральні одиниці, які ґрунтуються на встановленні корелятивної взаємозалежності між двома або більшою кількістю граматичних значень, виражених певною системою співвідносних граматичних форм [37, с. 12]. Відповідно до своєї функційної багатоплановості система граматичних категорій визначається граматичною структурою української мови. Наведемо висловлення І. Р. Вихованця із цього приводу: «У граматичних категоріях найповніше відбито світобачення нашого народу, спосіб об'єднання слів у синтаксичні конструкції для вираження думок та почуттів і потенціал творення нових слів» [9, с. 3]. Як центральна ланка мовної структури система граматичних категорій ґрунтується на розумінні наявних взаємозв'язків між мовними підсистемами, які охоплюють усю систему й мають стосунок до її ієрархії; організує взаємозумовлені та взаємопов'язані словотвірні, морфологічні й синтаксичні категорійні одиниці; виражає зафіксовані мовою відношення, що існують в об'єктивній дійсності. Співвідносячись із парадигматичною віссю, за міркуванням Т. Є. Масицької, граматичні категорії становлять певну модель, яка об'єктивно відображає явища конкретної мови. При цьому граматичні категорії, наголошує мовознавець, необхідно відмежовувати від інших відображуваних у мові понять, адже в них відтворюються не всі виявлені в мові поняття, а тільки ті, які набувають свого формального вираження засобами морфології або синтаксису [26, с. 4].

Граматичні категорії як вища мовна організація мають свою класифікацію. Розподіляються вони за такими головними принципами: врахування плану змісту (семантики) й плану вираження (формальних показників семантики) як двобічного вияву граматичних категорій, а також визнання ієрархічної взаємодії між їхніми змістовими й формальними показниками. Двовимірність граматичних категорій зумовлена взаємозалежністю значення й форми: кожне мовне значення виражається певною словоформою, яка стосується тільки конкретного факту. Висвітлюючи поняття функції, науковці зауважують на первинності змістових і вторинності формальних функцій. Функційний акцент свідчить про пріоритет змістових категорій над формальними. Відповідно до цього структуризація мовної системи спрямовується від значення до форми.

Внутрішня ускладненість граматичних категорій як їхня характерна властивість виражена в своєрідній будові, підґрунтям

якої є функційна неоднорідність, що ґрунтується на протиставленні: загальне граматичне значення – конкретне граматичне значення. Н. М. Костусяк, пояснюючи механізм формування системи граматичних категорій, постулює: «Різноманітні граматичні значення, що раніше розглядали розрізнено й формально, сучасна наука вивчає комплексно, у взаємозв'язку форми та змісту. Безпосереднім змістом словоформи або ряду словоформ, однорідних у функційному плані, є певне категорійне значення, яке уточнює вказівка на конкретну виконувану ним функцію. За значенням і засобами вираження компоненти граматичних категорій перебувають між собою в опозиційних відношеннях. Зважаючи на кількість грамем, що утворюють граматичну категорію, виокремлюють одиниці, мінімальний вияв яких пов'язаний із двома граматичними значеннями» [20, с. 18–19]. Актуальні в цьому аспекті міркування І. Р. Вихованця про те, що одне значення, виражене однією формою, не виявляють «граматичну категоризацію значення, оскільки в такому разі воно позбавлене необхідного співвідношення конкретне – загальне, а також регулярності» [6, с. 53], «...граматична категорія – це узагальнене граматичне значення, яке об'єднує низку протиставлених одне одному граматичних значень і граматичних форм їх вираження [10, с. 28].

Переконливою вважаємо концепцію, яка ґрунтується на баченні трьох підсистем у функційно-категорійній граматиці української мови: 1) категорійного синтаксису, призначеного вивченню функцій мінімальної синтаксичної одиниці (як компонента речення чи словосполучення) та конструктивних синтаксичних одиниць – речення й словосполучення у комунікативному, семантичному й формальному аспектах; 2) категорійної морфології, об'єктом вивчення якої є мінімальна морфологічна одиниця – морфема, а також морфологічне слово й частини мови; 3) категорійного словотвору, присвяченого розглядові словотвірних категорій в аспекті зумовленості їх семантико-синтаксичними категоріями речення [8, с. 22–25; 11, с. 6–9; 29, с. 6].

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Отже, сучасна українська функційно-категорійна граматики ґрунтується на узагальненні найкращих досягнень світових граматичних теорій та досвіді національного мовознавства, а також має свої сьогоденні незаперечні надбання. Лінгвоукраїністика сучасного рівня вирізняється, по-перше, «роздільним» підходом до питань функційної граматики, тобто її структурують функційна морфологія, функційний синтаксис і функційний словотвір із власти-

вими їм номінантами; по-друге, категорійним підходом, який визначає сукупність граматичних категорій, притаманних українській мові. Усе це дає підстави виокремлювати функційно-категорійну морфологію, функційно-категорійний синтаксис і функційно-категорійний словотвір.

1. Аврорин В. А. Проблемы изучения функциональной стороны языка (к вопросу о предмете социолингвистики) / В. А. Аврорин. – Ленинград : Наука, 1975. – 276 с.
2. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1974. – 448 с.
3. Болотнова Н. С. Филологический анализ текста : учебное пособие / Н. С. Болотнова. – [4-е изд.] – М. : Флинта : Наука, 2009. – 520 с.
4. Бондарко А. В. Функциональная грамматика / А. В. Бондарко. – Л. : Наука, 1984. – 133 с.
5. Виноградов В. В. Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика / В. В. Виноградов. – М. : Наука, 1963. – 256 с.
6. Вихованець І. Р. Частини мови в семантико-граматичному аспекті : [монографія] / І. Р. Вихованець. – К. : Наукова думка, 1988. – 256 с.
7. Вихованець І. Р. Нариси з функціонального синтаксису української мови / І. Р. Вихованець. – К. : Наук, думка, 1992. – 224 с.
8. Вихованець І. Р. Категорійна граматики як різновид функціональної граматики / І. Р. Вихованець // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського : збірник наукових праць. – Серія : філологія. – Вінниця, 2000. – Вип. 2. – С. 22–25.
9. 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.
10. Вихованець І. Р. Теоретична морфологія української мови : академічна граматики української мови / [І. Вихованець, К. Городенська] ; за ред. чл.-кор. НАН України І. Вихованця. – К. : Університетське вид-во «Пульсар», 2004. – 398 с.
11. Городенська К. Г. Синтаксичні засади категорійного словотвору / К. Г. Городенська // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського : збірник наукових праць. – Серія : філологія. – Вінниця, 2000. – Вип. 2. – С. 6–9.
12. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М. : Прогресс, 1984. – 400 с.
13. Дроздова Т. В. Проблемы понимания научного текста (англоязычные экономические тексты) / Т. В. Дроздова. – Астрахань : Изд-во АГТУ, 2003. – 224 с.
14. Ермоленко С. Я. Нариси з української словесності (стилістика та культура мови) / С. Я. Ермоленко. – К. : Довіра, 1999. – 431 с.
15. Золотова Г. А. Очерк функционального синтаксиса русского языка / Г. А. Золотова. – [3-е изд.]. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 352 с.
16. Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 264 с.
17. Кацнельсон С. Д. Типология языка и речевое мышление / С. Д. Кацнельсон. – Л. : Наука, 1972. – 216 с.
18. Кибрик А. А. Мультимодальная лингвистика / А. А. Кибрик // Когнитивные исследования : сборник научных трудов. – Вип. 4. – М. : Институт РАН, Казанский государственный университет, 2010. – С. 134–152.
19. Коваль А. П. Практична стилістика сучасної української мови / А. П. Коваль. – К. : Вища школа, 1987. – 352 с.

20. Костусяк Н. М. Структура міжрівневих категорій сучасної української мови : [монографія] / Н. М. Костусяк. – Луцьк : Волинський національний університет ім. Лесі Українки, 2012. – 452 с.
21. Кубрякова Е. С. Эволюция лингвистических идей во второй половине XX века (опыт парадигмального анализа) / Е. С. Кубрякова // Язык и наука конца 20 века : сборник статей / РАН, Институтязыкознания РАН, под ред. акад. Ю. С. Степанова. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1995. – С. 144–238.
22. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
23. Левицкий А. Э. Функциональный подход в современной лингвистике / А. Э. Левицкий // Studia Linguistica. – 2010. – № 4. – С. 31–38.
24. Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.
25. Ломов А. М. Типология русского предложения / А. М. Ломов. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 1994. – 280 с.
26. Масицька Т. Є. Граматична структура дієслівної валентності : [монографія] / Т. Є. Масицька. – Луцьк : Ред.-вид. відд. Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 1998. – 208 с.
27. Маслова В. А. Лингвокультурология / В. А. Маслова. – М. : Академия, 2001. – 208 с.
28. Мірченко М. В. Категорійна (функційна) типологія синтаксичних одиниць / М. В. Мірченко // Типологія та функції мовних одиниць : науковий журнал. – 2014. – № 1. – С. 187–199.
29. Плющ М. Я. Граматика української мови : у 2 ч. – К. : Вища школа, 2005. – Ч. 1 : Морфеміка. Словотвір. Морфологія : підручник. – 2005. – 286 с.
30. Пономарів О. Д. Стилїстика сучасної української мови : [підручник] / О. Д. Пономарів. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2000. – 248 с.
31. Ракитина С. В. Научный текст : когнитивно-дискурсивные аспекты : монография / С. В. Ракитина. – Волгоград : Изд-во ВГПУ «Перемена», 2006. – 278 с.
32. Селиванова Е. А. Когнитивная ономастология : монография / Е. А. Селиванова. – К. : Издательство украинского фитосоциологического центра, 2000. – 248 с.
33. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика : напрями і проблеми / О. О. Селіванова. – Полтава : Довкілля-К, 2008. – 712 с.
34. Сидоров Е. В. Онтология дискурса / Е. В. Сидоров. – М. : ЛКИ, 2008. – 232 с.
35. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Ф. де Соссюр. – М. : Прогресс, 2000. – 280 с.
36. Степанов Ю. С. Семиотическая структура языка : (Три функции и три формальных аппарата языка) / Ю. С. Степанов. – ИАНСЛЯ. – Т. 32. – Вып. 4. – 1973. – С. 340–355.
37. Сучасна українська літературна мова : морфологія / [за заг. ред. І. К. Білодіда]. – К. : Наукова думка, 1969. – 583 с.
38. Шемякин М. А. Функциональная грамматика русского языка / М. А. Шемякин. – М. : Русский язык, 2001. – 288 с.
39. Щерба Л. В. О частях речи в русском языке / Л. В. Щерба // Избранные работы по русскому языку. – М. : Учпедгиз, 1957. – С. 63–84.
40. Якобсон Р. Работы по поэтике : переводы / Р. Якобсон. – М. : Прогресс, 1987. – 460 с.
41. Andersen P. B. A toolbook for analyzing work language / P. B. Andersen, B. Holmqvist // Pragmatics and linguistics : Festschrift for Jacob L. Mey on his 60th birthday 30th October 1986. – Odense : Odense UP, 1986. – P. 3–22.
42. Dressler W. U. Wealth and poverty of functional analysis, with special reference to functional deficiencies // Form and function in language. Proceedings of the First Rasmus Rask Colloquium (Odense University, November 1992). – Odensee, 1995. – P. 11–39.
43. Nuyts J. Aspects of a cognitive-pragmatic theory of language / J. Nuyts. – Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1992. – 399 p.
44. Schiffrin D. Approaches to discourse / D. Schiffrin. – Cambridge, MA & Oxford : Blackwell Publishers Inc., 1994. – X + 470 p.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Протоіерей Роман ДІДОРА, магістр богослів'я, секретар Миколаївської єпархії УПЦ, старший священник кафедрального собору Ікони Касперівської Божої Матері м. Миколаєва.

Протоіерей Віталій КЛОС, доктор церковно-історичних наук, професор, проректор з наукової роботи та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, старший священник академічного храму святого апостола і євангелиста Іоана Богослова.

Протоіерей Андрій ФЕДЧИШИН (ДОЙЦ), настоятель Свято-Володимирівської громади міста Ганновера, ліценціат богослів'я та політології, магістр історієзнавства науковий працівник кафедри католицької теології інституту богослів'я і релігієзнавства ГанOVERського університету імені Лайинца, докторант кафедри богослів'я інституту наукових метод навчально-виховного процесу Гільдесгаймського університету.

Священик Іван СИДОР, кандидат церковно-історичних наук, інспектор, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, штатний священник храму Святого благовірного князя Ярослава Мудрого Малої або Теплої Софії м. Києва.

Протодиякон Василь ДІДОРА, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

БАБІЙ Надія Петрівна, кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри дизайну і теорії мистецтва Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

БЕРЕЗЕНКО Богдан Олексійович, аспірант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського Національної академії наук України.

БУНЯК Олена Петрівна, старший науковий співробітник Національного музею історії України.

ВАСИЛІВ-БАЗЮК Любов, магістер Бібліотекарства і Інформацій, Канада. Почесний професор Східноєвропейського університету імені Лесі Українки в м. Луцьк.

ВОРОНЧУК Ірина Олексіївна, доктор історичних наук, доцент, завідувач відділу історичних пам'яток Науково-дослідного українознавства МОН.

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 «Киево-Могилянська академія».

ГОРДІЄНКО Дмитро Сергійович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України; провідник фахівець відділу зв'язків з громадськістю Національного заповідника «Софія Київська».

ГРУДЕВИЧ Тетяна Вадимівна завідувач науково-дослідного сектору «Музей «Поштова станція» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ДУНДЯК Ірина Миколаївна, кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри дизайну і теорії мистецтва Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

ЄФРЕМОВА Валентина

ЖАМ Олена Михайлівна, завідувач науково-дослідного відділу «Музей хліба» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ЗВОНСЬКА Леся Леонідівна, доктор філологічних наук, професор кафедри біблійних і філологічних дисциплін Київської православної богословської академії.

КИРИДОН Алла Миколаївна, доктор історичних наук, професор, завідувачка відділу соціогуманітарних наук Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво».

КОРНІЄНКО Вячеслав Васильович, доктор історичних наук, заступник генерального директора з наукової роботи Національного заповідника «Софія Київська».

КОТЕНКО Тетяна Іванівна, провідний археолог відділу джерел з новітньої історії України Інституту української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України (Київ).

КРАСІЛЬНИКОВА Олена Василівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету.

КУЧЕРЕНКО Ірина Ігорівна, завідувач науково-дослідним сектором Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ЛАСТОВСЬКА Оксана Леонідівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, Національного заповідника «Софія Київська».

ЛАСТОВСЬКИЙ Валерій Васильович, доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин Київський національний університет культури і мистецтв.

МАРГОЛІНА Ірина Євгеніївна, кандидат історичних наук, завідувач сектору Національного заповідника «Софія Київська».

МИРОНЧУК Анатолій Святославович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського.

МУШТА Олександр Анатолійович, завідувач музеєм О. С. Пушкіна та П. І. Чайковського Кам'янського заповідника.

ОЛІЙНИКОВ Валерій Андрійович, кандидат церковно-історичних наук, викладач кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін, методист денної форми навчання Київської православної богословської академії, аспірант кафедри української мови Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

ПАПАКІН Георгій Володимирович, доктор історичних наук, директор Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

ПЕТРЕНКО Ірина Миколаївна, доктор історичних наук, професор кафедри педагогіки та суспільних наук Вищого навчального закладу Укоопспілки «Полтавський університет економіки і торгівлі».

ПРЕЛОВСЬКА Ірина Миколаївна, доктор церковно-історичних наук, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу джерелознавства новітньої історії України Інституту української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України.

САГАН Олександр Назарович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

СОЛОНСЬКА Наталія Гаврилівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу зарубіжної україніки Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

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.

ТКАЧЕНКО Віктор Миколайович, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, завідувач науково-дослідного сектора Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ТКАЧЕНКО Наталія Григорівна, завідувач науково-дослідного відділу «Музей історії Української православної церкви» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ФІГУРНИЙ Юрій Степанович, кандидат історичних наук, завідувач відділу української етнології Національного науково-дослідного інституту Українознавства та всесвітньої історії Міністерства освіти і науки України.

ХОРУЖИЙ Григорій Фокович, доктор філософських наук, професор кафедри філософських та соціальних наук Київського національного торговельно-економічного університету.

ШАКУЛА Валентина Миколаївна, молодший науковий співробітник науково-дослідного відділу «Музей хліба» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ШКІРА Людмила Миколаївна, завідувач науково-дослідного відділу «Музей народного сухопутного транспорту Середньої Наддніпрянщини» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ШКІРА Микола Володимирович, завідувач науково-дослідного філіалу «Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ЮРІЙЧУК Марія Василівна, заступник директора з навчально-виховної роботи ЗОШ І-ІІ ступенів с. Новосілка Заліщицького району, Тернопільської області.

ЯВОРСЬКА Інна Володимирівна, аспірант Інституту української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

ЯМЧУК Павло Миколайович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціальних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету садівництва, академік Академії Наук Вищої Освіти України.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА КИЇВСЬКИЙ ПАТРИАРХАТ
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
VII Міжнародної наукової конференції,
присвяченої 25-літтю відновлення
Київської православної богословської академії
(1992 – 2017)*

23 листопада 2017 р.

Частина 2

ПІД РЕДАКЦІЄЮ

доктора богословських наук, професора,
митрополита Переяслав-Хмельницького 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

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. : [Київська православна богословська академія], 2017. – Ч. 2. – 441, [7] с.

ISBN 978-966-2779-81-3

УДК 2 (271)
ББК 86.372
П – 68

Підписано до друку 22.11.2017 р.
Формат 69х90/16. Папір офсет. Друк офсет.
Наклад 300 примірників.

*Київська православна богословська академія
вул. Трьохсвятительська, 6 м. Київ, 01601*

