



УКРАЇНЬСЬКА ПРАВОСЛАВНА  
ЦЕРКВА  
Київська православна  
богословська академія

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



МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ  
УКРАЇНИ  
Національний заповідник  
"Софія Київська"

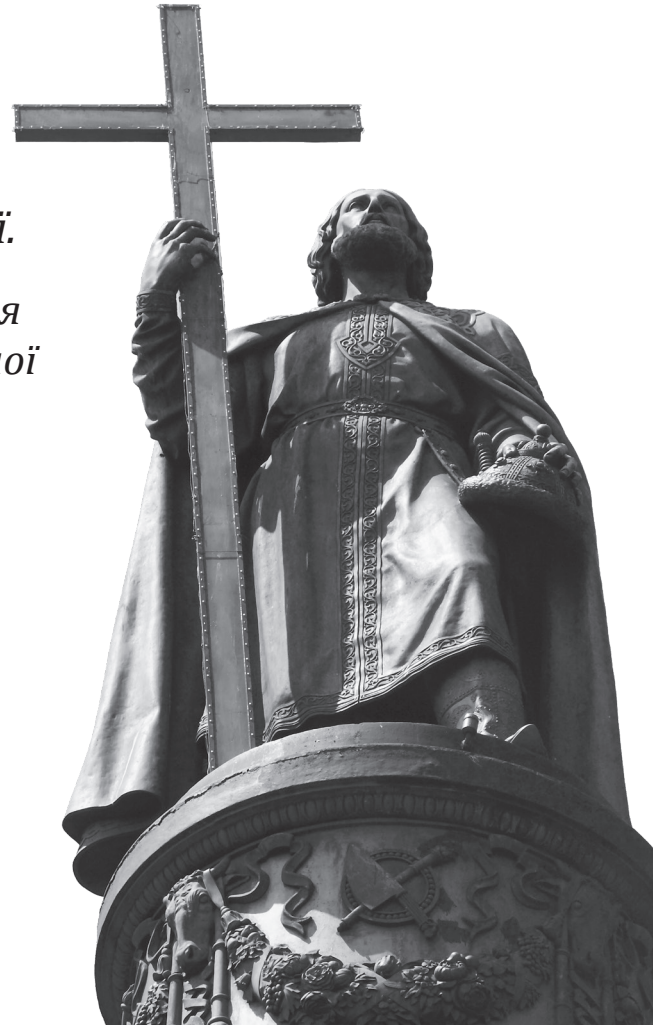
# ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

*Збірник за  
матеріалами  
ІХ Міжнародної  
наукової конференції.*

*До 1050-річчя упокоєння  
святої рівноапостольної  
Ольги, великої княгині  
Руси-України  
та 30-річчя з часу  
відродження Київської  
православної  
богословської академії*

*20 листопада 2019 р.*

КИЇВ – 2019



РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

**Митрополит Київський і всієї України ЕПІФАНІЙ**,  
доктор наук з богослів'я, професор – співголова редколегії;  
**протоієрей Олександр ТРОФИМЛЮК**,  
доктор наук з богослів'я, 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 наук з богослів'я, професор;  
**Вячеслав Васильович КОРНІЄНКО**, доктор історичних наук;  
**протоієрей Костянтин ЛОЗІНСЬКИЙ**, доктор наук з богослів'я, професор;  
**протоієрей Юрій МИЦИК**, доктор історичних наук,  
доктор церковно-історичних наук, професор;  
**Валентина Миколаївна ПІСКУН**, доктор історичних наук, професор;  
**Ірина Миколаївна ПРЕЛОВСЬКА**, доктор історичних наук,  
доктор церковно-історичних наук, професор;  
**Олександр Назарович САГАН**, доктор філософських наук, професор;  
**Дмитро Власович СТЕПОВИК**, доктор богословських наук,  
доктор мистецтвознавства, доктор філософії, професор;  
**Віталій Володимирович ШЕВЧЕНКО**, доктор філософських наук, професор;  
**Дмитро Сергійович ГОРДІЄНКО**, кандидат історичних наук;  
**протоієрей Ярослав РОМАНЧУК**, кандидат наук з богослів'я, доцент;  
**Святослав Михайлович ЧОКАЛЮК**, кандидат наук з богослів'я, професор.

П – 68 Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами ІХ Міжнародної наукової конференції. До 1050-річчя упокоєння святої рівноапостольної Ольги, великої княгині Руси-України та 30-річчя з часу відродження Київської православної богословської академії / Під ред. д. н. з богосл., проф., Митрополита Київського і всієї України Епіфанія, д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка, д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2019. – 700, [4] с.

**Рекомендовано до друку**

*вченою радою Інституту української археографії  
та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України  
(протокол № 7 від 27 серпня 2019 року)*

*вченою радою Київської православної богословської академії  
(протокол № 1 від 29 серпня 2019 року)*

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

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

# ЗМІСТ

ПРОМОВА БЛАЖЕННІШОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ НА ЦЕРЕМОНІЇ ВРУЧЕННЯ ШАНОВАНОЇ НАГОРОДИ ATHENAGORAS HUMAN RIGHTS AWARD .....	9
<b>БОГОСЛІВ'Я І ФІЛОСОФІЯ</b>	
<i>Віктор БАНДУРА, Олександр БАНДУРА, Андрій БАНДУРА</i> ПРО СПІН ТА МАГНІТНИЙ МОМЕНТ ЧАСТИНОК, ЯКІ ВИНИКЛИ ІЗ СВІТЛА «ЩО СТАЛОСЯ» .....	14
<i>Сергій ГОЛОВАЩЕНКО</i> АПОЛОГЕТИЧНА РАЦІОНАЛІЗАЦІЯ НАДПРИРОДНОГО В БІБЛІЇ: ВІЗІЯ ПРОФЕСОРІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ .....	23
<i>Протодиякон Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ</i> ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ВЧЕННЯ ПРО БОГА-ТРІЦЮ У ЖИТТІ ХРИСТІЯНИНА .....	32
<i>Священик Андрій МАЛАНЯК</i> ХРИСТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ЄДНОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ .....	37
<i>Протоієрей Олег МАЛАНЯК</i> ОБРАЗ БОЖОГО СУДУ У ДНІ НОЯ .....	46
<i>Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ</i> ЗНАЧЕННЯ ДОКУМЕНТІВ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРУ 2016 РОКУ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я .....	62
<i>Архієпископ Володимир ШЛАПАК</i> ОСОБЛИВОСТІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ СВЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛИ У СВІТЛІ ІДЕЙ ЗБЛИЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ .....	72
<b>СОБОРНА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ</b>	
<i>Протоієрей Віталій КЛОС</i> АВТОКЕФАЛІЯ, ЯК ВИЯВ СОБОРНОСТІ ЦЕРКВИ: СПРОБА ОСМИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я .....	91
<b>ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ</b>	
<i>Оксана ВИСОВЕНЬ</i> ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТІЯНИ-БАПТИСТИ ТА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЛЕЩАТАХ ТОТАЛІТАРНОЇ СИСТЕМИ (80-ТІ РР. ХХ СТ.) .....	102

<i>Павло ГАЙДЕНКО</i> МРІЯ ПРО ВОЛОДИМИРСЬКУ МИТРОПОЛІЮ: (ПОЛІТИЧНІ АМБІЦІЇ І ЦЕРКОВНІ УСТРЕМЛІННЯ АНДРІЯ БОГОЛЮБСЬКОГО) .....	111
<i>Ганна ГОНЧАРЕНКО, Людмила ФИЛИПОВИЧ</i> ПОДІЇ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСИ НА МАПІ КИЄВА: ТЕРИТОРІАЛЬНІ МЕЖІ .....	127
<i>Дмитро ГОРДІЄНКО</i> МІСЦЕБЛЮСТИТЕЛЬ МЕТОДІЙ І ПИТАННЯ АНЕКСІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ МОСКВОЮ .....	137
<i>Олена ЖАМ, Валентина ШАКУЛА</i> ПРИВЕДЕННЯ ДО ПРИСЯГИ УЧАСНИКІВ СУДОВОГО ПРОЦЕСУ ДУХОВНИМИ ОСОБАМИ В М. ПЕРЕЯСЛАВІ ПОЛТАВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ В КІН. ХІХ – НА ПОЧ. ХХ СТ. ....	151
<i>Ольга МАЛЮТА</i> ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ У ВЗАЄМОВІДНОСИНАХ ІЗ ЦЕРКВАМИ КРАЇН ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА СПОЛУЧЕНИХ ШТАТІВ АМЕРИКИ: БОРОТЬБА ЗА АВТОКЕФАЛІЮ ТА ВИЗНАННЯ (1919–1923 РР). ....	158
<i>Лідія НЕСТЕРЕЦЬКО</i> ПРОТЕСТНИЙ РУХ НА РЕЛІГІЙНОМУ ҐРУНТІ В СЕЛІ БОРШНА ПРИЛУЦЬКОГО ОКРУГУ В 1929–1930 Р. ....	169
<i>Маріана НІКІТЕНКО</i> СВЯТА ГОРА І ПЕЧЕРИ КИЇВСЬКОЇ ЛАВРИ: ГРАНІ УСВІДОМЛЕННЯ .....	180
<i>Олена РУСИНА</i> САКРАЛЬНІСТЬ КИЄВА У СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ДЕФІНІЦІЯХ .....	190
<i>Священник Іван СИДОР</i> НАУКОВО-ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ ВКЛАД ВИПУСКНИКІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У РОЗВИТОК МОСКОВСЬКОЇ СЛОВ'ЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ .....	200
<i>Микола ТИМОШИК</i> УТИСКИ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ МЕНШИНИ В ПОЛЬЩІ ТА РОЛЬ МИТРОПОЛИТА (ОГІЄНКА) В ЗАХИСТІ СВОЇХ ВІРНИХ ....	212
<i>Андрій ШОСТАК</i> АНТИРЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА В УРСР В 1980-1989 РР. (НА МАТЕРІАЛАХ МИКОЛАЇВСЬКОЇ ОБЛАСТІ) .....	224

### СВЯТІ ЗЕМЛІ УКРАЇНСЬКОЇ

<i>Світлана АВРАМЕНКО</i> ВШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ СВЯТОГО РІВНОАПОСТОЛЬНОГО КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА ВЕЛИКОГО НА ПЕРЕЯСЛАВЩИНІ .....	233
---	-----

### БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

<i>Протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК, Юлія ХИТРОВСЬКА, Тетяна ДУБОВИК</i> СВЯТИТЕЛЬ ІСИДОР (НІКОЛЬСЬКИЙ), МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ І ГАЛИЦЬКИЙ, ТА ЙОГО ВНЕСОК В РОЗВИТОК	
---	--

ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНІ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЩОДО ЙОГО СТАВЛЕННЯ ДО УКРАЇНСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ. ....	240
<i>Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК, Володимир АР'ЄВ</i> ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОЛЕКСАНДРА ЛОТОЦЬКОГО НА ЧОЛІ МІНІСТЕРСТВА ІСПОВІДАнь І ПОСОЛЬСТВА У ТУРЕЧЧИНІ 1918 – 1920 РР. ....	252
<i>Вячеслав КУЗНЕЦОВ, Неля КУЗНЕЦОВА</i> ЖИТТЯ ТА СЛУЖІННЯ ЗАСЛУЖЕНОГО ПРОФЕСОРА БОГОСЛОВ'Я ПРОТОІЄРЕЯ ВАСИЛЯ МИРОНОВИЧА ВОЙТКОВСЬКОГО (05.03.1823-24.02.1904) .....	276
<i>Валерій ЛАСТОВСЬКИЙ</i> ІСТОРИКО-ЦЕРКОВНА БІОГРАФІСТИКА ЯК НАУКОВИЙ НАПРЯМ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ .....	286
<i>Дмитро НАЗАРЕНКО</i> ІВАН ІЖАКЕВИЧ: СЛАВЕТНИЙ І МАЛОЗНАНИЙ (ДО 155-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ) .....	291
<i>Ірина ПРЕЛОВСЬКА</i> ДЖЕРЕЛА ДО ВИВЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ ІВАНА ОГІЄНКА (1882–1972) ЯК МІНІСТРА ІСПОВІДАнь УРЯДУ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ. ДО 100-ОЇ РІЧНИЦІ ПРИЗНАЧЕННЯ ІВАНА ОГІЄНКА НА ПОСАДУ МІНІСТРА ІСПОВІДАнь (15 ВЕРЕСНЯ 1919 Р. ....	310
<i>Deacon Mykola RUBAN</i> HISTORICAL, EDUCATIONAL AND MUSEUM ACTIVITIES OF BISHOP POLICARP (HUTS) .....	336
<i>Митрополит Димитрій РУДЮК</i> ЙОСИФ НЕЛЮБОВИЧ-ТУКАЛЬСЬКИЙ НА ТЛІ СВОЄЇ ДОБИ .....	346
<i>Інна ЯВОРСЬКА</i> АДРІАН (АНЦИПО-ЧИКУНСЬКИЙ), ЄПІСКОП КАМ'ЯНЕЦЬ- ПОДІЛЬСЬКИЙ СИНОДАЛЬНОЇ (ОБНОВЛЕНСЬКОЇ) ЦЕРКВИ .....	360
<b>ДЖЕРЕЛА. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО. ІСТОРИОГРАФІЯ</b>	
<i>Архієпископ Федір БУБНЮК</i> НЕВІДОМИЙ ЛИСТ ПРЕПОДОБНОГО ПАЇСІЯ ВЕЛИЧКОВСЬКОГО ДО ВІЙСЬКА ЗАПОРОЗЬКОГО .....	370
<i>Вячеслав КОРНІЄНКО, Ірина КУПРІЄЦЬ</i> ДОКУМЕНТИ З ІСТОРІЇ РЕСТАВРАЦІЇ МИХАЙЛІВСЬКОГО МОНАСТІРЯ З ОСОБИСТОГО АРХІВУ АДРІАНА ПРАХОВА У ФОНДОВІЙ ЗБІРЦІ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА “СОФІЯ КИЇВСЬКА” .....	380
<i>Тетяна КОТЕНКО</i> РУКОПИСНИЙ ЗБІРНИК МИТРОПОЛИТА СВ. АРСЕНІЯ МАЦІЄВИЧА В ОПИСІ ПИЛИПА МОРАЧЕВСЬКОГО .....	388
<i>Любов ВАСИЛІВ-БАЗЮК</i> СПОГАДИ ПРО МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА (ПРОФ. ІВАНА ОГІЄНКА) ВІД 1941–1951 РР. ....	412

<i>Олександр МАРЧУК</i> «ВІСНИК МІНІСТЕРСТВА ІСПОВІДАНЬ У.Н.Р.» ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНОЇ ПОЛІТИКИ ЗА МІНІСТРА ІВАНА ОГІЄНКА (ВЕРЕСЕНЬ 1919-ЛИСТОПАД 1920 РР.) .....	429
<i>Протоієрей Юрій МИЦИК</i> ПРО СТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДИПЛОМАТАРІЯ XVII-XVIII СТ. ....	439

### **БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА, ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА КМА-КДА**

<i>Станіслав РУДИК, Микола СТЕГНЕЙ</i> 100-Я В ЛАНЦЮЖКУ ТИСЯЧОЛІТНЬОЇ ВЕТЕРИНАРНОЇ ОСВІТИ У М. КИЄВІ .....	444
<i>Tetiana TVERDOKHLIV</i> PECULIARITIES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE STATE AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE 18TH CENTURY AS PREREQUISITES FOR THE DEVELOPMENT OF PEDAGOGICAL EDUCATION IN SPIRITUAL EDUCATION .....	451

### **УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ТА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ДІАСПОРІ**

<i>Анатолій КОЛОДНИЙ, Людмила ФІЛИПОВИЧ, Степан ЯРМУСЬ</i> РОЛЬ ПРАВОСЛАВНИХ МИСЛИТЕЛІВ У ПРОЦЕСАХ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ (ДОСВІД ПРОФЕСОРА МУЛИКА-ЛУЦИКА) .....	458
<i>Михайло ХАРИШИН</i> ДО СУЧАСНОЇ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В РЕСПУБЛІЦІ МОЛДОВА ТА ЇЇ ВПЛИВУ НА ЗАДОВОЛЕННЯ ДУХОВНИХ ПОТРЕБ МІСЦЕВОГО УКРАЇНСТВА .....	469

### **СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

<i>Протоієрей Миколай ГЕЛЕТЮК, Надія РУСКО</i> ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНІ ЗАСОБИ ЯК СПОСОБИ ХРИСТІЯНИЗАЦІЇ .....	481
<i>Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО</i> ФЕНОМЕН ЗБЕРЕЖЕННЯ ОБРЯДОВІР'Я В ІНДИВІДУАЛЬНІЙ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО .....	489
<i>Марія ПІРЕН</i> СУЧАСНА СОЦІОКУЛЬТУРНА ДОКТРИНА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ – ВАГОМИЙ ЧИННИК СОЦІАЛЬНОГО ЗАХИСТУ ГРОМАДЯН .....	495
<i>Лариса ПЛАТАШ</i> РОЛЬ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ПЕДАГОГА У ФОРМУВАННІ ІНКЛЮЗИВНОГО ОСВІТНЬОГО СЕРЕДОВИЩА .....	503

## **ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ХХІ ст.**

- Олексій ВОРОЩУК*  
ЗАДОВОЛЕННЯ ДУХОВНИХ ПОТРЕБ УКРАЇНСЬКИХ МИРОТВОРЦІВ  
У НАЦІОНАЛЬНИХ КОНТИНГЕНТАХ НА ПРИКЛАДІ 18 ОКРЕМОГО  
ВЕРТОЛІТНОГО ЗАГОНУ МІСІЇ ОРГАНІЗАЦІЇ ОБ'ЄДНАНИХ  
НАЦІЙ ЗІ СТАБІЛІЗАЦІЇ У ДЕМОКРАТИЧНИЙ  
РЕСПУБЛІЦІ КОНГО (2014–2017 РР.) ..... 512
- Максим ДРОЗДОВИЧ*  
ПОСТРАДЯНСЬКА УКРАЇНА ТА СУЧАСНІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ  
ТЕНДЕНЦІЇ ..... 518
- Павло КРЕТОВ, Олена КРЕТОВА*  
НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ:  
РЕЛІГІЙНО-СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ ..... 528
- Оксана КУЛІШ*  
КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКА РОЛЬ СОЦІАЛЬНОЇ  
ПЕДАГОГІКИ В ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ  
ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ В ПОМІСНУ ..... 538
- Сергій СОКОЛЮК*  
З ДОСВІДУ ОРГАНІЗАЦІЇ КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ У ВМС США ..... 548
- Юрій ФІГУРНИЙ*  
РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я  
НА ЗЛАМІ ТИСЯЧОЛІТЬ: ЕТНОКУЛЬТУРНІ, ДЕРЖАВОТВОРЧІ  
ТА НАЦІЄТВОРЧІ АСПЕКТИ ..... 564
- Олег ЧИРКОВ*  
ЗМІНИ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ У СВІТЛІ ТЕНДЕНЦІЙ  
ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ (1985–2019) ..... 574
- Павло ЯМЧУК*  
УКРАЇНСЬКИЙ МИТРОПОЛИТ ВАСИЛЬ ЛИПКІВСЬКИЙ  
ТА АКТУАЛЬНІСТЬ ЙОГО ДУХОВНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО  
ФЕНОМЕНУ ДЛЯ ПРАВОСЛАВ'Я ХХІ СТОЛІТТЯ ..... 584

## **ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО**

- Тетяна БОГУШ*  
ІКОНОПИСНА КОЛЕКЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-  
ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»:  
ІКОНА БОГОРОДИЦІ ОДИГІТРІЇ, ДАТОВАНА ТЕКСТОМ  
1777 РОКУ ..... 608
- Ірина ВІЛЬЧИНСЬКА*  
ОБРАЗИ СВЯТИХ КИЇВСЬКИХ КНЯЗІВ У АКАФІСТНІ  
КОМПОЗИЦІЇ «СВІТОПРИЇМНА СВІЧА» БЛАГОВІЩЕНСЬКОГО  
ВІТВАРЯ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ ..... 618
- Наталія ГАНУСЕВИЧ*  
ДОСЛІДЖЕННЯ РІДКІСНИХ КНИГ У ФОНДАХ  
НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ» ..... 628
- Ірина МАРГОЛІНА*  
ОБРАЗИ СВЯТИХ ВОЛОДИМИРА ТА ОЛЬГИ У СТИНОПИСІ  
КИРИЛІВСЬКОЇ ЦЕРКВИ КИЄВА ..... 635

<i>Надія НІКІТЕНКО</i>	
СВЯТА ПЕЛАГІЯ ТАРСІЙСЬКА НА ФРЕСКАХ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ .....	639
<i>Алла ПЕРЕПЕЛИЦЯ</i>	
СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСЬКА ЦЕРКВА В АРХІТЕКТУРНОМУ ЛАНДШАФТІ МІСТА ЧИГИРИНА (КІНЕЦЬ XVI-XVIII СТСТ. ....	650
<i>Олена ПОХОДЯЩА</i>	
ПОВЕРНЕННЯ ДОМАШНЬОЇ РЕЛІКВІЇ РОДИНИ ГЕТЬМАНА УКРАЇНИ ПАВЛА СКОРОПАДСЬКОГО .....	658
<i>Наталія СОЛОНСЬКА</i>	
КНИГА ЯК ІСТОРИЧНА ДІЙСНІСТЬ ЕПОХИ КИЇВСЬКОЇ КНЯГИНИ ОЛЬГИ .....	670
<i>Микола ШКІРА, Людмила ШКІРА</i>	
ДЕРЕВ'ЯНІ РІЗЬБЛЕНІ СВОЛОКИ У ЗІБРАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ» .....	684
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....	795





**ПРОМОВА  
БЛАЖЕННІШОГО МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО  
І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ЕПІФАНІЯ  
НА ЦЕРЕМОНІЇ ВРУЧЕННЯ ШАНОВАНОЇ  
НАГОРОДИ ATHENAGORAS HUMAN RIGHTS AWARD**

**Ваше Високопреосвященство  
Архієпископ Америки Елпідор!  
Преосвященні владики, всечесні отці!  
Вельмишановний пане Ентоні Лімберакіс,  
Національний командор  
Ордену Святого Андрія Первозванного –  
Архонтів Вселенського Патріархату в Америці!  
Шановні панове Архонти!  
Шановні гості цієї урочистості,  
дорогі брати і сестри, пані та панове!**

Перш за все хочу від усього серця подякувати за велику честь, яку виявлено мені сьогодні Орденем Святого Андрія через надання Athenagoras Human Rights Award.

Якби ця нагорода стосувалася мене одного, то я навряд чи насмілюся би прийняти її, адже не вважаю себе достойним бути поставленим у ряд видатних осіб та інституцій, які протягом попередніх понад тридцяти років були нею відзначені. Однак все ж я з вдячністю приймаю її – не як нагороду для мене особисто, а як відзнаку успіху праці тисяч і навіть мільйонів українських православних вірних на Батьківщині та в Діаспорі. Бо Помісна Українська Православна Церква, 15-та у Диптиху Церков-Сестер, наймолодша за часом всеправославного проголошення, але давня і славна за своєю історією – ця Церква, Предстоятелем якої я був обраний з волі Божої та за рішенням Об'єднавчого Собору 15 грудня 2018 року, є плодом

праці, подвигу, молитов і боротьби багатьох поколінь нашого побожного народу, сотень ієрархів, багатьох тисяч священників та мільйонів вірних.

Особливо драматичною доля нашої Церкви була в минулому столітті – як і доля нашого народу та нашої країни. Відомий сучасний американський історик Тімоті Снайдер описав страждання у ХХ столітті тієї частини Європи, в якій знаходиться і Україна, назвавши свою книгу – «Bloodlands», «Криваві землі». Дійсно, наші землі були политі кров'ю сотень тисяч і навіть мільйонів. Серед них – мученики за Христову Православну Церкву, знищені войовничими атеїстами. Серед них – патріоти, які загинули у боротьбі за національну ідентичність, за свободу і незалежність Батьківщини. Серед них – мільйони замучених сталінським режимом людей, знищених одним з найбільш жорстоких способів, які коли-небудь були вигадані людьми – через повільну смерть від штучно створеного голоду.

Я переконаний, що всі, хто зібрані тут, поділяють мої почуття, коли я думкою звертаюся до цих страждань, до цих жертв і до осіб, які віддавали у боротьбі та служінні своє життя заради Церкви, заради свого народу і Батьківщини. Адже ця країна, Сполучені Штати Америки, не випадково називається «землею свободи і домом хоробрих», бо вона збудована на тому фундаментальному принципі, що всі люди обдаровані Творцем невід'ємними правами, до яких належать право на життя, свобода і прагнення щастя. Я переконаний, що без цього, глибоко християнського розуміння свободи як дару Творця, який не лише наділяє правами, але і накладає обов'язки – Америка ніколи би не була тією країною, якою вона стала – світочем демократії, натхненням для поневолених народів та захисником свободи у світі.

Коли під час одного з моїх попередніх візитів до Сполучених Штатів я мав нагоду відвідати центр вашої столиці, Вашингтону – мене глибоко вразили пам'ятні місця, зосереджені поруч: меморіали президентам Вашингтону, Джефферсону та Лінкольну; меморіали загиблим у Другій світовій війні, в Кореї та В'єтнамі; меморіал Мартіна Лютера Кінга. Вони різні за візуальним рішенням, нагадують про різні історичні події, але об'єднані спільною думкою, коротко висловленою в напису на одному з них: «Freedom is not free» – «Свобода не отримується задарма». Ця думка за сутністю своєю є глибоко християнська, адже наша свобода, свобода не від тимчасової тиранії в державі чи тимчасового поневолення загарбниками, але свобода від тиранії диявола, від поневолення гріхом і смертю, – була здобута

дорогою ціною. І не просто дорогою, але найдорогоціннішою – ціною життя Сина Божого, Господа нашого Ісуса Христа.

Тож коли ми боремося за правду і за свободу, коли любов до своєї країни і свого народу надихають нас на жертовну працю і навіть на самопожертву – все це тісно переплетене з тим, до чого нас закликає, чому нас навчає і прикладом чого для нас є наш Спаситель Господь Ісус Христос. Що вміщається у коротких словах однієї з двох найвищих заповідей Божих: «Полюби ближнього свого як самого себе» (Мк. 12: 31).

Кожен з нас є унікальною особистістю, але через власний досвід ми здатні зрозуміти і сприйняти наших ближніх – ось до чого, серед інших речей, закликає нас ця заповідь. Чужу радість вона дає можливість зробити нашою, чужий біль – власним боєм, і через це подолати ту відстань, яка в силу багатьох причин розділяє нас.

Прикладом цього для мене особисто є еллінська, ромейська, грецька історія. Скільки століть незліченні покоління надихалися прикладом Одиссея, який попри всі перешкоди знаходить шлях до рідного дому, і самопожертвою трьохсот спартанців, які не побоюлися стати на боротьбу з багатотисячним військом завойовників. Мудрість античних філософів та натхненне Божественною благодаттю слово Святих Отців Церкви, аскетичні подвиги та приклад життя у молитві ченців Святої Гори Афон та інших монастирів, проповідь місіонерів, таких як просвітителі слов'ян святі Кирил і Мефодій, велич генію творців Святої Софії, жертовність служіння Великої Христової Церкви Константинопольської, подвиг борців за незалежність грецького народу – все це є неоціненним скарбом для всіх людей, зокрема і для нашого українського народу.

Бо справді всі ми є брати і сестри. Як єдина родина ми розділяєм горе і радість, допомагаємо одне одному і бажаємо одне одному добра і успіху. Знаючи про власні страждання і власні досягнення ми краще розуміємо страждання і досягнення наших братів та сестер. І тим самим надихаємося любов'ю, яка виявляється у ділах.

Одним з неоцінених діл такої правдивої любові став Патріарший і Синодальний Томос про автокефалію Української Православної Церкви, отриманий нами 6 січня цього року з рук Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія. Усвідомлюючи, скільки через цей мужній крок довелося перед цим і доведеться у майбутньому потерпіти від супротивників і любителів неправди, Його Всесвятість не побоявся піти на нього. Бо його спонукали любов і правда. І ми глибоко вдячні особисто Вселенському Патріарху Варфоломію та нашій Матері Великій Христовій Церкві Константинопольській за все, що вони дотепер зробили і роблять

надалі, щоби Церква України мала можливість повною мірою, як і кожна автокефальна Помісна Православна Церква, нести своє спасительне служіння серед українського народу як невіддільна частина Єдиної, Святої, Соборної і Апостольської Церкви.

Нинішні події знову підтверджують, наскільки важливу місію відіграє у Вселенському Православ'ї Церква Константинополя – Нового Риму та її Предстоятель, Вселенський Патріарх. Не маючи всього того, чим звикли хвалитися сильні світу цього, наша Материнська Церква справді стала живим втіленням слів Господніх про вияв дії сили Божої (2 Кор. 12: 9).

В червні цього року я мав духовну радість з нагоди дня іменин Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія молитися разом з ним у Константинополі. І мені глибоко в душу запали слова з його промови, де він цитував один вірш, порівнюючи Вселенську Патріархію зі світильником. Вітри з різних сторін, а особливо з півночі, часто намагалися і намагаються загасити цей світильник – але він продовжує горіти і світити. Ці слова Патріарх промовляв крізь сльози, усвідомлюючи, можливо як ніхто з нас не здатен, наскільки буйними є ці вітри і як важко, але необхідно зберегти вогонь і сяйво цього світильника.

Переконаний, що Його Всесвятість є достойним спадкоємцем престолу святителів Константинополя: великого борця з ересями Григорія Богослова та полум'яного захисника правди Іоанна Золотоустого, будівничого Церкви у трагічних обставинах Геннадія Схоларія і мученика за народ Григорія V. А також і Патріарха Афінагора – видатного церковного і суспільного діяча ХХ століття, який надзвичайно багато потрудився для того, щоби належно піднести голос Православ'я серед бурхливого шуму, яким було наповнене минуле століття, щоби відкрити нову, багату на добрі плоди сторінку відносин між християнами, щоби відновити славу і честь Великої Христової Церкви Константинопольської. Хіба проти нього не поставали сильні світу цього? Хіба не було загрози навіть його власному життю? Хіба не змушений він був терпіти несправедливі докори від братів у вірі? Хіба легко йому було вести корабель церковний і бути служителем єдності та канонічного порядку Вселенського Православ'я? Але він гідно долав усі виклики і тому справедливо стоїть в ряду найбільш видатних церковних і суспільних діячів світу в ХХ столітті.

Для мене велика честь прийняти нагороду, яка носить його ім'я. І не лише честь, але і спонукання, і обов'язок – служити Богу, Церкві та дорученій мені пастві всіма моїми силами, як служив Патріарх Афінагор. Перед нашою Церквою та переді

мною як Предстоятелем теж постало і будуть ще поставати багато викликів, але приклад Патріарха Афінагора відтепер особливо буде надихати мене.

На початку своєї промови я згадував про Меморіал Лінкольна. І спогади про це місце, яке за кілька днів я знову побачу, та про його історію надихають мене завершити виступ наступними думками.

Високопреосвященний Архієпископ Америки Еліпдофор, наш гостинний господар, добре пам'ятає наше знайомство і наші перші зустрічі. Лише близько десятиліття тому про те, що зараз є реальністю, ми могли лише мріяти. Про подолання церковних розділень серед українського народу, про Патріарший Томос і всеправославне проголошення автокефалії Української Церкви, про встановлення єхаристійного єднання з Церквами-Сестрами. Тепер все, про що тоді можна було лише мріяти – стало реальністю. І я в цей момент хочу особливо подякувати Архієпископу Еліпдофору за все, що він зробив дотепер і надалі робить для блага Православ'я і для нашої Помісної Церкви.

Коли я бачу Його Високопреосвященство, я також бачу Архієпископа Якова, який мужньо виступав за рівність і свободу для всіх людей в Америці і приєднався до Маршу на Сельму. Я думаю про людину, яка очолила цей марш, яка сьогодні має свій меморіал у Вашингтоні, людину, яка зі сходів Меморіалу Лінкольна промовила слова, що змінили і Америку, і світ. Слова про мрію, що стає все ближчою і ближчою до здійснення.

У мене теж є мрія. Мрія про день, коли всі без виключення Помісні Церкви послідувать канонічному рішенням Вселенського Патріархату і визнають нашу Помісну Православну Церкву України – рівноправною Церквою-Сестрою.

Мрія про те, що у Константинополі – Новому Римі відбудеться Всеправославний Собор, як його задумував і для якого багато попрацював Патріарх Афінагор.

Мрія про те, що започаткована Святим і Великим Собором Православної Церкви на Криті справа буде продовжена і такі Собори стануть невід'ємною частиною церковного життя.

Зараз це здається лише мрією. Але мрія нашого народу про свою автокефальну Помісну Церкву здійснилася. Я вірю, що і мрія про оновлення єдності всієї Повноти Православ'я – може здійснитися. Для цього я, як Предстоятель Церкви України, буду працювати і закликаю до взаємодії та співпраці всіх.

І нехай нам допоможе Бог!

Дякую.



# БОГОСЛІВ'Я І ФІЛОСОФІЯ

Віктор БАНДУРА,  
Олександр БАНДУРА,  
Андрій БАНДУРА

## ПРО СПІН ТА МАГНІТНИЙ МОМЕНТ ЧАСТИНОК, ЯКІ ВИНИКЛИ ІЗ СВІТЛА «ЩО СТАЛОСЯ»

*Виходячи із концепції існування частинок Бога, у статті строго математично спростовується існуюче твердження про неможливість розрахункового визначення спіну і магнітного моменту елементарних частинок, які виникли із світла «що сталося».*

**Ключові слова:** світло, фотон, спін, магнітний момент, частинки Бога, матеріальні частинки, порожнистий циліндр, кільце, енергія поля, структура електрона, самодовільний процес, новий закон.

—  
Victor BANDURA,  
Alexander BANDURA  
Andrew BANDURA

### **ABOUT THE SPIN AND THE MAGNETIC MOMENT OF THE PARTICLES WHICH ARE RESULTED FROM THE PRIME LIGHT OF THE HOLLY BIBLE**

*This paper provides mathematical grounding, based on the concept of the existence of particles of God that refutes known thesis of impossibility to calculate the spin and the magnetic moment for photons and elementary particles that*

У нашій доповіді [2, с. 46–53] ми, виходячи із третього вірша Буття, змогли проілюструвати процес утворення речовини та Всесвіту із світла «що сталося». Цей процес, який розпочинався із розділення фотонів на матеріальні частинки (електрони-позитрони, протони-антипротони), ми вважаємо ідеальним, тому він мусить бути оборотним [4, с. 469]. Процес виникнення матеріальних частинок із світла «що сталося» має багато чисельні експериментальні докази, наприклад [9, с. 417]. Ми довели, що лише за умови існування двох частинок Бога, які мають властивість надавати матеріальним частинкам швидкість світла, в цьому процесі можливе одночасне виконання двох фундаментальних законів природи – закону збереження

are resulted from the prime light of the Holly Bible.

**Key words:** *light, photon of God, material particles, hollow cylinder, ring, field energy, structure of electron, spontaneous process, new law, spin, magnetic moment, particle.*

енергії та закону збереження імпульсу [2, с. 49]. Виникає питання, чи відоме експериментальне підтвердження зворотного процесу – перетворення матеріальних частинок у фотони.

Спочатку розглянемо формулу де Бройля [9, с. 237]:

$$\lambda = h/m_e \cdot v, \quad (1)$$

де  $\lambda$  — довжина хвилі,  $m_e \cdot v$  — імпульс електрона маси  $m_e$ , що рухається зі швидкістю  $v$ . Існує більш точна формула для вектора імпульсу в релятивістській механіці [9, с. 191]:

$$m_e \cdot v = m_{0e} \cdot v / \sqrt{1 - \beta^2}, \quad (2)$$

де  $\beta = v / c$ ,  $c$  — швидкість світла,  $m_{0e}$  — маса спокою електрона. Примітка: в подальшому всі вектори будемо друкувати жирними літерами та використовувати дані з Інтернету:  $m_{0e} = 9,109383356 \cdot 10^{-31}$  кг,  $c = 299792458$  м/с,  $e = -1,602176634 \cdot 10^{-19}$  Кл,  $\lambda_k = 2,4263102367 \cdot 10^{-12}$  м,  $h_B = 1,98644592 \cdot 10^{-25}$  Дж·м,  $\hbar/2 = 0,5272859085 \cdot 10^{-34}$  Дж·сек та  $h = 6,62607015 \cdot 10^{-34}$  Дж·сек.

Формулі (1) надано вигляд [9, с. 238]:

$$\lambda = 12,25 \cdot 10^{-10} / \sqrt{\Delta\phi} \text{ метрів}, \quad (3)$$

де  $\Delta\phi$  — різниця потенціалів у вольтах.

Формулу де Бройля експериментально підтвердили в дослідах Девіссона і Джермера, які спостерігали розсіювання електронів монокристалом нікелю. Для цього пучок електронів спрямовували на поверхню кристала нікелю, від якого він відбивався і фіксувався детектором. З результатів дослідів випливає, що розсіювання електронів монокристалом нікелю нагадує відбивання таким кристалом рентгенівських променів [9, с. 239]. З формули (3) для  $\Delta\phi = 54$  вольт маємо  $\lambda = 1,67 \cdot 10^{-10}$  м, а з дослідів Девіссона і Джермера маємо  $\lambda = 1,65 \cdot 10^{-10}$  м. Цей збіг підтвердився і для інших значень енергій електронів, яка залежить від  $\Delta\phi$ , що дало впевненість у абсолютній справедливості формули де Бройля (1) без зайвих коментарів. Доведемо, що це не так.

Відомо, модуль імпульсу електрона можна визначити так [9, с. 238]:

$$m_{0e} \cdot v = (2m_{0e} \cdot m_{0e} \cdot v^2 / 2)^{1/2},$$

де  $m_{0e} \cdot v^2 / 2 = e \cdot \Delta\phi$  — кінетична енергія електрона.

Тоді для електрона:  $m_{0e} \cdot v = (2 m_{0e} \cdot e \Delta\phi)^{1/2} = 3,97 \cdot 10^{-24}$  кг·м/сек, а для фотона із (1) маємо:  $h/\lambda = 3,968 \cdot 10^{-24}$  кг·м/сек. Значення імпульсу електрона, визначеного за формулою (2), становить  $3,98 \cdot 10^{-24}$  кг·м/сек, тобто закон збереження імпульсу виконується.

Енергія: фотона [2, с. 47]:  $E=h_{\text{Б}}/\lambda=11,88\cdot 10^{-16}$  Дж,  
 електрона:  $e\Delta\phi=86,51\cdot 10^{-19}$  Дж, що багато менше ніж для фотона.

Якщо поділити енергію електрона на енергію фотона, то дістанемо:

$86,51\cdot 10^{-19}/11,88\cdot 10^{-16}=7,282\cdot 10^{-3}$ , що менше ніж на два відсотки відрізняється від відомої сталої тонкої структури  $\alpha=7,297\cdot 10^{-3}$  [9, с. 302].

Розглянемо формулу комптонівської довжини хвилі  $\lambda_{\text{к}}$  [9, с. 234]:

$$\lambda_{\text{к}} = h/m_{0\text{e}}\cdot c=2,42621\cdot 10^{-12}\text{ м.} \quad (4)$$

Імпульс ( $\cdot 10^{-22}$ кг·м/сек): електрона  $m_{0\text{e}}\cdot c=2,733$ , фотона  $h/\lambda_{\text{к}}=2,731$ .

Енергія ( $\cdot 10^{-14}$ Дж): електрона:  $m_{0\text{e}}\cdot c^2=8,193$ , фотона  $E=h_{\text{Б}}/\lambda_{\text{к}}=8,186$ .

Висновок: у цьому процесі для комптонівської довжини хвилі виконується закон збереження імпульсу і закон збереження енергії.

А тепер більш детальноше про вище згадані досліди Девісона і Джермера. Щоб досконало обробити результати своїх дослідів, вони змушені були використати умову Вульфа і Брегга [9, с. 121], яка дає простий метод розрахунку дифракції рентгенівських променів у кристалах. Тобто вони умовно замінили пучок падаючих на кристал нікелю електронів рентгенівськими променями, а реально визначали характеристики відбитого пучка електронів для отримання формули (1). Ми, виходячи із запропонованої нами концепції існування двох частинок Бога [2, с. 49], стверджуємо, що падаючі на кристал нікелю електрони фактично перетворились у рентгенівські фотони на підставі властивості процесу народження фотонів. Слушно виникає питання – якщо падаючі електрони перетворились у рентгенівські фотони, то звідки взялись відбиті електрони? Відповідь на нього дає фотоелектричний ефект, формула якого має вигляд [9, с. 220]:

$$m_{\text{e}}\cdot v_{\text{м}}^2/2 = h\cdot\nu - A, \quad (5)$$

де  $v_{\text{м}}^2$  – квадрат максимальної швидкості електрона, який вилетів із кристала під дією фотона енергії  $h\nu$ , яка ще витрачається і на роботу виходу  $A$  електрона із кристала нікелю. Для нікелю  $A=4,9$  еВ [5, с. 262], що не дає максимальній швидкості електрона досягти швидкості світла. Розрахунки показують, що для фотоелектричного ефекту виконуються обидва згадані закони.

А зараз застосуємо і третій закон збереження [2, с. 47]: сума спінів усіх фотонів є величиною сталою — фундаментальний



закон збереження моменту імпульсу. Почнемо з явища комптонівської довжини хвилі, в якому електрон зі спіном  $\hbar/2$  перетворюється у фотон зі спіном  $\hbar$ . Цілком зрозуміло, без існування приєднаної до електрона частинки Бога, спін якої  $\hbar/2$  [2, с. 47], виконання закону збереження спіну неможливе. А ми показали [2, с. 49], що частинка Бога має властивість надавати швидкості світла матеріальним частинкам, що виникли із світла «що сталося». Тобто у явищі комптонівської довжини хвилі виконуються усі три фундаментальні закони збереження. Для формули де Бройля, якщо до електрона приєдналося дві частинки Бога, виконається закон збереження спіну, який разом з законом збереження імпульсу забезпечить виконання лише двох законів збереження. Щодо фотоелектричного ефекту – ми скористалися загально визнаними для формули (5) характеристиками, серед яких нема пояснень звідки береться велика кількість вилетівших із кристала електронів. За законом збереження спіну вилетівші електрони мусять мати спін  $\hbar$ , як і у рентгенівського фотона, що можливо лише за приєднання до електрона частинки Бога, яка надасть йому швидкість світла. Якщо б не було роботи виходу  $A$ , яка робить швидкість електрона меншою швидкості світла, то він зі своєю частинкою Бога перетворився б на фотон, як у явищі комптонівської довжини хвилі. Таким чином, проаналізовані нами всесвітньо відомі роботи, відмічені Нобелівськими преміями, дозволяють в заключному реченні [2, с. 53] слова «прогнозоване існування двох частинок Бога» замінити на «доведене існування двох частинок Бога».

Із відомих елементарних частинок, які мають лише спін  $\hbar/2$  та мають прямуючу до нуля масу і не мають магнітного моменту, що є необхідними характеристиками частинок Бога, можна назвати лише поздовжній нейтрино [4, с. 375]. Вектор спіну нейтрино може не співпадати та співпадати з вектором імпульсу (антинейтрино). Існує осциляція — процес взаємного перетворення нейтрино та антинейтрино. Таким чином, структуру фотона можна уявити такою, що складається з двох половинок у відповідності до двох частинок. Таке уявлення базується на тому, що із фотона утворюються дві елементарні частинки [2, с. 50].

За сучасними уявленнями фотон не має магнітного моменту [6, с. 346], а «Спін електрона та інших елементарних частинок треба розглядати як деяку особливу властивість цих частинок: подібно до того як частинки мають масу, а заряджені частинки – заряд, вони мають ще й спін» [9, с. 291]. Доведемо, що це не так.

Розглянемо детальніше вектор спіну  $\mathbf{h}$  як справжній вектор моменту імпульсу  $L$ , який характеризує обертальний рух [7, с. 62–73]. Нехай матеріальна точка, маса якої  $m$ , рухається зі швидкістю  $v$  в площині по колу радіуса  $r$ . Положення матеріальної точки на цьому колі однозначно визначається радіусом-вектором  $r$ , проведеним з центру кола до матеріальної точки, вектор імпульсу якої дорівнює  $mv$ . Векторний добуток радіуса-вектора  $r$  матеріальної точки на її імпульс  $mv$  називають моментом імпульсу  $L$  цієї матеріальної точки відносно центру кола:

$$L = [r, mv] \quad (6)$$

Вектор  $L$  напрямлений перпендикулярно до згаданої площини, проведеної через взаємно перпендикулярні вектори  $r$  та  $mv$ , і спрямований так, що при спостереженні з кінця  $L$  видно, що обертання по найкоротшій відстані від  $r$  до  $mv$  відбувається проти стрілки годинника. При обертанні вектор лінійної швидкості  $v$  визначається векторним добутком вектора кутової швидкості  $\omega$  і радіуса-вектора  $r$  [7, с. 23]:

$$v = [\omega, r]. \quad (7)$$

Тоді [7, с. 67]:

$$L = J \omega. \quad \text{Тобто:} \quad \mathbf{h} = J \omega, \quad (8)$$

де  $J = m \cdot r^2$  – момент інерції матеріальної точки маси  $m$ , яка рухається по колу радіуса  $r$ , та порожнистого тонкостінного циліндра радіуса  $r$ , що має масу  $m$  [7, с. 68]. Кінетична енергія при обертанні визначається формулою [7, с. 69]:

$$E_k = J \omega^2 / 2. \quad (9)$$

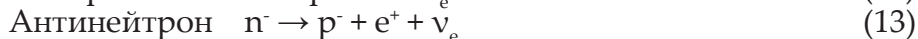
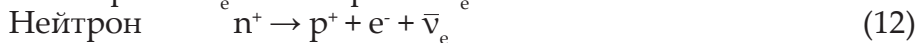
Структуру частинки Бога можна уявити як порожнистий циліндр радіуса  $r$  та малої маси  $m_\kappa$ , момент інерції якого  $J = m_\kappa \cdot r^2$ . Тоді вектор спіну частинки Бога  $\mathbf{h}/2 = \omega m_\kappa \cdot r^2/2$ . Визначимо кінетичну енергію (скаляр) обертання частинки Бога, виходячи з того, що вектор лінійної швидкості дорівнює вектору швидкості світла  $c$ . Із формули (7), маємо:  $c = \omega \cdot r$ , звідки:  $\omega = c/r$ . Тоді кінетична енергія обертання частинки Бога визначиться так:

$$E_k = m_\kappa \cdot r^2 \cdot c^2 / r^2 \cdot 2 = m_\kappa \cdot c^2 / 2. \quad (10)$$

Маючи на увазі, що  $\mathbf{h} = h/2\pi$  [9, с. 230], формулу (4), опускаючи індекс  $\kappa$  при  $\lambda$ , подамо у такому недосконалomu вигляді:  $(\lambda/2\pi) \cdot m_e \cdot c = \mathbf{h}$ , тому що у правій її частині стоїть вектор моменту імпульсу  $\mathbf{h}$ . А щоб і ліва частина узгоджувалась із формулою (6), необхідно щоб у дужках стояв радіус-вектор  $r$ . Тому можемо стверджувати – для того, щоб порожнистий циліндр мав спін  $\mathbf{h}/2$ , його радіус (за модулем) мусить дорівнювати  $\lambda/4\pi$  і загальна формула для визначення модуля спіну елементарної частинки має вигляд:

$$\hbar/2 = m \cdot c \lambda/4\pi \quad (11)$$

Проаналізуємо процес утворення спіну електрона. У нашій, поки не опублікованій, доповіді [1] ми, виходячи із першого вірша Буття, показали, що електрони  $e^-$ , позитрони  $e^+$ , протони  $p^+$  і антипротони  $p^-$  виникають в процесах розпаду не стабільних, [9, с. 459], нейтронів  $n^+$  і антинейтронів  $n^-$  з утворенням антинейтрино  $\bar{\nu}_e$  та нейтрино  $\nu_e$ :



Електрон та позитрон створили атом пара позитронію [5, с. 87], який за приєднання до нього двох частинок Бога перетворюється на фотон енергії ( $2 \cdot 0,511006 \cdot 10^{-6}$  MeV) [9, с. 458] та спіну  $\hbar$ .

Розглянемо процес виникнення спіну електрона, модель якого можна уявити у першому наближенні як кульку гравітаційного радіусу [3, с. 489], величина якого дорівнює  $1,35 \cdot 10^{-57}$  м (із Інтернету). Це дає право вважати електрон матеріальною точкою маси  $m_e$ , що приєднується до порожнистого циліндру частинки Бога, яка надає цій масі лінійну швидкість світла  $c$  і кінетичну енергію  $m_{0e} \cdot c^2/2$ . Ця велика кінетична енергія – результат перетворення частинкою Бога половини маси електрона у енергію обертального руху, що характеризується спіном  $\hbar/2$ . Друга половина маси електрона перетворюється у енергію  $m_{0e} \cdot c^2/2$  поступального руху, так що в сумі буде відоме  $m_{0e} \cdot c^2$  для половинки фотона, яка породжує електрон. За такою ж процедурою відбувається перетворення маси позитронію, яка дорівнює масі електрона  $m_{0e}$ , в енергію  $m_{0e} \cdot c^2$  для половинки фотона спіну  $\hbar/2$ , яка породжує позитрон. Як наголошувалося, фотон складається з двох половинок, що охоплюються порожнистими циліндрами частинок Бога, які обертаються навколо паралельних осей. Відстань між цими осями дорівнює довжині хвилі  $\lambda$ . Ця відстань перпендикулярна до швидкості фотона тому не бере участі у релятивістських ефектах [9, с. 178]. Радіуси цих циліндрів, які обертаються, дорівнюють  $\lambda/4\pi$ , що менше ніж  $\lambda/2$ , і це є умовою не дотикання паралельних частинок Бога. За значеннями  $m_{0e}$ ,  $\lambda$  та  $c$  формула (11) для електрона  $\lambda_k$  дає:  $\hbar/2 = 0,52728588884 \cdot 10^{-34}$  Дж·сек, а значення з Інтернету:  $\hbar/2 = 0,5272859085 \cdot 10^{-34}$  Дж·сек.

Експериментальне визначення спіну  $\hbar/2$  – [5, с. 87, 228; 6, с. 46; 9, с. 288-290] – базується на дослідженні спектрів випромінювання атомів та їх ядер, де електрони та протони *не є вільними*. Експериментально підтверджено [9, с. 288-290], що спіни зв'язаних електронів і відповідні їм магнітні моменти квантовано реа-

гують на магнітне поле. Якщо б вільні електрони мали спіни, то не працювали б кінескопні телевізори. Власний магнітний момент  $p_m$  характеризує рух електрона по колу радіуса  $\lambda_k/4\pi$  та визначається формулою [8, с. 267]:

$$p_m = 1/2 \cdot (e \cdot c \cdot \lambda_k / 4\pi). \quad (14)$$

Визначимо енергію  $\omega_m$  поля магнітного моменту з виразу [8, с. 264]:

$$\omega_m = B^2 / 2\mu\mu_0, \quad (15)$$

де індукція цього магнітного поля [8, с. 182]:

$$B = \mu\mu_0 \cdot 2 p_m / 4\pi(R^2 + z^2)^{3/2}, \quad (16)$$

де  $\mu=1$ ,  $\mu_0 = 4\pi \cdot 10^{-7}$  Н/А<sup>2</sup> – магнітна стала,  $R = \lambda/4\pi$  – радіус кола руху електрона,  $z = \lambda_k/4\pi$  координата точки поля, в якій визначається густина  $\omega_m$  енергії магнітного поля. Після підрахунків:  $B = (8^3/2 \cdot \pi/16) \cdot \mu_0 \cdot e \cdot c / \lambda^2 = 4,442882938 \cdot \mu_0 \cdot e \cdot c / \lambda^2$  Тл, а густина  $\omega_m = B^2 / 2\mu_0 = 9,869604401 \cdot \mu_0 \cdot (e \cdot c)^2 / \lambda^4$  Дж/м<sup>3</sup>.

Визначимо енергію  $\omega_\epsilon$  електростатичного поля, створеного зарядженим не рухомим тонким кільцем радіуса  $R = \lambda/4\pi$ , якщо його заряд дорівнює заряду електрона  $e$ , за формулою [8, с. 82]:

$$\omega_\epsilon = \epsilon_0 \cdot E^2 / 2, \quad (17)$$

де напруженість цього поля [8, с. 28]:

$$E = z \cdot e / 4\pi \epsilon_0 (R^2 + z^2)^{3/2}, \quad (18)$$

де  $\epsilon_0 = 1/\mu_0 c^2$  – електрична стала,  $R = \lambda/4\pi$  – радіус кільця,  $z = \lambda/4\pi$  координата точки поля, в якій визначається густина  $\omega_\epsilon$  енергії електростатичного поля. Після підрахунків матимемо:  $E = (8^3/2 \cdot \pi/16) \cdot e / \epsilon_0 \lambda^2 = 4,442882938 \cdot e \cdot c / \epsilon_0 \lambda^2$  В/м, а густина  $\omega_\epsilon = \epsilon_0 \cdot E^2 / 2 = 9,869604401 \cdot \mu_0 \cdot (e \cdot c)^2 / \lambda^4$  Дж/м<sup>3</sup>.

Таким чином, у точці з координатою  $h = \lambda/4\pi$  для обох полів маємо:

$$\omega_\epsilon = \omega_m = h_B \omega / \lambda^4, \quad (19)$$

де  $h_B \omega = \mu_0 \cdot (e \cdot c)^2 = 2,861501947 \cdot 10^{-27}$  Дж · м.

Ця точна рівність енергії  $\omega_\epsilon$  електростатичного поля, створеного зарядженим тонким кільцем радіуса  $R = \lambda/4\pi$ , енергії  $\omega_m$  магнітного поля магнітного моменту електрона дає підстави уявити структуру електрона у вигляді тонкого кільця радіуса  $\lambda_k/4\pi$  з рівномірним розподілом його маси та заряду вздовж довжини кола цього кільця.

Ця точна рівність свідчить про самодовільну оборотність [7, с. 232] процесу взаємного переходу енергії  $\omega_\epsilon$  електростатичного поля заряду електрона у енергію  $\omega_m$  магнітного поля магнітного моменту електрона. Другими словами, спін та заряд не можуть бути одночасними характеристиками електрона чи протона, що відповідає новому закону:

Якщо електрон чи протон набувають спіну – втрачають свій заряд, якщо втрачають свій спін – набувають свого заряду.

Ми показали [2, с. 52], що при відділенні від частинок Бога електрона і позитрона атома ортопозитронію, виникає структура цього атома, яка складається лише з двох частинок Бога із незмінною відстанню між ними, тому ця структура існує вічно. Відділенні електрон і позитрон за певних умов та за допомоги Бога можуть повернутися до своїх частинок Бога – воскресає позитроній. Нам видається, що тут діє і другий закон: деякі атоми або інші стабільні структури, що складаються із матеріальних частинок, які виникли разом зі своїми частинками Бога із світла «що сталося», здатні періодично втрачати свої матеріальні частинки, перетворюючись у свої вічно існуючі та ні з чим не взаємодіючі структури із парного числа частинок Бога, та за допомоги Бога набувати матеріальних частинок, відроджуючи атоми та інші стабільні структури, які складаються із матеріальних частинок зі своїми частинками Бога.

В результаті розпаду нейтрона та антинейтрона – рівняння (12) та (13) [1], – можливе утворення зв'язаних квантово-механічних систем парапозитронію, час життя якого складає  $1,25 \cdot 10^{-10}$  сек, та парапротонію, з нульовими спінами, а також ортопозитронію, час життя якого складає  $1,25 \cdot 10^{-7}$  сек, та ортопротонію зі спінами, що дорівнюють одиниці, [5, с. 87; 6, с. 99]. Проаналізуємо ці рівняння з позицій уявлення про антиматерію.

У нашій опублікованій доповіді [2, с. 46–53] ми довели, що для створення Всесвіту необхідно мати нескінчену кількість двох фотонів: один народжує ортопозитроній, другий – ортопротоній. А всі фотони світла «що сталося» складаються з двох половинок зі своїми частинками Бога, які називаються антинейтрино  $\bar{\nu}_e$ . Вони створюють спіни та магнітні моменти своїм половинкам фотонів. Вектори спінів цих двох половинок спрямовані в бік руху фотона. В той же бік спрямовані магнітні моменти двох половинок фотонів, які породжують позитрон і протон, а магнітні моменти двох половинок фотонів, які породжують електрон і антипротон – в протилежний бік. Це – характерна конфігурація для **матерії**.

Для **антиматерії**: всі фотони світла «що сталося» складаються з двох половинок зі своїми частинками Бога, які називаються нейтрино  $\nu_e$ . Вектори спінів цих двох половинок спрямовані в бік **протилежний** руху фотона. В цей же бік спрямовані магнітні моменти двох половинок фотонів, які породжують пози-

трон і протон, а магнітні моменти двох половинок фотонів, які породжують електрон і антипротон – в бік руху фотонів.

За достовірності рівняння (13) загинув би Всесвіт, тому що в цьому рівнянні генеруються нейтрино  $\nu_e$ , що народить антиматерію, яка знищить матерію, тобто це рівняння помилкове. У доповіді [2, с. 50] ми показали, якщо атом позитронію поглине енергію фотона, здатного породити протон і антипротон зі своїми частинками Бога, то утворюється атом дейтерію, який складається з позитрона, електрона, протона та антипротона зі своїми частинками Бога. Позитивно заряджений позитрон зі своєю новою частинкою Бога з'єднується з негативно зарядженим антипротоном зі своєю новою частинкою Бога, утворюючи антинейтрон.

$$\text{Антинейтрон} \quad n^- / p^+ + e^- + (\nu_e + \bar{\nu}_e) \quad (20)$$

Нейтрино у формулі (20) з'явилися завдяки явищу осциляції [4, с. 375]. Таким чином антинейтрон можна розглядати як екзотичний атом антиречовини зі спіном  $\hbar$ , а не  $\hbar/2$ , як зараз прийнято. Нейтрон те ж має спін  $\hbar$ , а не  $\hbar/2$ . Тоді формули (12) та (13) матимуть вирази (20) та (21):

$$\text{Нейтрон} \quad n^+ / p^{++} e^- + (\bar{\nu}_e + \nu_e) \quad (21)$$

Таким чином ми довели: фотон складається з двох половинок з протилежними магнітними моментами; електрон має структуру тонкого кільця радіуса  $\lambda_k / 4\pi$ , яке обертається у відповідності до спіну  $\hbar/2$ ; отримали два нових закони; дістали – спіни нейтрона і антинейтрона становлять  $\hbar$ .

1. Бандура В.М., Бандура О.В., Бандура А.В. Поглиблення роздумів відносно фундаментальних законів природи // Програма III Всеукраїнської наукової конференції для молодих вчених і студентів «Українська православна богословська думка в загальнохристиянському контексті». – К., 19 березня 2019.

2. Бандура В.М., Бандура О.В., Бандура А.В. Роздуми відносно фундаментальних законів природи // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігії та боротьби за автокефалію. – К., 2018. – С.46–53.

3. Введенский Б.А., Вул Б.М. Физический энциклопедический словарь: У 5 т. – М., 1960. Т.1 – 664 с.

4. Введенский Б.А., Вул Б.М. Физический энциклопедический словарь: У 5 т. – М., 1963. Т.3 – 624 с.

5. Введенский Б.А., Вул Б.М. Физический энциклопедический словарь: У 5 т. – М., 1965. Т.4 – 592 с.

6. Введенский Б.А., Вул Б.М. Физический энциклопедический словарь: У 5 т. – М., 1966. Т.5 – 576 с.

7. Яворський Б.М., Детлаф А.А., Милковська Л.Б., Сергєєв Г.П. Курс фізики: У 3 т. – К., 1970. Т. 1 – 356 с.

8. Яворський Б.М., Детлаф А.А., Милковська Л.Б. Курс фізики: У 3 т. – К., 1972. Т.2 – 344 с.

9. Яворський Б.М., Детлаф А.А. Курс фізики: У 3 т. – К., 1973. Т.3 – 500 с.

## АПОЛОГЕТИЧНА РАЦІОНАЛІЗАЦІЯ НАДПРИРОДНОГО В БІБЛІЇ: ВІЗІЯ ПРОФЕСОРІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ

*Ця доповідь є коротким синапсисом результатів аналізу творів низки знаних професорів Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст. (Харисима Орди, Стефана Сольського, Федора Покровського, Володимира Рибінського, Дмитра Богдашевського), в якому висвітлюються богословська апологетика чуда й надприродного в біблійному наративі. У позиції київських дослідників протягом кількох десятиліть апологетично спрямованих досліджень західного біблієзнавства поставав синтез філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних та релігійно-практичних компонентів. Особлива увага приділена своєрідній релігійній феноменології та релігійній праксеології чудесного в Євангелії, розробленим професором Д. Богдашевським (згодом – архієпископ Василій). Зокрема, Богдашевський запропонував феноменологічну класифікацію форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань про сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його узгодженості з людським розумом. Ця узгодженість ґрунтується на акті релігійної віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація чудесної події, що об'єктивно протистойть як первісним магічним, так і новітнім раціоналістичним (психологічним, соціологічним, моралістичним та науково-природничим) інтерпретаціям чудесного. Водночас така апологія*

Проблема сприйняття та інтерпретації надприродного й чудесного в біблійному наративі стала однією з важливих складових богословсько-біблієзнавчого синтезу, здійснюваного православними дослідниками, котрі репрезентували київську духовно-академічну традицію другої половини XIX – початку XX ст. Це питання ще з 1860-х рр. стало одним з пунктів полеміки православних апологетів із західною раціоналістичною біблійною критикою.

У дискурсі, запропонованому європейськими раціоналістами, таке зіставлення стало чи не базовою підставою для критики ідеї надприродного взагалі. А в системі смислів, котрі відстоювала західна апологетична бібліологія, визнання історичної реальності надприродного, чудесного елементу означало утвердження автентичності й достовірності Біблії та її цінності для формування пізнавальних і життєвих практик. Відповідним чином, проблема історичної реальності чуда й в цілому надприродного виявилася однією з ключових

надприродного здатна опинитися вразливою, коли раціоналістичні критики Біблії свідомо полишають поле теологічної дискурсивності. Тоді допущення чуда перетворюється на внутрішньо проблемний пізнавальний акт. Так в лоні київської духовно-академічної культури на ґрунті православної апологетики формувалися зародки феноменологічного проторелігієзнавства та елементи філософської епістемології, зокрема зіставлення раціонального та поза-раціонального у процесі пізнання.

**Ключові слова:** Біблія, Євангеліє, біблійні студії, біблійне богослов'я, надприродне, чудо, феноменологія, епістемологія, раціональність, Київська духовна академія.

—  
Serhii HOLOVASHCHENKO

#### **THE APOLOGETIC RACIONALIZATION OF SUPERNATURAL IN THE BIBLE: THE KTA PROFESSOR'S VISION**

*In this article, the author carries on his research into works made by the famous professors of the Kyiv Theological Academy in the early XX century. Their theological apologetics of the miracle and the supernatural in biblical narrative are covered. It was established that Kyiv researcher realized the synthesis of epistemological, hermeneutic, dogmatic and religious-practical components in his position. Great attention is given to his peculiar religious phenomenology, epistemology and praxeology of the Gospel miracles. In particular, prof. Bohdashevskii proposed a phenomenological representation of wonderful events in the acts of life experience. Religious structures such as experiencing the miraculous and experiencing the greeting with the Absolute play the most important role. The epistemological basis of Bohdashevskii's reasoning about miracle in the Bible is the affirmation*

для релігійної свідомості та богослов'я. Позитивне вирішення цієї проблеми ставало підґрунтям утвердження достовірності цілого тексту Святого Письма. Саме це питання – як з боку віроповчального й догматичного, так і з боку герменевтичного – було і досі є одним з найдражливіших для релігійної свідомості та богословської рефлексії.

Боротьба з десакралізацією біблійної оповіді та, відповідно, з нівеляцією її автентичності й достовірності визначила стрижень як західної, так і вітчизняної біблійної апологетики. У нас ця полемічна тенденція була започаткована з другої половини XIX ст. контактом київських православних біблієзнавців із західним досвідом опрацювання проблеми надприродного й чудесного в біблійному наративі. У своїх працях київські біблієзнавці-академісти: Харисим Орда [5], єп. Михаїл (Лузин) [4], Федір Покровський [6, 7], Володимир Рибінський [8, 9], особливо Стефан Сольський у докторській дисертації про надприродне в новозавітному Об'явленні (1877 р.) [10, 11], заперечували спроби критиків-раціоналістів представити біблійну оповідь як зібрання міфів, алегорій, символів, а також натуралістичні пояснення, зокрема психологічні – коли надпри-



*of its coherence with the human mind. This coherence is based on an act of religious faith in which a sacred rationalization of a miracle takes place. This way of rationalizing Gospel miracles objectively opposes both the primitive magical and the modern rationalistic (psychological, sociological, moralistic and scientific-natural) interpretations of the miraculous. However, the Kiev apologist sometimes finds himself vulnerable to denying the significance of the act of faith and moving beyond the theological discursiveness to which his rationalist-minded opponents resort. The researcher objectively describes the assumption of the miracle as an intrinsically problematic cognitive act, demonstrating the complexity of human cognition as one of the underlying reasons for the emergence and existence of religion. In this way, Kyiv biblical scholars came very close to the comparison of scientific and extra-scientific knowledge, rational and extra-rational components of cognitive process.*

**Key words:** *Bible, Gospel, Bible studies, Science, Theology, Supernatural, Miracle, Phenomenology, Epistemology, Rationality, Kyiv Theological Academy.*

родні події, явлення чудесного в Біблії пояснювалося комбінаціями природних психологічних станів, особливостями психіки персонажів або суб'єктивізмом біблійних письменників.

Київські православні дослідники підтвердили сутнісний зв'язок віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів проблеми історичності надприродного в Біблії: визнання реальності чуда є підтвердженням достовірності самого Святого Письма, означає його істинність та надійність як образу священної історії, джерела віри та практик життя. Обґрунтування автентичності біблійної оповіді як історичного джерела є підставою для довіри до істинності подій та свідчень, які стали фактологічною основою християнської церковної історії,

фундаментом для повчання у вірі.

Проте на початку ХХ ст. обговорення питань про надприродне й чудесне в Біблії, про її автентичність та історичну достовірність, мало гідне продовження в творах професора Дмитра Богдашевського (згодом – архієпископ Василій) [1, 2, 3]. Аналізуючи твори широкого кола представників тогочасної західної біблійної критики, як «негативної», так і «поміркованої», київський богослов та біблієзнавець виступав насамперед проти поглядів Давида Штрауса, Фердинанда Баура, Бернгарда Вайса, Ернеста Ренана, Карла Вайцзекера, Карла Теодора Кайма, Генріха Паулюса, Генріха Гольцмана, Германа Ольсгаузена [1, с. 474, 475, 477, 478, 484–485, 487, 488]. На його критику часом наражалися й раціоналістичні погляди таких поміркованих західних богословів, як Фредерік Фаррар та Вілібальд Байшлаг [1, с. 477, 489].

Та особливо Д. Богдашевський як апологет був занепокоєний «негативною» критикою Біблії внутрішнього, «домашнього» походження: він активно спростовував біблійно-критичних поглядів відомого мислителя й мораліста російського письменника графа Льва Толстого, висловлених тим у власноручному коментованому парафразі на євангельський текст, видаваному у 1892–1894 рр. у Женеві (Толстой, 1892–1894).

Власна позитивна апологетична програма Д. Богдашевського формувалася на підставі критики ідейних опонентів через опертя на таких закордонних ортодоксів різного конфесійного спрямування, як Пауль Шанц, Фредерік Годе, Річард Тренч [1, с. 476, 482, 485, 489].

Світоглядна та методологічна позиція у витлумаченні Біблії, висловлена Д. Богдашевським, стала своєрідною квінтесенцією попереднього апологетичного досвіду, накопичуваного в КДА. Вона успадкувала й продовжила, з одного боку, герменевтичну програму розбору й спростування «негативної» раціоналістичної біблійної критики, запропоновану свого часу ще єп. Михаїлом (Лузиним) [4, с. 142–144, 148]. З іншого боку, Богдашевський поділяв типові для київської традиції «супранатуралістичні» погляди, відстоювані в останній третині ХІХ століття у згаданих вище працях Х. Ордою та С. Сольським, а на зламі ХІХ та ХХ стт. – В. Рибінським та Ф. Покровським.

В позиції Богдашевського здійснився синтез філософсько-гносеологічних, біблійно-герменевтичних, церковно-догматичних та релігійно-практичних компонентів. Особливої уваги варті його «релігійна протофеноменологія» та «релігійна праксеологія» чудесного, які об'єктивно протистояли натуралістичним, психологізаторським, соціологізаторським та моралістичним інтерпретаціям проблематики релігійного досвіду.

Раціональні пояснення обставин євангельських чудес, як встановив київський дослідник, пропонувалися з деїстичних, пантеїстичних, або натуралістичних світоглядних позицій. Тут ним принципово покритиковані новозавітні коментарі, праці з євангельської історії та критичні життєписи Ісуса, написані Ф. Бауром (1847), Г. Ольсгаузенем (1853), Е. Ренаном (1863), Д. Штраусом (1864), К. Вайцекером (1864), К. Т. Каймом (1871), Б. Вайсом (1884), В. Байшлага (1893) [1, с. 474, 478; 2, с. 297, 299]. Зусилля пояснити чудо, надприродне «натуральним шляхом» – через аналогію з природними процесами, через психологічні мотиви (очікування, гіпнозиз, сугестивний вплив, приховані маніпуляції) [1, с. 489–490; 2, с. 292–293], або шляхом соціологічних чи

етично-соціальних інтерпретацій [1, с. 487; 2, с. 295], або міфологічні, алегорично-метафоричні та екзистенційно-метафізичні тлумачення [1, с. 478, 484, 489; 2, с. 292] мали результатом, на думку Д. Богдашевського, панування в тогочасному закордонному біблієзнавстві етичного розуміння євангельського нарративу, яким перейнявся і Л. Толстой [1, с. 480; 2, с. 288].

«Етизація» тут протистояла «містичному есенціалізму»: раціоналізм нехтував сутнісною, онтологічною, а за релігійним світоглядом – містичною, Божественною основою моральних вимог, правил та ідеалів [2, с. 289]. Заперечення чуда в Біблії, в Євангеліях стає тоді ключовим пунктом негачії й самого християнства [2, с. 292].

Натомість київський дослідник пропонував своєрідну альтернативну раціоналізацію чудесного й надприродного, зображеного в Євангеліях, яка дозволила би ефективно протистояти «негативній» критиці. Він обґрунтовував тезу про те, що «надприродне не є проти-розумним, будучи над-розумним», свідомо спираючись на тих європейських філософів (Лейбніца, Локка), які сполучали власні засновки з креаціоністським «канонам старої апологетики»: царство природи підкорюється царству благодаті, чудо не порушує законів природи, а перемагає їх [1, с. 493; 2, с. 296].

Бачення Богдашевським суті євангельських чудес має виразно богословсько-апологетичне спрямування: справжні чудеса здійснюються лише Богом, або Боголюдиною. Так, суголосність чудес законам природи, або ж чудесне вилучення з природного порядку можливі лише завдяки божественним могутності та волі [1, с. 486; 2, с. 293, 296].

Запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а відтак питомо натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда та заперечує соціологізаторські або етичні інтерпретації чудесного. Поєднання природного й надприродного в акті чудотворення, на думку Д. Богдашевського, вирізняється справжньою «економією» – відсутністю «марнотратства чудесної сили». Цю Божественну розумність богослов описує в термінах ідей кенозису, тринітарного та халкидонського догматів: «Господь, лише щойно явивши себе Богом, знову підкоряється законам та умовам Свого земного життя... виявляється Його смирення» [1, с. 487, 488, 489].

Дослідник, використовуючи своєрідну «протофеноменологічну» методологію, пропонує також класифікацію рівнів

та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду. Така подія феноменально розгортається через певні структури релігійної свідомості, серед яких дослідник насамперед визначає а) переживання чудесного та б) переживання зустрічі з Абсолютом: «бачимо почуття здивування, поєднаного з благоговійним страхом перед великим Чудотворцем.... контраст між божественним Чудотворцем і слабкими людьми» [3, с. 263–264].

Рівні витлумачення чуда дослідник теж структурує, відзначаючи своєрідну тріаду: «грубо натуралістичне розуміння» – «символічне розуміння чуда» – визнання «історичного характеру чуда» [3, с. 264–265]. Ця тріада теж ніби-то здатна бути проінтерпретованою в історичних термінах. Адже форми сприйняття чуда теж змінювалися з часом та з еволюцією релігійної свідомості: від первісного забобонного страху до страху побожного, а згодом – до «вдячність перед Благодійником, який дав [їм] життя» [3, с. 273]. Феноменологія біблійного чуда обґрунтовується підкреслюється «фактичним здійсненням», перевіркою «безпосереднім досвідом» [3, с. 380], а саме в присутності свідків [3, с. 399].

Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського стосовно сприйняття чудесного в Біблії – утвердження його «узгодженості з нашим розумом» [1, с. 479]. Але які підстави, на думку київського біблієзнавця, існують для такої узгодженості, постійно заперечуваної критиками-раціоналістами? З точки зору гносеологічної чудо – надраціональний пізнавальний акт: «наша думка та уява відмовляються представити, як воно відбулося, але це не говорить, звісно ж, проти реальності самого чуда»; «чудо є над-розумним, але не проти-розумним» [1, с. 488, 490; 2, с. 296].

Тому не випадково Д. Богдашевський мусить визначати специфіку «розумності» чуда й надприродного в Біблії. Ця специфіка полягає саме в релігійній (а конкретніше – віросповідній) доцільності чудесного наративу: «в Євангелії немає чудес нерозумних, безцільних» [2, с. 298]. Євангельське чудо (як-от воскресіння померлих під час хресної смерті Ісуса (Мт. 27: 52–53), демонструється саме для переконання у вірі, для зміцнення віри, взятої в її догматичній визначеності: «ціль чуда є... знамення сили, величі Розп'ятого, рівним чином як і доказом того, що Його смертю буде цілковито подолана смерть, так що воно є знаменням майбутнього нашого Воскресіння» [1, с. 491].

В найважливіших євангельських оповідях про чудо простежується виразний зв'язок «звершення чуда» та «викриття невіри

учнів»; «мета чуда – саме зміцнення віри учнів» [3, с. 262, 263]. Чудо тому й здійснюється «в присутності небагатьох», що «негідні стати свідками ті, хто не вірував словам Господа» [3, с. 399]. Релігійна раціоналізація та феноменологічне виповнення чудесної події здійснюється саме в акті віри: «віри глибокої, в якій чуттєве пов'язується з надчуттєвим і в ньому утверджується, а щире «вірую» поєднується з видимим, чуттєвим опосередкуванням» [3, с. 401].

Д. Богдашевський виходить у своїх роздумах на протиставлення різних видів чи різних рівнів віри в чудесне й надприродне. Натуралістичній («магічній») вірі в наявність чуда як необхідного елементу світового порядку (тобто, фактично, натуральному поясненню чуда як природного) київський апологет протиставляє віру в Того, хто творить чуда – поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні. Божественна сила, яка звершує чудо (як-от чудо зцілення), є «силою не матеріальною, фізичною, а духовною; вона дається лише віруючим» [3, с. 402]. Звідси виростає базовий конфлікт, який характеризує сприйняття чудесного – «неминучий конфлікт віри й невіри» [3, с. 378]. Цей конфлікт врешті-решт визначив герменевтичне ускладнення, так і не здолане до кінця київським дослідником.

Віра (чи невіра) в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою (чи невірою) в істинність самого євангельського (а ширше – біблійного) наративу – як Слова Божого, переданого через пророків і апробованого тисячолітнім духовним досвідом Церкви. Тож для апологета імперативною є відверто теологічна вимога застосування унікальних критеріїв для прочитання та дослідження біблійного тексту – саме як священного, який не можна вимірювати мірою та критикувати методами, які можуть застосовуватися до «звичайних оповідей».

Таким чином, формується своєрідне «герменевтичне коло», в якому православний апологет повною мірою реалізує свою інтенцію. Вихід же за межі релігійного дискурсу з його метою й засобами переконування розриває це герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне, чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Київський православний академіст навіть крізь власний апологетичний пафос визнає неможливість апелювати до інших раціональних аргументів, окрім певної релігійної «доброчесності» своїх опонентів [2, с. 298].

Отже, низка знаних київських православних богословів та біблієзнавців були апологетами історизму біблійної оповіді та буквального сприйняття явленого там надприродного, чудесного

елементу. Їхня критика була спрямована як проти раціоналістично-натуралістичних та соціологізаторських пояснень, так і проти надмірного застосування алегоричних та моралістичних тлумачень Святого Письма. Вони прагнули очистити біблійні тлумачення від раціоналізму, деїзму, пантеїзму та натуралізму. Апологетична традиція, заснована наприкінці ХІХ ст. Х. Ордою, С. Сольським, підтримана далі Ф. Покровським та В. Рибінським, на початку ХХ ст. отримала свою квінтесенцію в своєрідній раціоналізації сприйняття чудесного в Біблії, здійсненій Д. Богдашевським.

Достовірність біблійного нарративу в його «найекстремальнішому» вигляді – оповіді про чудеса – базується, за Богдашевським, на узгодженні природних засад історичного процесу з його супранатуральним началом: Біблія розповідає про «надрозумне, але не протирозумне». Д. Богдашевський у специфічний спосіб здійснив апологетичну раціоналізацію акту сприйняття чудесного й надприродного в євангельському нарративі, продемонструвавши синтез філософських (феноменологічних, гносеологічних), біблійно-герменевтичних, релігійних (богословсько-догматичних і віросповідно-практичних) компонентів.

Дослідник запропонував своєрідну «протофеноменологічну» класифікацію рівнів та форм сприйняття чудесної події в актах життєвого досвіду, яка через певні структури релігійної свідомості, насамперед, переживання чудесного та переживання зустрічі з Абсолютом. Гносеологічний засновок апологетичних міркувань Богдашевського про сприйняття чудесного в Біблії – його узгодженість з нашим розумом. Йдеться про надраціональний пізнавальний акт, який все ж таки базується на специфічній розумності.

Історична еволюція релігійних форм супроводжувалася поступом в релігійному сприйнятті чуда – від грубо-натуралістичного – через символічне – до визнання його історичної достовірності. Таке визнання вимагає і специфічної раціональності, яка ґрунтується на релігійній прагматиці – на акті віри, в якому відбувається сакральна раціоналізація й феноменологічне виповнення чудесної події. Причому київський апологет протиставляє магічній вірі в чудо як необхідний елемент світового порядку віру в Того, хто творить чуда, поєднуючи природне з надприродним і перемагаючи, перетворюючи природне надприродним у цьому поєднанні.

Таким чином, запропонована Богдашевським раціоналізація євангельських чудотворних актів водночас протистоїть магічному (а відтак грубо-натуралістичному), так і науково-«натуральному» сприйняттю чуда, а також дозволяє екстрапо-

лювати апологетичну настанову і на заперечення соціологізаторських або етичних інтерпретацій чудесного.

Водночас віра в Бога як творця справжнього чуда тут є нерозривно пов'язаною з вірою в істинність самої Біблії як священного тексту. Це вимагає спеціальних герменевтичних засобів прочитання, які формують своєрідне герменевтичне коло, у якому саме віра в надприродне, чудесне є підставою прийняття аргументації щодо історичності чуда. Зусилля самого Д. Богдашевського на певному етапі викривають власну пізнавальну вразливість апологета перед запереченням релігійно-богословської дискурсивності та виходом за її межі, до яких удаються раціоналістично налаштовані опоненти.

Тут бачимо, як київський біблієзнавець-апологет у власній філософській іпостасі та інтенції об'єктивно характеризує визнання та допущення чуда як проблемний в самому собі пізнавальний акт. Так київське духовно-академічне біблієзнавство у розмислах своїх найкращих представників впритул наблизилося до зіставлення наукового й позанаукового знання, раціонального та позараціонального компонентів пізнавального процесу.

---

1. *Богдашевский, Д. И.* О Евангельских чудесах (Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого) // Труды Киевской духовной академии. – 1900. – № 8. – С. 473–493.

2. *Богдашевский, Д. И.* О Евангелиях и евангельской истории (против современного рационализма). Публичное чтение // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – № 2. – С. 269–302.

3. *Богдашевский Д. И., прот.* Христос Спаситель как чудотворец // Труды Киевской духовной академии. – 1911. – № 10. С. 243–274; № 11. – С. 377–404.

4. *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука. Книга первая: Очерк истории толкования Библии. (Н. Троицкий, Ред.). – Тула: Тип. И. Д. Фортунатова, 1898.

5. *Орда, Х. М.* Обзорение иностранной духовной литературы // Труды Киевской духовной академии. – 1864. – № 10. – С. 229–260.

6. *Покровский, Ф. Я.* По поводу возражений современной критики против существования Моисеева закона ранее древнейших пророков-писателей (Речь, произнесенная на годичном акте Киевской Духовной Академии 15 октября 1889 г.) // Труды Киевской духовной академии. – 1890. – № 1. – С. 61–98.

7. *Покровский, Ф. Я.* Учебник библейской истории Ветхого Завета, доктора Августа Келера, орд. професора Богословия в Эрлянгене // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 8. – С. 630 – 663; № 9. – С. 146–170.

8. *Рыбинский, В. П.* Вавилон и Библия (по поводу речи Делича “Babel und Bibel”) // Труды Киевской духовной академии. – 1903. – № 5. – С. 113–144.

9. *Рыбинский, В. П.* Библейская ветхозаветная критика // Труды Киевской духовной академии. 1908. – № 12. – С. 57–613.

10. *Сольский, С. М.* Сверхъестественный элемент в новозаветном Откровении по свидетельствам Евангелий и посланий апостола Павла сравнительно с другими новозаветными книгами. – Киев, 1877.

11. *Сольский, С. М.* Докторский диспут экстраординарного профессора Киевской Академии, С. М. Сольского (11 октября 1877 г.) // Труды Киевской духовной академии. – 1877. – № 10. – С. 192–204.

## ПРАКТИЧНЕ ЗНАЧЕННЯ ВЧЕННЯ ПРО БОГА-ТРІЙЦЮ У ЖИТТІ ХРИСТІЯНИНА

*Статтю присвячено розгляду змісту вчення Православної Церкви про Бога-Трійцю. А також автор піднімає питання практичного застосування богословських істин у житті християнина, як члена євхаристійної громади.*

**Ключові слова:** Царство Боже, Трійця, іпостась, сутність, любов, спілкування, Євхаристія, громада, спільнота.

Protodeacon Petro LOPATYNSKY

### THE PRACTICAL IMPORTANCE OF THE DOCTRINE OF THE TRINITY GOD IN THE LIFE OF CHRISTIAN

*The article is devoted to the consideration of the content of the teaching of the Orthodox Church about God the Trinity. The author also raises questions of practical application of theological truths in the life of a Christian.*

**Key words:** Kingdom of God, Trinity, hypostasis, essence, love, communication.

варті уваги такі книги в руслі заданої теми: «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» Володимира Лоського [7] та «Вера Церкви: Введение в православное богословие» Христоса Яннараса [11]. Однак вище зазначені дослідники торкаються вчення про Святу Трійцю в контексті практики побічно.

Мета статті – показати зміст вчення православної церкви про Бога-Трійцю, а також розглянути можливість практичного застосування богословських істин у житті християнина, як учасника євхаристійної громади.

Кожен християнин, який хоча б раз задумувався над суттю своєї віри, неодмінно стикався із запитанням, чому Бог Троїчний і в той же час Єдиний. Ми живемо в суспільстві, де все сприймається через призму: «А що мені це дає?». Справді,

Вчення про Святу Трійцю відіграє ключову роль у православному віровченні. Та незважаючи на велику кількість досліджень, що торкаються теми Святої Трійці, мало хто розглядає це вчення в контексті практичного і особистісного застосування в релігійному житті. Це показує актуальність дослідження вчення про Бога-Трійцю саме в такому руслі.

Питання про життєву важливість вчення про Святу Трійцю у своїх працях торкається митр. Калліст (Уер). Зокрема у статті «Святая Троица – парадигма человеческой личности» [6] митрополит робить великий акцент саме на особистості людини в контексті Святої Трійці. Також



яке значення має вчення про Бога Трійцю, що воно мені дає? Як воно впливає на моє повсякденне життя, ставлення до людини, суспільства і, навіть, політики? Спробуємо дати відповідь на це запитання.

Православна Церква подає нам образ Бога як взаємної любові. Бога, Котрий, не є самотнім. Того, хто вже в собі має іншого. Отець, Син, Дух Святий, Три іпостасі — одна сутність. Коли звичайна людина чує таке формулювання, то вона лякається, бо не може зрозуміти, про що йде мова. Більшість з нас отримали вищу освіту і складні речі в світському світі сприймаємо більш спокійно, ніж в Церкві. Ми навіть іноді протестуємо, хочемо, щоб все було просто у вченні Церкви. І часто самих духовних осіб змушуємо говорити зі своїми прихожанами, як з дітьми. Віру перетворюємо на моралізаторство без суті. Священик Павло Флоренський сказав: «Між Трійцею і пеклом немає іншого вибору» [Цит. за: 7, с. 52]. Кожна людина, яка вважає себе християнином, має визначитись, хто для неї Бог-Трійця. Церква поклала багато сил, щоб допомогти в цьому своїм чадам. Володимир Лоський говорив: «Вчення про Трійцю – хрест для людського розуму» [7, с. 53]. Однак отці Церкви намагались допомогти нам нести цей хрест. В далекому IV ст., коли Церкву почали наповнювати різноманітні неправильні вчення, виникла потреба у виробленні правильних термінів, які б пояснювали людині спосіб життя Бога. Саме тоді отці, яких ми тепер називаємо кападокійцями (Василій Великий, Григорій Низький, Григорій Богослов) запропонували терміни «іпостась» і «сутність». Сутність вказує на спільність, а іпостась на інакшість. Іпостась – це те, що є. Тобто Отець є, як є Син і Дух. А сутність або природа є чиясь. Тобто сутність є спільною для Отця, Сина і Духа Святого. Та є ще один термін отців кападокійців, який допоможе на розібратись в нашому питанні – це грецьке слово «κοινωνία» (спілкування). Наш Бог є соціальний або, краще сказати, спільнотний. Божественні іпостасі перебувають в спілкуванні, у відносинах любові. Бог тому є досконалим, що не є монадою (одиницею). Бог – не просто одиниця, а єдинство, Бог не просто особистий, а між особистий. Він перебуває в співвідношенні: Отець є початком Сина, бо віддає своє існування Сину і Духу, і навпаки. Тобто в Бозі ніхто з іпостасей не живе для себе. Цим Господь показує нам, що є життя, щастя, вічність. Це самовтрата заради іншого, це відсутність егоїзму і самолюбства. І в той же час ми можемо побачити, що є протилежністю цим станам, а саме пеклом. Пекло – це «я», яке

відірване від інших у своїй егоцентричності. Жодна людина не є такою малою, як самотня. Істинний Бог являє нам, що Він є не закритою самотою. Василій Великий в своєму творінні «Про Святого Духа» каже: «В Божому естві єднання в спілкуванні Божества» [2, с. 300.]. Тобто Його спосіб життя полягає у спілкуванні і взаємній любові.

В святих отців можна знайти образи, якими вони хочуть роз'яснити нам Троїстість і єдинство. Наприклад, сонячне коло — Отець, проміння — Син, тепло від проміння — Дух Святий. Або розум людини (Отець), що породжує слово (Син), і виражає його подихом (Дух Святий) людським. Всі ці аналогії покликані, перш за все, показати нам, що як сонячне коло, проміння і тепло не мисляться окремими сонцями, так і Бог Отець, Син, Дух Святий не є окремими богами, а єдиним Богом. Іноді виникає питання, чому саме Три, коли люди теж покликані любити, та їх мільйони. По-перше, те що Бог — Трійця, Він відкрив нам Сам, це божественне одкровення. Але, щоб краще зрозуміти чому так, візьмемо до уваги ще одну аналогію. Сім'я — це ще один образ Трійці. Щоб сім'я була щасливою, потрібна взаємність між чоловіком і жінкою. Та, як кажуть, чоловік і жінка без дитини — це два егоїсти. Коли з'являється дитина, їхня любов стає не тільки взаємною, а й розділеною з третім. Тобто більш досконала любов не взаємна, а розділена, готовність двох пожертвувати своєю взаємністю заради третього. Як каже Григорій Богослов в 29 слові про богослів'я: «Одиниця рухається до двійці і зупиняється на Трійці» [3, с. 31]. Тобто цього достатньо, щоб показати, що таке повнота життя. Бог являє нам, що немає нічого більшого, ніж бажати не мати нічого, чого ти не хотів би розділити з ближнім. Ми недаремно кожен раз на літургії виголошуємо перед співом Символу Віри: «Полюбимо один одного, щоб однодумно сповідувати Отця, Сина і Святого Духа, Трійцю єдиносущну і нероздільну» [8, с. 121]. Церква закликає нас перед сповіданням Бога-Трійці почати любити ближнього, не бути байдужим до долі інших. Ми повинні усвідомити, що в Церкві людина спасається тільки в громаді. Древній латинський вислів говорить: «Unus christianus, nullus christianus» — один християнин не християнин. Не можна сприймати Бога безвідносно до інших людей.

Прот. Олександр Шмеман у своїй праці «Сповідь і Причастя» пише: «Дореволюційні часи були періодом, коли Церкві давали багато схоластичних визначень, які майже не мали практичного значення для духовного життя, а понят-

тя Церкви, як євхаристійної громади, по суті не існувало. Це ставало причиною формалізації церковного життя – сповідь і причастя стали обов'язковими як для царських чиновників, так і для простих службовців» [10]. Таке відношення призвело до відомої і в наш час проблеми одноразового причастя протягом року, яке кожен обумовлював по своєму: хтось особистим не-достоїнством, хтось банальною відсутністю потреби в частішій участі у таїнстві. Церковне життя перетворилося на індивідуальне благочестя, своєрідне самовдосконалення, а часто – й на просту дань традиції.

Після багатьох років полеміки ми маємо одне з найповніших означень Церкви, яке присутнє саме в Православній Церкві. «Церква є там, де Таїнство Царства, а саме Євхаристія» [9, с. 52]. З вчення про Бог-Трійцю виявляється і вчення про Церкву, як громаду де кожен зберігаючи свою інакшість перебуває в єдності з іншими членами Церкви у Євхаристії. Звідси виходить, що завдання суспільства - стати громадою, тобто Церквою, а завдання сім'ї – перебувати в любові, тобто бути малою Церквою.

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

За словами професора Христоса Яннараса: «Християнська аскеза є, передусім, церковною, а не індивідуальною справою. Вона є перетворенням природного індивідуального способу існування на особистісне спілкування у єдності та взаємозв'язку, на динамічне входження у соборне життя тіла Церкви. Мета аскези полягає у преображенні наших знеособлених природних прагнень і потреб на вияви свободної особистої волі, що зумовлює істинне життя у любові» [12, с. 93]. Отже, з позиції церковного буття гармонію у суспільстві можна отримати тоді, коли всі її члени змогли побороти власний егоїзм. А оскільки, як пише преподобний Іоанн Ліствичник: «здолати власну природу неможливо» [5, с. 134], то християнин починає черпати силу у досвіді та житті Церкви, яка через таїнства допомагає йому і тим людям, яких він любить, стати здатними вийти за межі свого егоїстичного буття заради іншого.

Отже Троїчність – це вказівка на те, що людина може бути з Богом-Трійцею в спілкуванні тільки тоді, коли буде любити, а любити це бути в Церкві, як евхаристійній громаді. І це яскраво підтверджує святий Ісаак Сирин: «Любов – це царство, яке Господь містично пообіцяв своїм учням, коли сказав, що вони їстимуть в Його Царстві: «Щоб їли і пили за столом у Моїм Царстві» (Лк. 22: 30). Що ж їм їсти і пити, як не любов? Досягнувши любові, ми досягаємо Бога, і наша подорож завершена. Ми дісталися острова, що лежить поза межами світу, де Отець, Син і Святий Дух, Яким належить слава і верховенство. Нехай Бог зробить мене гідним боятися і любити Його. Амінь». [4, с. 137].

---

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту : в українському перекладі з паралельними місцями та додатками / [пер. Патр. Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.

2. Василій Великий, свт., архієпископ Кесарії Каппадокійської. Творіння : в 2 т., 4 кн. / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. 2, кн. 2. – 742 с.

3. Григорій Богослов, свт., архієпископ Константинопольський. Творіння : в 2 т., 4 кн. / [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)] – К. : Видавничий відділ УПЦ Київський Патріархат, 2010. – Т. 1, кн. 1. – 720 с.

4. Исаак Сирин, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2006. – 336 с.

5. Иван Листвичник, прп. Листвиця : [переклад] / прп. Иван, ігумен Синайсь. гори. - Львів. : Свічадо, 2016. – 376 с.

6. Каллист (Уэр) мытр., «Святая Троица – парадигма человеческой личности» [электронный ресурс] // Азбука.ру. – Режим доступа : [https://azbyka.ru/otechnik/Kallist\\_Uer/svjataja-troitsa-paradigma-chelovecheskoj-lichnosti/](https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/svjataja-troitsa-paradigma-chelovecheskoj-lichnosti/)

7. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 288с.

8. Служебник : у 2 ч. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2011. – Ч. 1 – 271, [1] с.

9. Шмеман А., прот. Евхаристия : Таинство Царства / протоиерей Александр Шмеман. – М. : Паломник, 2006. – 310, [1] с.

10. Шмеман А., прот. Исповедь и причастие. [электронный ресурс] // Око церковное – литургическая библиотека– Режим доступа: <http://www.liturgica.ru/bibliot/isproved.html>

11. Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной; под ред. А. И. Кырлежева. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 232 с.

12. Яннарас Х. проф. Свобода етосу / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.

## ХРИСТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ЄДНОСТІ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКОВ

*У статті розглядається вчення Господа нашого Ісуса Христа про важливість єдинства серед православних християн усього світу. Підкреслено еkleзіологічні постулати єдності, які яскраво виражені у євангельській проповіді святих апостолів та їх наступників, що потрудилися у розбудові єдиної Святої, Соборної і Апостольської Церкви.*

**Ключові слова:** Отець, Господь, Писання, Церква, православ'я, єдність, апостол, християни, єпископ, ієрархія, віра, проповідь.

—  
Priest Andrii MALANIYAK

### THE CHRISTOLOGICAL ASPECT OF THE EFFECTIVENESS OF THE ORTHODOX CHURCHES

*In the article is being considered the teaching of our Lord Jesus Christ on the importance of unity among Orthodox Christians around the world. The ecclesiological tenets of unity are emphasized, which are clearly expressed in the gospel sermon of the Holy Apostles and their successors, who have worked hard to build a single Holy, Council, and Apostolic Church.*

**Keywords:** Father, Lord, Scripture, Church, Orthodoxy, unity, apostle, christians, bishop, hierarchy, faith, preaching.

*Щоб усі були єдине:  
як Ти, Отче, в Мені,  
і Я в Тобі, так і вони нехай  
будуть в Нас єдине, – щоб  
увірував світ, що Ти послав  
Мене. І славу, яку Ти дав Мені,  
Я дав їм: щоб були єдине,  
як і Ми єдине.  
(Ін. 17: 21 – 22)*

Господь наш Ісус Христос в молитві до Бога Отця промовляв: «Збережи їх в ім'я Твоє, тих, кого Ти дав Мені, щоб вони були єдине, як і Ми» (Ін. 17:11). Тут бачимо, що Він просить єдності для апостолів, щоб не було між ними розділень, але щоб мали між собою любов. Тому Вселенська Церква мала б являти собою єдність великої кількості таких, ні від кого не залежних самостійних, Церков об'єднаних тільки узамі братньої любові [7, с. 6]. З самого свого зародження Церква, прийняла устрій, який заповідав своїм ученикам Господь. Саме святі апос-

толи й склали першу ієрархію, для тих, хто увірував в Христа, вони були учителями і керівниками на шляху спасіння. Святі апостоли були також і священноначальниками в християнській Церкві їх служіння було надзвичайним, оскільки Христос наприкінці сказав: «Істинно, істинно кажу вам: хто вірує в Мене, діла, які творю Я, і він створить, і більше цих створить; тому що Я до Отця Мого іду. І коли чого попросите у Отця в ім'я Моє, те

зроблю, щоб Отець прославився в Сині. І коли чого попросите в ім'я Моє, Я те зроблю. Якщо любите Мене, то дотримуйтеся Моїх заповідей. І Я ублагаю Отця, й іншого Утішителя дасть вам, щоб був з вами повік». (Ін. 14:12-16). Мета статті охоплює викладення еkleзіологічного погляду про єдність Православних Церков. Завдання статті полягає у здійсненні аналізу вчення про єдиність у аспектах христологічної площини.

Апостоли мали дар непогрішного розуміння всього вчення, яким їх було наставлено Спасителем: до розуміння Писання, до пророкування і до розуміння іноземних мов. Тому апостоли виступали ієрархами і засновниками не тільки місцевих Церков, а й усїєї Вселенської Церкви. Все, що вони постановили здійснювати в помісних Церквах – все це є без помилковим, непогрішним і залишається незмінним на віки.

Святі отці влучно ототожнюють Церкву з виноградною лозою, адже сам Христос показав який повинен бути устрій в Церкві: «Я є лоза, а ви гілки; хто перебуває в Мені, і Я в ньому, той приносить багато плоду; бо без Мене не можете робити нічого» (Ін. 15:5), а також «Пам'ятайте слово, яке Я сказав вам: раб не більший за господаря свого. Якщо Мене гнали, то гнати-муть і вас; якщо Мого слова дотримувались, будуть дотримуватись і вашого.» (Ін. 15:20). В Святому Писанні ми бачимо, що Він називає апостола Симона каменем на якому збудує Церкву Свою: «Я кажу тобі: ти Петро\*\*, тобто “камінь”, і на цьому камені Я збудую Церкву Мою, і врата пекла не здолають її. І дам тобі ключі Царства Небесного; і що зв'яжеш на землі, те буде зв'язане на небесах, і що розв'яжеш на землі, те буде розв'язане на небесах.» (Мф. 16:18-19), також після Воскресіння, Господь говорить Петру, щоб він опікувався Його паствою, кажучи: «паси вівці Мої» (Ін.21:18) Таким чином засновує Церкву Свою на одному. [5, с. 321] І хоча після воскресіння своєму Він наділяє однаковою владою всіх апостолів, кажучи: «Кому відпустите гріхи, тим відпустяться, на кому залишите, залишаться» (Ін. 20:23). Проте, щоб показати єдність Церкви, Йому угоднo було з одного розпочати цю єдність. Звичайно, і інші апостоли були такі самі, як Петро і мали рівну з ним гідність і владу, але спочатку вказується він один, для ознаменування єдиної Церкви.

На це єдинство Церкви вказує і Дух Святий в книзі Піснi Пісень, кажучи: «Єдина – вона голубка моя, чиста моя; єдина вона у матері своєї, відзначена у батьківській своєї»» (Пісн. 6:9). Чи можна думати, що той, хто не дотримується цього єдності Церкви, зберігає віру? Чи можна сподіватися від того, хто про-

тивиться і йде наперекір Церкви, що він перебуває в Церкві, коли блаженний апостол Павло, розмірковуючи і показуючи таїнство єдності, говорить: «Одне тіло й один дух, як ви й покликані в одній надії покликання вашого один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, Який над усіма, і через усіх, і в усіх нас» (Еф. 4:4-6) [9, с. 523]. Церква розглядається як нове творіння, створене у Христі, як повнота і досконалість світового буття. Як Єдиний Христос, так єдина і Церква – Тіло Христове; через єдність Церкви об'єднується все людство і все творіння [11, с. 249]. Єдність слід підтримувати і відстоювати нам, особливо єпископам, які головують в Церкві, щоб показати, що і саме єпископство одне і не роздільне. Ніхто не повинен обманювати вірних лжевченням від себе. Ніхто нехай не підриває істини віри віроломною зрадою! Єпископство одне, і кожен з єпископів цілісно в ньому бере участь. Так само і Церква одна, хоча, з приростом родючості, розширюючись, ділиться на безліч складових. Також Церква, осяяна світлом Господнім, по всьому світу поширює промені свої; але світло, що розливається всюди, одне і єдність тіла залишається нероздільною. Всякий, хто відокремлюється від Церкви, приєднується до дружини-перелюбниці і робиться чужим для обітниць Церкви, ті, що залишають Церкву Христову позбавляють себе нагород, визначених Христом: вони для неї чужі, непотребні, вороги її. Для таких вже не може бути Бог Отцем, як для тих, хто не шанує Церкву, як матір'ю. Усі ті, хто знаходиться поза Церквою зміг врятуватися тільки в тому випадку, якщо врятувався хто-небудь з тих, хто знаходилися поза ковчегом Ноя [6, с. 465].

Деякі християни вважають, що необов'язково відвідувати Церкву, як дім Божий, оскільки думають, що важливо молитись один за одного і спасіння можна здобути самотужки, це помилкові твердження адже Господь, повелівши учням своїм зберігати єдність між собою і мир, говорить їм: «Істинно також кажу вам: якщо двоє з вас дійдуть згоди на землі просити про всяку річ, то, чого б вони не попросили, буде їм від Отця Мого Небесного, бо, де двоє чи троє зібрані в ім'я Мое, там Я серед них» (Мф.18:19-29). Таким чином, Господь заповідав мати єдність між собою, вказав на згоду і навчив правильно і рішуче погоджуватися між собою. Як погодиться з будь-ким людина, котра не тільки не може погодитись з тілом самої Церкви, але й з усім братством? Як можуть збиратися в ім'я Христове двоє або троє, про яких відомо, що вони відокремлюються від Христа і від Євангелія Його? Адже не ми відійшли від

них, а вони від нас. А Господь каже про Свою Церкву, точніше до тих, хто знаходяться в Церкві, що якщо вони будуть мати згоду між собою, якщо, згідно з Його настановами і повчанням, зібравшись вдвох або втроях, одностайно помоляться, то, незважаючи на те, що їх тільки двоє або троє, вони можуть отримати саме те, чого просять, по милості Божій. Посеред таких Він і обіцяв бути, подібно до того як Він був з трьома отроками в вавилонській вогнній печі і серед охоплюючого полум'я підбадьорив їх духом роси, бо вони були віддані Богу і одностайні між собою (Дан 3.50), так само, як Він перебував з двома апостолами, ув'язненими в темниці, і як вони були прості і одностайні, відкрив для них в'язничні двері і вивів їх звідти, щоб вони передали народу те слово, яке ревно проповідували.

Призначена поширюватися по всьому світі, Церква мала творити органічну духову єдність, один духовий організм. Передавши владу і церкві нарівні з усіма апостолами: «Як послав Мене Отець, так і Я посилаю вас. Сказавши це, Він дихнув і говорить їм: прийміть Духа Святого. Кому відпустите гріхи, тим відпустяться, на кому залишите, залишаться» (Ін, 20:21-22), Христос залишив за собою главенство в Церкві, назвавши Себе Самого єдиним верховним пастирем: «Я ж Пастир Добрий і знаю Моїх, і знають Мене Мої. Як знає Мене Отець, так і Я знаю Отця; і душу Мою покладаю за овець.» (Ін, 10:14-16). Коли виникло серед апостолів питання, хто з них буде старший, Він осудив саму думку про це сказавши; «Ви знаєте, що князі народів панують над ними, і вельможі володіють ними. Не так буде у вас: але хто хоче між вами бути більшим, нехай буде вам слугою» (Мф. 20:25-27). Як серед апостолів, коли засновано Церкву, нікого не було призначено на голову церкви, так не було цього і між наступниками апостолів.

Апостоли постановили єпископів (грец. *επίσκοπος*) – наглядачів за створеними ними помісними церквами. Ще за земного свого життя, святі апостоли готували собі достойних мужів, які продовжували справу спасіння. Через рукопокладання їм надавалися верховні ієрархічні права. Першими єпископами Христової Церкви були найближчі учні апостолів, наприклад Полікарп Смирнський і Ігнатій Богоносець були учнями апостола і євангелиста Івана Богослова, а єпископ Едеської Церкви Тимофій і Єпископ Критської Церкви Тит були учнями святого апостола Павла. [8, с. 100] Вони мали високі моральні якості, глибоко розуміли істини Христового вчення, та мали чималий досвід у справах управління. Після того, як в Церкві припинило-



ся мандрівне служіння, єпископи взяли цей обов'язок виховувати й навчати на себе. Павло сказав: «Отже, пильнуйте себе і всю отару, в якій Дух Святий настановив вас бути єпископами, пасти Церкву Господа і Бога, яку Він надбав Кров'ю Своєю. Бо я знаю, що після відходу мого прийдуть до вас люті вовки, які не щадитимуть стада та і з вас самих постануть люди, які говоритимуть неправдиво, щоб повести учеників за собою» (Діян. 28: 30).

Від Господа нашого: хто поставляється в пастиря-єпископа в Церкві будь-якої, області, той повинен бути без ганьби, бездоганний, чужий до всякої людської несправедливості, не молодший за п'ятдесят років, коли він звільниться певним чином від юнацьких непристойностей і наклепів зовні, а понад це і хулінь, які висловлюються на багатьох деякими лжебратами, які не знають слова Божого, що знаходиться в Євангелії: «Кажу ж вам, що за всяке пусте слово, яке скажуть люди, вони дадуть відповідь у день судний, бо за словами своїми будеш виправданий і за словами своїми будеш осуджений» (Мф. 12:36-37). Він повинен бути освідчений, а якщо він буде не вченим, то нехай буде, принаймні, вправний у християнському вченні і знанні Святого Письма. Якщо в якій-небудь малій області не виявляється літньої людини, співжителі якого схвалювали його як достойного єпископства, але є там людина молода, настільки мудра, що може бути поставлена на єпископа, як той, що показав у молодості старечі лагідність і добру вдачу, то після випробування, чи всі так відгукуються про нього, нехай буде поставлений він у мирі. І Соломон дванадцятирічний царював в Ізраїлі, й Іосія восьмирічний царював з правдою. Подібно й Іоас семирічний начальствував над народом. Тому єпископом може бути молодий, тільки б був він лагідний, скромний і мовчазний, бо Господь Бог говорить через Ісаю: «На кого погляну? Тільки на лагідного і мовчазного, і на того, хто завжди тремтить від слів Моїх» (Іс. 66:2). Подібно і в Євангелії каже Господь: «Блаженні лагідні, бо вони успадкують землю» (Мф. 5:5). Нехай буде він і милостивим, бо знову сказано: «Блаженні милостиві, бо вони помилені будуть» (Мф. 5:7). Нехай буде він і миротворцем, тому що знову написано: «Блаженні миротворці, бо вони синами Божими назвуться» (Мф. 5:9). Нехай буде він і добросовісний, чистий від усякої злоби, лукавства і несправедливості, тому що знову сказано: «Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать» (Мф. 5:8).

Єпископ повинен бути не тільки бездоганим, але і нелицемірним з благістю напоумлювати тих, які грішать. Якщо

він, будучи недобросовісним, бажає ще комусь догодити, то заради користолюбного прийняття подарунків пощадить того, хто беззаконно згрішив, попустить йому залишатися в Церкві і ослухається Божественного і Господнього голосу, який говорить: «Праведний, шукай праведне» (Втор.16:20). Якщо хто не зважатиме на це, той безрозсудно милувати того, кого потрібно карати, як Саул помилював Агага (І Цар. 15:9), а Ілій – дітей своїх, які не знали Господа (І Цар. 2:12, 22:25). Такий оскверняє і власну гідність і Божу Церкву, яка є в його області: тому неправедний він і перед Богом, і перед Людьми праведними, як винуватець спокуси для багатьох новопросвічених і оголошених, а понад те і юних віком обох статей; його чекає горе і жорно млинове на шию, і безодня, якій він підлягає. Ті люди які бачать начальника свого настільки беззаконно легковажним, самі стануть хитатися і заразившись тією ж хворобою, змушені будуть загинути разом з ним, як загинув народ з Іеровоамом, а спільники Корея з Кореєм. [2, с. 60] Тому єпископ повинен бути чистим у ділах, знаючи своє місце і достоїнство як той, хто має серед людей образ Бога, щоб начальствувати над усіма людьми, над священиками, царями, начальниками, батьками, синами, учителями, над всіма взагалі підлеглими тобі. Саме тому, коли єпископ проповідує він судить в церкві як той, хто має владу судити тих, хто згрішив, бо єпископам сказано:» «Що зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі» (Мф.16:19; 18:18).

Проте в дійсності члени церкви утворюють різні громади вірних, остільки відмінні одна од одної, що на перший погляд складається враження непримиримої більшості. В процесі історичних обставин з'являється кілька церков. Одні церкви різняться між собою віросповіданням, доктринами віровизначеннями та й зрештою самою моделлю вчення, як наприклад православна, католицька, протестантська церкви. Існують різні, юридично-самостійні й незалежні Церкви на ґрунті однієї й тієї ж конфесійної приналежності, – як автокефальні церкви Вселенського православ'я, окремі церкви в протистантизмі. Проте кожна з Церков вірить у саму засаду церковної єдності і навіть у здавалося б окремому стані продовжує жити одним життям, дотримуючись традиції єдності. Розділені формально, вони творять по суті фактично одну християнську Церкву, що повстала та існує на основі вчення Христового – з того, що брати ворогують, не значить, що вони не належать до однієї

родини. Але погляди різних конфесійних церков на церковну єдність дуже різняться між собою. [10]

Католицька єдність – це єдність усіх католиків світу переважно юридичного устрою, що зв'язані зовнішніми формами субординації, з підлеглистю одному видимому главі римської церкви, представникові й намісникові невидимого глави – Христа, наступникові ап. Петра, папі римському. Православна церква, не визнаючи потреби в одній зовнішній загально-церковній владі, бо єдиний глава церкви – Невидимий Голова, Христос, проте приймає і засаду церковної єдності, і на ділі залишається так само єдиною, як була за апостольської доби. Єдність полягає не в зовнішній єдиній організації та не в єдиній адміністративній владі. Як апостоли дістали уповажнення від Христа не кожний по окремості, а усі разом та в рівній мірі, так і надалі повнота церковної влади належить всецілому єпископатові, від якого влада вже переходить до окремих членів. Маючи уповажнення в рівній мірі, всі єпископи творять усесвітню церковну ієрархію, над якою стоїть невидимий глава церкви Христос. Виявляючи рівномірну участь в управлінні всією Церквою на всеправославних соборах.

Єпископат через окремих своїх представників управляє певними частинами канонічно визначеної території своєї помісної Православної Церкви, тобто місцевими національними церквами. В кожній помісній Церкві установлено окремий вищий адміністративний орган, якому підлягають окремі єпископи. Згідно з 34 апостольським правилом (щоб єпископам усякого народу слід знати першого у них, і визнавати його як главу) [9, с. 12], на чолі кожної місцевої церкви стоїть старший її єпископ, який може називатися митрополитом, екзархом, патріархом. Мінімальна кількість єпископів, потрібна для утворення та продовження ієрархічної складової місцевої церкви, – три єпископи, тобто рівно стільки, скільки вимагає канон, точніше перше апостольське правило для поставлення єпископа, коли стає вільною єпископська кафедра. Таким чином, крім зв'язку з усією Церквою Христовою, найближчі між собою церковні громади вступають ще в тісніший зв'язок між собою і творять місцеві Церкви.

Невпинно молячись за з'єднання всіх, Православна Церква завжди намагалась вести діалог із відокремленими від неї конфесіями, була провідною у сучасному пошуку налагодження єдності вірних у Христі, бере участь в екуменічному русі з моменту його появи й робила свій внесок у його формування

та подальший його розвиток. Також Православна Церква, завдяки властивому їй духу людинолюбства й у згоді з Господнім повелінням, «Який хоче, щоб усі люди спаслися і досягли пізнання істини» (1 Тим. 2:4), завжди докладала зусиль заради відновлення єдності християн. [3] Отже, участь православних у русі за відновлення єдності з іншими християнами в Єдиній, Святій, Соборній та Апостольській Церкві зовсім не чужа природі та історії Православної Церкви, а послідовно висловлює апостольську віру та передання в нових історичних умовах.

Сьогодні Вселенський Патріархат Константинополя (Стамбул, Туреччина) продовжує займати перше почесне місце серед православних християнських церков у всьому світі. Його Всесвятість (грец. Παναγιώτης), Вселенський Патріарх Варфоломій, є духовним лідером і світовим представником більш ніж 300 мільйонів православних християн по всьому світу. Розповсюдження Вселенської Церкви ставить на меті скасування історичних відмінностей між Сходом і Заходом. Вселенський Патріарх несе історичну, канонічну і богословську відповідальність за прийняття і координацію дій з участю всіх Православних Церков, незалежно від того, чи знаходяться вони під її юрисдикцією, незалежними або автономними. Ці дії включають створення і проведення сесій для розвитку діалогу між Церквами і доктринами, а також для вирішення і вирішення нагальних проблем.

Сучасне богословське спілкування Православної Церкви, так само як і її участь в екуменічному русі, ґрунтуються на цій свідомості Православ'я та його вселенському дусі й мають на меті пошук єдності всіх християн на основі істини віри та передання давньої Церкви семи Вселенських Соборів. Згідно з онтологічною природою Церкви, її єдність не може бути порушена. Проте Православна Церква визнає історичні найменування інших інославних християнських Церков і конфесій, які не перебувають у сопричасті з нею, і вірить, що її стосунки з ними мають будуватися на якнайшвидшому і якомога детальнішому з'ясуванні ними всієї еклезіологічної тематики, особливо ж їхніх найзагальніших учень про таїнства, благодать, священство й апостольське наступництво. Так, виходячи з богословських і пастирських міркувань, вона доброзичливо й позитивно ставилася до діалогу з іншими християнами на двосторонньому й багатосторонньому рівнях, як і до участі в екуменічному русі новітніх часів загалом, у переконанні, що через діалог вона несе динамічне свідчення про повноту істини у Христі а також про

свої духовні скарби тим, хто перебуває поза нею, з об'єктивною метою підготувати шлях до єдності.

---

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.,

2. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою єп. Епіфанія (Думнка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282, [2] с.,

3. Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. (Крит, 2016) українською. Режим доступу: <http://orthodoxy.org.ua/data/dokumenti-svyatogo-i-velikogo-soboru-pravoslavnoyi-cerkvi.html>

4. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців. [пер. Чокалюк С. М.]. – К.: Преса України, 2008. – 367 с.

5. Данн Д. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. – М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 523 с,

6. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006. – 935 с.,

7. Клос В., прот. Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. К., 2019 –189, [3] с.,

8. Лесюк М., прот. Історія Древньої Церкви. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 773 с.,

9. Лопухин А.П. Библейская история. Толковая Библия: Ветхий Завет и Новый Завет. – М.: ЭКСМО, 2016. – 640 с..

10. Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2-х т. - Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1935-1938. – Т. 2: Нарис історії автокефальних Церков. - 1938. Режим доступу: <http://diasporiana.org.ua/religiya/7109-lototskiyavtokefaliya>

11. Романчук Я., прот. Апостольські послання. Апокаліпсис/ Київська православна богословська академія. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – 413, [3] с.

Протоієрей Олег МАЛАНЯК

## ОБРАЗ БОЖОГО СУДУ У ДНІ НОЯ

*У статті розкрито есхатологічний характер образу Господнього суду всьому людству змальованому у Старозавітній історії потопу за часів життя праведного Ноя. Проведено паралелі між майбутнім кінцем та минулою катастрофою, про яку Господь наш Ісус Христос розповів святим апостолам, коли навчав про прихід Царства Божого на шляху до Єрусалиму.*

**Ключові слова:** Бог, Господь, Писання, Ной, потоп, ковчег, праведний, кінець, день, гріх, безчестя, майбутнє.

Archpriest Oleh MALANIUK

### THE IMAGE OF GOD'S COURT ON THE NOAH'S DAYS

*The article reveals the eschatological nature of the image of the Lord's court to all mankind depicted in the Old Testament history of the flood during the lifetime of righteous Noah. The parallels are drawn between the coming end and the past catastrophe, which our Lord Jesus Christ told to the holy apostles as he taught about the coming of the Kingdom of God on the way to Jerusalem.*

**Keywords:** God, Lord, Scripture, the flood, the ark, the righteous, the end, the day, sin, dishonor, the future..

*не прийшов потоп і не забрав усіх, – так буде і в пришествя Сина Людського» (Мф. 24: 37-39). І ще Біблія говорить: «Ті, котрі так думають, не знають, що небеса були споконвіку, і земля створена була Словом Божим з води і водою; тому і тодішній світ загинув, затоплений водою. А нинішні небеса і земля, які утримуються тим же словом, зберігаються для вогню на день суду і погибелі нечестивих людей» (2 Пет. 3: 5-7).*

Писання наводить чіткі паралелі щоб засвідчити що кожна людина несе відповідальність за своє життя перед Богом, що Суд Божий не перестає творитися в світі і що вироку не уникнути, він обов'язково буде, от тільки для когось це буде пока-

*І як було в дні Ноя, так буде і в дні Сина Людського: їли, пили, одружувалися і виходили заміж, аж до того дня, як увійшов Ной у ковчег, і прийшов потоп, і погубив усіх.  
(Лк. 17: 26 – 27)*

Коли мова йде про Суд Божий і кінець світу зразу наводиться паралель з знищенням світу Вселенським Потопом у дні Ноя. Навіть сама лише думка про кінець усього заставляє насторожитися і замислитися, і читаючи Біблію стає зрозуміло чому це має відбутися, адже перше очищення світу потопом це ніщо інше як образ Божого Суду і кінця світу. «Але, як було у дні Ноя, так буде і в пришествя Сина Людського, бо як у дні перед потопом їли, пили, женились і виходили заміж аж до того дня, як увійшов Ной у ковчег, і не думали, поки

рання, а для когось винагорода. Кожен ходить під пильним Оком Божим, так було й у дні Ноя.

Саме через постать праведного Ноя і Господь явив нам перший образ Божого Суду. У ті часи лише Ной був зразком праведності у світі, і своїм прикладом і життям він свідчив про Слово Боже і про прийдешню катастрофу. *«Мафусал, — говорить Писання, — жив сто вісімдесят сім років і породив Ламеха... Ламех жив сто вісімдесят два і породив сина, і дав йому ім'я Ной, сказавши: він утішить нас у ділах наших й у праці рук наших при оброблянні землі, яку прокляв Господь Бог»* (Бут. 5: 25, 28-29). Величне пророцтво Бога, відображене в імені того, хто народився від Ламеха. Оскільки, за своїм провидінням, він передбачав майбутнє, то, бачачи, що збільшується безчестя людей, ім'я сина провіщує біду, яка має спіткати весь людський рід, щоби люди, врозумившись бодай страхом, утримувалися від гріха та навернулися до чеснот.

*«І дав йому ім'я Ной»*, а ім'я це і означає «заспокоєння». Отже, Ламех називає заспокоєнням ту всесвітню загибель, яка мала звершитися через багато років, подібно як й Іов говорив: *«Смерть для людини — спокій»* (Іов. 3: 23). Та і справді, оскільки безчестя приводить дуже тяжких наслідків, то його припинення і знищення, що мало звершитися за допомогою потопу, називає заспокоєнням. *«І дав, — каже, — йому ім'я Ной»*, а далі, Писання пояснює значення цього імені, говорить: *«Він успокоїть нас у ділах наших»*, тобто відверне від безчестя, *«й у праці рук наших»*, — знову те ж саме, тобто від злих справ. Біблія так говорить про це тому, що через їх руки, через їхню діяльність та злі справи збільшувалися скорботи людей.

Ось протягом п'ятисот років цей праведник свідчив своїм ім'ям про потоп, який мав бути по всьому світу через примноження безчестя, однак і при цьому вони не захотіли відійти від безчестя. Але Господь і після такого пророцтва, і після завершення багатьох років ще не насилає кару, а, бажаючи виявити більше людинолюбство і довготерпіння, додає ще чимало років. Він створив людський рід не для того, щоби його карати, а зовсім навпаки, — щоби дарувати йому можливість насолоджуватися незліченними благами. Тому Він не поспішає і відкладає покарання.

Отже праведний Ной, мав велику чесноту і невимовне Боже людинолюбство та довготерпіння, що перевищує всяке поняття. Цей праведник, отримавши від батька своє ім'я, від самого народження був для всіх тодішніх людей провісником

нещастя, і своїм ім'ям мовби свідчив перед всіма, кажучи: не творить безчестя, а творить чесноти, покиньте ваш ганебний спосіб життя і бійтеся кари, що насувається, — всезагальний потоп осягне весь світ. Дуже сильний гнів Божий, бо надто зросло і безчестя. І так своїм іменем він застерігав не два чи три роки, а п'ятсот.

«Ноя було, п'ятсот років» (Бут. 5: 32). Святе Писання вказало число років праведника, щоби вказати, скільки часу Ной попереджав своїх сучасників, і як вони, обравши шлях безчестя, загинули, а він, йдучи шляхом цілком протилежним побожним і чистим зі своїм сімейством уник покарання. Коли люди пильні та небайдужі, то життя серед злих людей не тільки не шкодить, а ще й робить їх більш старанними і побожними. Тому Господь і влаштовує так, щоби жили разом і злі, і добрі, щоби від цього безчестя злих послаблялося, а побожність добрих виявлялася більш яскравою, і байдужі через спілкування з ревними отримували користь для себе.

Праведний Ной, наскільки відданим був чеснотам, що коли серед такої великої кількості людей, які з великою поривалися до гріха, сам ішов протилежним шляхом, надаючи перевагу чеснотам перед беззаконням і безчестям; ніщо його не зупинило на шляху добра. Він виконував те, що згодом сказав пророк Мойсей: «Не йди за більшістю на зло» (Вих. 23: 2). У ті часи всі схилилися до гріха, злих справ та безчестя, тому дуже складно було його уникати, але навіть ніхто і не думав зважати на чесноти, він ж сам йшов проти більшості, не чинив так, як зазвичай роблять недбайливі.

У Ноя навіть і намірів не було таких, та й і взагалі не думав він займатися цим, бо марне було воно в очах праведника. Він знову наперед сповнив сказане блаженним пророком, що «краще один праведник, ніж тисяча грішників» (Сир. 16: 3). Він знав що визнання його перед більшістю і потурання їм не спасе його від покарання. Добре знав, що кожний відповідає за власне спасіння і ніхто інший не може ані зазнати кари за того, хто згрішив, ані одержати чужу нагороду. Тому праведник, немов маяк посеред моря, не тільки не вгасав, але з кожним днем випромінював усе яскравіше світло, повчаючи всіх своїми справами.

Будучи натхненним Духом Святим, Мойсей вчить: «Коли люди почали примножуватися на землі і народилися в них дочки» (Бут. 6: 1). Не без причини він підкреслює: «... і народилися в них дочки», для того, щоби вказати на велике демографічне розмноження людей у світі. «Тоді, — каже, — сини Божі побачили до-



чок людських, що вони красиві, і брали їх собі за дружин, яку хто обрав» (Бут. 6: 2). Писання має звичай людей називати синами Божими. Оскільки вони вели свій рід від Сифа та його сина, названого Єносом. Тоді, — як сказано в Біблії, — почали закликати ім'я Господа Бога» (Бут. 4: 26), тому його нащадки в Священному Писанні названі синами Божими, бо вони досі наслідували чесноти свої батьків. А синами людськими названі ті, котрі народилися раніше за Сифа, від Каїна вели свій рід. «Коли, — сказано Писання, — люди почали примножуватися на землі і народилися в них дочки, тоді сини Божі (нащадки Сифа та Єноса) побачили дочок людських, що вони красиві».

Цими словами Біблія показує всю їхню неприборканість. Вони чинили цю справу не з бажання продовження роду, а через неприборкану хтивість. «Побачили, дочок людських, що вони красиві» — говорить Писання. Пожадання краси і безмежна похоть затягнуло їх у цю пастку — врода обличчя стала для них причиною блуду й неприборканості, а потім і погібелі. Але Писання не обмежилось й цим, і доде: «І брали їх собі за дружин, яку хто обрав». І це знову вказує на їхню тваринну неприборканість, тобто що вони були переможені вродою і не хотіли приборкувати своє прагнення, але, захопившись виглядом жінок, загрузли у блуді і через це беззаконня зробили себе негідними небесного провидіння. [12]

Проте Господь і після цього беззаконня та їхнього безглузлого прагнення, виявляє Свою милість до них. «І сказав, — говорить Писання, — Господь Бог: не вічно Духу Моему бути зневаженим людьми цими, тому що вони плоть; нехай будуть дні їх сто двадцять років» (Бут. 6: 3). У цих некоротких словах можна побачити безодню людинолюбства. «І сказав, Господь Бог: не вічно Духу Моему бути зневаженим людьми цими, тому що вони плоть». Господь назвав тут Духом силу Свого Провидіння, вже наперед вказуючи на їхню погібель. І тут йдеться саме про це, і додано: «...тому що вони плоть», тобто вони цілком віддалилися плотським справам і не використовували належно здібності душі, а вели таке життя, начебто були тільки одягнені плоттю і не мали душі. Святе Писання завжди має звичай називати плотських людей плоттю, а побожних безплотними, як і Павло говорить: «Ви не за плоттю живете» (Рим. 8, 9). І не тому, що вони не були одіті в плоть, а тому, що, перебуваючи в плоті, були вище плотських помислів. І зневажаючи плотське сказав апостол Павло: «Ви не за плоттю живете», звинувачуючи тих за те, що вони постійно займалися плотськими справами. Тому

Господь і назває плоттю. *«Тому що вони плоть»*, — і не допущу їм надалі осквернятися гріхами.

Виразивши свою погрозу Господь гнів перемінює на людинолюбство, тому не задовольняючись п'ятсотлітнім довготерпінням, завдяки якому люди впродовж життя Ноя врозумлялися його ім'ям, тепер, Господь визначає для них інший термін – сто двадцять років: *«Нехай будуть дні їх сто двадцять років. У той час, — говорить Писання, — були на землі велетні, особливо ж з тих часів, коли сини Божі стали входити до дочок людських, і вони стали народжувати їм: це сильні, спрадавна славні люди»* (Бут. 6: 3-4).

Біблія називає велетнями людей сильних тілом. Від них, говорить, розмножився їхній рід. Про це йдеться й в іншому місці Писання: *«Велетні, — сказано, — йдуть сповнити гнів Мій»* (Іс. 13: 3). Число ж *«сто двадцять років»* дехто помилково вважає за межу життя. Саме цим Писання хоче виразити довготерпіння, Господнє до всіх людей навіть після безлічі їх гріхів. Люди продовжували грішити навіть після гніву, погроз і тривалого довготерпіння Господа Бога яке Він виявив заради того щоб вони навернулися до покаяння. Писання говорить: *«Коли сини Божі стали входити до дочок людських, і вони стали народжувати їм: це сильні, спрадавна славні люди»*. Така закам'янілість душі, що ані тривалість Господнього довготерпіння, ані страх перед покаранням не відхилили їх від злих справ і не бажали вони виправлятися, про що Премудрий говорить: *«З приходом нечесливого приходить і презирство»* (Притч. 18: 3). [12]

*«І побачив Господь Бог, що велике розбещення людей на землі»* (Бут. 6: 5). Господь і до того бачив їхнє злодіяння, просто Священне Писання щоб напоумити говорить, що ці люди навіть після настільки великого Божого довготерпіння продовжували залишалися в тих же гріхах, а то й знову падали у ще більші: *«І побачив, що велике розбещення людей на землі»*. Де є нестриманість, блуд і нечисте скверне життя, там, природно, народжується і пияцтво, і беззаконня, хабарнєство і велика несправедливість, і безліч зла. *«І побачив, — сказано, — Господь Бог, що велике розбещення людей на землі, і що всі їх думки й помисли серця їх були злом повсякденно»* (Бут. 6: 5).

Тут кожне слово в Писанні вказує на безліч гріхів. Сказавши в загальному: *«Велике розбещення людей на землі»*, Писання додало: *«... і всіх їх»*. Не тільки юнак грішить, але й старець чинить подібне; не тільки чоловік, але й жінка; не тільки раб, але й вільний; не тільки багатий, але й бідний. Так само багатозначні і слова *«думки й помисли»*. Вони, чинять це не інколи, час від

часу, а щогодини роздумують в серці своєму, і прагнуть цього і спеціально піклуються про це, — не те, щоби раз чи два просто випадково, захопившись гріхом, а старанно чинять зло і безчестя. Тобто гріх звершується ними з неабияким старанням — не мимохіть, не будь-як і не деякий час, а щодня, впродовж усього їхнього життя. «Всі», — говорить Писання. Не було незрілого віку і непричетного до зла, але всі відразу, від самого початку змагалися в цьому злому подвигу, намагаючись перевершити один одного в беззаконних справах.

Надзвичайна мудрість праведника, коли він серед такої односторонності злих людей зміг уникнути зарази і не зазнати від них будь-якої шкоди, але, ніби маючи іншу природу, зберіг непохитність духу і, кинувшись із власної волі творити добро, ухилився від злочестивого спілкування з ними і врятувався від погибелі, яка спіткала всіх.

— Хіба для того, — каже Бог, — Я створив її, щоби вона, дійшовши до настільки великого безчестя, стала винуватицею своєї погибелі? Я від самого початку сподобив її такої честі і виявив стільки піклування про неї для того, щоби, обравши добродієність, була захищеною від погибелі. Та оскільки вона зловживає Моїм людинолюбством, тому краще припинити її злі дії.

*«І засмутився... І сказав Господь: знищу з лиця землі людей, яких Я створив, від людини до худоби, і плазунів, і птахів небесних знищу, бо Я розкаявся, що створив їх»* (Бут. 6: 7).

Тварини створені для людини. Тому, коли винищується вона, то для кого тоді потрібні вони? Тому і розділяють з людиною покарання. Як на початку за гріх праотця зазнала прокляття земля, так і тепер, коли загрожує загибель людині, співучасниками покарання стають і безсловесні. Як за благочестивого життя людини і тварина бере участь у людському благоденстві, за словами Павла: *«І саме створіння буде визволене від рабства зотління на свободу слави дітей Божих»* (Рим. 8: 21), — так тепер, коли людина через безліч своїх гріхів повинна отримати покарання і зазнати остаточної загибелі, то разом з нею і тварини, і плазуни, і птахи зазнають потопу, який має покрити весь світ. Як у домі, коли головний служитель підпадає під гнів господаря, то зазвичай з ним розділяють його прикрощі і всі співслужителі, так і тут. Коли в домі гинуть люди, то неодмінно і всі, що знаходяться в домі та їм підвладні, зазнають тієї ж долі. [10]

Однак, рід людський зовсім не знищується і ество наше не винищується з коренем. Великим злом є гріх і великим благом є добродієність, і що *«краще один праведник, ніж тисяча грішних»*

ків» (Сир. 16: 3), Писання говорить: *«Ной же придбав благодать перед очима Господа Бога»* (Бут. 6: 8). Якщо, каже, вся безліч людей упала в таке велике безчестя, то цей праведник зберіг іскру побожності, а водночас і всім цим людям упродовж усього цього часу проповідував і закликав відійти від безчестя, і себе тримав чистим від їхньої скверни. І як вони своїми злими справами спонукали на гнів людинолюбного Бога, так цей, полюбивши добротинність, *«придбав благодать перед очима Господа Бога. А Бог не дивиться на особу»* (Бут. 6: 8; Діян. 10: 34). Якщо серед такої безлічі Він знайде бодай одного, який чинить бажане для Нього, то не залишає його без уваги, а огортає Своїм піклуванням і виявляє до нього тим більше піклування, чим більше він сам серед безлічі тих, які тягнуть його до безчестя, ревно йде дорогою чеснот.

Так само буде і наприкінці Світу. Ісус Христос застерігає людей що не всі спасуться: *«І як було в дні Ноя, так буде і в дні Сина Людського: їли, пили, одружувалися і виходили заміж, аж до того дня, як увійшов Ной у ковчег, і прийшов потоп, і погубив усіх. — і ще Він додає: — Кажу вам: у ту ніч будуть двоє на одній постелі: один візьметься, а другий залишиться. Дві будуть молоти разом: одна візьметься, а друга залишиться. 36 Двоє будуть на полі: один візьметься, а другий залишиться.»* (Лк 17:26-27, 34-36)

*«Ось житіє Ноя: Ной був чоловіком праведним і непорочним у роді своєму; Ной ходив перед Богом»* (Бут. 6: 9). *«Ной, — сказано, — був чоловіком»*. Слово «чоловік» використано для похвали праведника. Коли решта, впали в блуд і жили заради тілесного задоволення, перестали навіть бути людьми, Ной, як говорить Писання, серед такої безлічі розбещених зберіг образ людини, бо людиною є саме той, хто вправляється в побожності. Звісно всі ми маємо вигляд людський, — рот, ніс, очі, лице та інші органи але не це відрізняє людину: це всього лише тілесні органи. Людиною є той, хто зберігає образ людини. Аби бути людиною, треба не тільки бути розумним потрібно ще бути побожним, мати страх Божий, старатися уникати гріха, боротися із пристрастями і виконувати Господні заповіді.

Святе Писання легковажних щодо настанов Божих і нечестивих зазвичай навіть не називає людьми: *«Не вічно Духу Моєму бути зневаженим людьми цими, тому що вони плоть»* (Бут. 6: 3).

— Я, — каже Бог, — дав їм разом із плоттю і владу, свобідну душу. А вони, зневажають свою душу і зробилися цілковитою плоттю.

Через їх безчестя Бог називає їх плоттю, а не людьми! Також, Божественне Писання називає їх землею, оскільки вони

цілковито віддалилися земному життю і навіть помисли їхні були плотськими: «Земля розбестилася перед лицем Божим» (Бут. 6: 11), маючи тут на увазі не просту землю, а землю названо тих, хто живе на ній. А є місця в Біблії де ані землею, ані плоттю, ані будь якою іншою природною рисою їх не називають, бо вони втратили будь яку подобу. Ісаїя про це говорить так: «Коли Я приходив, нікого не було, і коли Я кликав, ніхто не відповідав» (Іс. 50: 2), — не тому, що нікого не було, а тому, що присутні були не кращими за відсутніх. А Єремія пише так: «Походіть..., — каже, — пошукайте..., чи немає того, хто дотримується правди, хто шукає істину? Я пощадив би» (Єр. 5: 1).

Коли Господь створював людину, сказав: «Створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою» (Бут. 1: 26), тобто щоб вона була господарем над всім видимим і над своїми пристрастями, — щоби не була підвладною, а сама панувала над ними. Але якщо, відкинувши начальство, для неї краще залишатися підвладною, а не панувати, тоді вона перестає називатися людиною і стає безіменним створіння. Ось тому Святе Писання, щоб звеличити побожність і смеронномудрість праведника, говорить: «Ось житіє Ноя: Ной був чоловіком праведним» (Бут. 6: 9). «Був чоловіком праведним» цим визначенням Писання вказує всі чесноти Ноя. Найменування «праведний» зазвичай дається тим людям, які вправляються у всякій чесноті. Ной досяг найвищих чеснот, що й тоді вимагалось від нашого ества, Писання говорить: «Був чоловіком праведним і непорочним у роді своєму». Все що було сказано, виконав, що належало виконати людині побожній (це й означає «непорочним»), нічого не опустивши, ні в чому не спіткнувшись. Не те, щоб одне виконав, а в іншому згрішив, а був досконалим у всякій чесноті. Це Ной і повинен був виконати. [10]

Будь яка розумна людина оцінить труди праведного Ноя, все що він зробив, адже він показав справжню цінність, багатство, владу і славу, і всяке людське благополуччя. Для кожної людини яка дійсно любить Бога всім серцем, душею і всім розумінням своїм, немає нічого ціннішого і приємнішого як виконувати волю Божу і перебувати в Царстві Його, і немає нічого бажаного як благодать і милість Божа. Й істинний страх Божий є не боязнь перед покаранням, судом чи страшними муками в геєнні огненій, а страх образити люблячого Господа і бути не вартими його благовоління .

Будучи праведником Ной оминав всю цю пошесть і розпусту в яку впадали його сучасники, зберігаючи чесноти, ніс по-

двиг цнотливості, аж до п'ятисотого року життя, Біблія, говорить: *«Ноя було п'ятсот років, — далі сказано: — І породив Ной трьох синів»* (Бут. 5: 32). Такій великій його стриманості можна лише позаздрити, якщо брати до уваги ті часи, це беззаконня, що поширилося серед всього людства через їхню байдужість, варто замислитися про те яку потрібно було мати побожність, честь і волю для того, щоб протягом стількох років стримувати хтиві спокуси, чинити по совісті всупереч більшості. *«Ной, — сказано, — породив трьох синів: Сима, Хама і Яфета. Але земля розбестилася перед лицем Божим, і наповнилася земля зlodіяннями»* (Бут. 6: 10-11). [13,с.672]

Про праведника Святе Писання говорить: *«Ной був чоловіком праведним і непорочним у роді своєму»*; а про всіх інших сказано: *«Але земля розбестилася перед лицем Божим, і наповнилася земля зlodіяннями»*. Вище вже згадувалося що землею названо решта людей. Оскільки всі діла їхні були земними, тому Біблія землею називає крайню міру їхнього безчестя. Коли Адам з Євою згрішили не виконавши заповідь Божу, Господь покаравши їх смертю, сказав: *«Ти земля і в землю повернешся»* (Бут. 3: 19), так і тут, зло розповсюдилося по всій Землю і Писання говорить: *«Земля розбестилася»*. Та й не просто говорить: *«Земля розбестилася»*, але сказано: *«... перед лицем Божим, і наповнилася земля зlodіяннями»*. Словом *«розбестилася»* Святе Писання вказує що це далеко один чи два гріха, ні, Біблія вказує на незліченну кількість їхнього беззаконня. Тому і написано: *«Наповнилася земля зlodіяннями»*.

*«І споглянув Господь Бог на землю, і ось вона розбещена»* (Бут. 6: 12). Зауважте що їх знову названо землею. Коли Біблія не один раз називає їх землею, то вже стає зрозуміло що мова йде не про звичайну землю. *«Тому що всяка плоть спотворила шлях свій на землі»*. І тут також не називає їх людьми, а називає плоттю, підкреслюючи це не про землю, а про людей, одягнених плоттю і відданих земним справам. Біблія, називає плоттю тих, котрі мають плотські захоплення і не замислюються про небесне, апостол Павло про них говорить так: *«Ті, що живуть за плоттю, Богові догодити не можуть»* (Рим. 8: 8). Він вказує на люди які не дбають про душу, про чесноти, про духовні цінності, які не живуть за совістю, а віддалилися плотським утіхам, живуть заради задоволення і жадоби матеріальної. [6,с.48-49]

Далі Господь звертається до Ноя як до свого друга і розповідає йому про покарання яке чекає на цей світ, і каже: *«Кінець усякій плоті прийшов перед лицем Моїм, тому що земля наповни-*

лася від них злодіяннями; і ось Я знищу їх із землі» (Бут. 6: 13). Але що означає: «Кінець усякій плоті прийшов перед лицем Моїм»?

— Усі, — говорить, — однаково чинять беззаконня, і неможливо серед такої безлічі безликої маси знайти хоча б одну, особистість яка б дбала про добродетель. «Кінець, — каже, — усякій плоті прийшов перед лицем Моїм». Вони не думали про наслідки, а повністю віддалилися беззаконням, начебто ніхто не спостерігав за ними і не повинен був отримати від них звіту за гріхи, — не замислювалися навіть про те, що неможливо заховатися від Мене, Який тримає їхнє життя, дарував їм душу й тіло і дав таке багатство благ. Отож, «кінець усякій плоті прийшов перед лицем Моїм».

Вони накоїли стільки зла, що безчестя вже розповсюдилося і покрило всю землю. Тому Я погублю і їх, і землю: «Ось Я знищу їх із землі». Оскільки вони вже згубили самі себе своїми нечесливими ділами, отож Я наводжу цілковиту погибель і знищу їх, і землю, щоби земля очистилася й звільнилася від скверни тієї безлічі гріхів, «ти ж зроби собі ковчег» (Бут. 6: 14).

Що означає «ти ж»? Оскільки ти не був спільником їхнього безчестя, а все життя провів у побожності, то Я велю тобі спорудити ковчег «із дерева гофер (яке не гние) [3]; відділення зроби в ковчезі й обсмоли його смолою всередині й ззовні. І зроби його так: довжина ковчеза триста ліктів; ширина його п'ятдесят ліктів, а висота його тридцять ліктів. І зроби отвір у ковчезі, і в лікоть зведи його вгорі; і двері в ковчезі зроби з боку його; влаштуй в ньому нижнє, друге і третє житло» (Бут. 6: 14-16). [2]. Господь висловлює Свою турботу про праведника, коли заповідає йому збудувати собі ковчег, говорить як повинна ця споруда виглядати і вказує на широту, на висоту ковчеза; сам ковчеза втішає його, дає йому надію на спасіння; до того ж ця споруда повинна також служити і наверненню грішників, — щоб вони замислилися і покались, і не зазнали покарання і гніву Божого. Дійсно, завдяки будівництву ковчеза їм дано було для навернення і покаєння достатньо часу щоби вони виправитися і повернутися до праведних діл. Всі бачили що Ной споруджує ковчег, відповідно кожен повинен був замислитися про причину і мету будівництва і довідатися про гнів Господній покаятися у своїх гріхах і прийняти спасіння, але ніхто не скористався цією можливістю через байдужість і зневіру, ніхто не захотів хоча і могли це зробити. [9]

Ти побудуєш цей ковчег — говорить Господь, — так, як Я велів, а Я, коли скінчиш роботу, влаштую і твою долю. Тут Господь

вже говорить про саме покарання яке чекає вся земля: *«Ось Я наведу на землю потоп водний, щоб винищити всяку плотть, у якій є дух життя під небесами; усе, що є на землі, позбудеться життя»* (Бут. 6: 17). Господь через покарання говорить на тяжкість їхніх гріхів: що розумні, що нерозумні створіння зазнають однакового покарання. Оскільки люди опустилися до тваринного рівня, тому й немає жодної різниці. *«Наведу на землю потоп водний, щоб винищити всяку плотть, у якій є дух життя під небесами»*. І худоба, і птахи, і звірі, і чотириногі, і всі тварини, які тільки є під небом, загинуть. І щоб розуміли, що все буде знищеним, говорить: *«Усе, що є на землі, позбудеться життя»*. Бо всі, що досі жили, зробилися не вартими і не були покірними Моїм заповідям, тому *«з тобою Я укладу завіт Мій»*. (Бут. 6: 18)

— Тому велю тобі ввійти в ковчег разом із сімейством твоїм, тому що *«тебе побачив Я праведним переді Мною в роді цьому»* (Бут. 7: 1).

Тут Господь ставить у приклад Ноя і його родину як еталон праведності і побожності і показує ту міру добрих діл які були угодні Господу: *«Тому що тебе побачив Я праведним переді Мною в роді цьому»*, у цьому розбещеному роді, закам'янілих серцем що впали у беззаконня. *«Тебе побачив Я праведним»*, єдиного у кому Я побачив ревну віру і потяг до добра чистоти; тобі велю із сім'єю своєю увійти в ковчег; *«і всякої худоби чистої»* велю тобі ввести *«по семеро»* (Бут. 7: 2). Раніше Бог велів вести по одній парі усіх тварин без різниці, тепер Він говорить: *«Чистої візьми по семеро, чоловічої статі і жіночої, а з худоби нечистої по двоє, чоловічої статі і жіночої»*. І щоб показати цьому причину, додав: *«Щоб зберегти сім'я для всієї землі»* (Бут. 7: 3).

Давши конкретне настанови про птахів, про чистих і нечистих тварин і про їхню їжу, Господь говорить праведникові: *«Тому що через сім днів Я буду лити дощ на землю сорок днів і сорок ночей; і винищу все, що існує, що Я створив, з лиця землі»*, від людини до худоби (Бут. 7: 4). І знову бачимо як Господь з милості Своєї після великого довготерпіння знову вказує на сім днів, бажаючи напоумити тодішніх людей страхом і привести до каяття. Схожу, але значно протилежну паралель можна помітити в Писані де йдеться про проповідь Іони жителям Ниневії. [8] Сучасники Ноя чули про кару Господню протягом багатьох років не те щоб покаялися, а навпаки ще більше впадали у безчестя. А ниневітяни як тільки почули, що *«ще сорок днів (три дні) і Ниневія буде зруйнована»* (Іона. 3: 4), не противилися і не впадали у відчай, а зовсім навпаки, схаменулися і



рiшуче вiдкинули грiховнi дiяння, виявили таке сильне каяття, що його учасниками зробили навіть безсловесних, аби прихилити до себе милосердя людинолюбного Бога. [5, с.72] Встановивши пiст, цар наказав, щоб навіть вiвці, воли і всі безсловесні не вживали ані їжі, ані води (Іона. 3: 5-7). І всі люди, в тому числі і цар, щ сидить на престолі, вдяглися у веретища, щдб принести Господу щире і глибоке каяття, не знаючи навіть чи омине їх кара Господня. *«Хто знає, — говорили вони, — можливо, ще Бог змилосердиться і відверне від нас розпалений гнів свій, і ми не загинемо»* (Іона. 3: 9).

Господь не один раз провіщає про їхню загибель а вони навіть не зважають на це, таким чином Він показує їхнє закам'яніле серце і те що справедлива їх очікує кара, щоб ніхто потім не нарікав на Бога, бо велике Він показав довготерпіння, і Писання не дарма вказує на дати і числа проповіді праведного Ноя і роки будівництва ковчега, і навіть після всього цього Господь ще дає їм сім днів, щоб остаточно знищити усі нарікання і нерозсудливі наклепи. *«Ной, — сказано, — зробив усе, що Господь Бог повелів йому»* (Бут. 7, 5). Святе Писання сповіщає про відданість і слухняність праведника, показуючи, що він не залишив поза увагою жодного веління, а виконав усе, і в цьому подав доказ своєї побожності.

Хто сягнув до Царства Божого своїм розумом, той із зневагою дивиться на земні благополуччя, начебто їх і не було. Очі віри, коли бачать його невимовні блага, вже не помічають благ видимих — такою є відстань між тими й іншими благами. [10, с. 269]

Далі говориться: *«Ной же був, шестисот років»* (Бут. 7: 6). Боже-ственне Писання раніше вже згадувало, що *«Ною було п'ятсот років»* (Бут. 5: 32). І знову ж сповістивши про такі роки, Біблія продовжує розповідати про сучасників Ноя і їх сильну жагу до гріха, *«тому що помисли серця людського — зло від юності її»* (Бут. 8: 21). Тому і сказав Господь: *«Не вічно Духу Моему бути зневаженим людьми цими, тому що вони плоть»* (Бут. 6: 3), провіщаючи їм велику катастрофу і Свою злість до безчестя. І далі, щоб вони схаменулися і уникнули цієї участі, дає їм вдосталь часу і каже: *«Нехай будуть дні їх сто двадцять років»* (Бут. 6: 3). Тобто терпів п'ятисот років потерплю і тепер обіцяю потерпіти ще сто двадцять років, аби вони не грішили, перестали чинити злодіяння і навернулися до чеснот і праведності, і почали робити добро, беручи приклад з праведного Ноя який не перестав проповідувати і наставляти їх до покаяння.

Крім обіцянки ще сто двадцять років Господь заповідає Ною будувати ковчег, який своїм виглядом нагадував їм про грядущий потоп і щоб ніхто не залишався у невіданні цієї загрози що спіткає, не міг сказати що його не попереджували. Ной, був сам як світильник, що світив у темряві, показуючи шлях всім загубленим, який своїм життям досяг найвищої досконалості, крім власних грандіозних якостей будує не менш грандіозний ковчега, — споруда яка не могла бути не поміченою. [11]

І знову варто звернути увагу на варвари, тобто ниневітян, щоб краще зрозуміти безчестя цих сучасників Ноя, і велику смиренномудрість жителів Ниневії. І Сам Господь наш у той страшний день Суду поставить одних рабів проти інших, після чого виголосить осуд грішникам, викривши їх у тому, що вони, отримавши однакові із праведниками засоби і благодіяння, не потрудилися подібно до тих у добродійності.

Біблія досить часто порівнює і нерівних, щоби віддати більшому осуду безтурботних. Тому сказано у Євангелії: *«Мужі ниневійські постануть на суд з родом цим і осудять його, бо вони покаялися після проповіді Іониної; а ось тут Більший за Іону»* (Мф. 12: 41). Тобто ниневітяни, варвари, які не чули ніякі про роцтва, ні повчань чи особливої настанови, не бачили знамень і чудес, а почули лише від якогось чужинця, який чудом врятувався від аварії корабля, декілька слів і були охоплені страхом Божим і задумалися про свої вчинки, і отримавши короткий, триденний термін, виявили настільки сильне і щире каяття, що відхилили гнів Боже.

— Саме вони, — каже Писання, — й осудять рід цей, який користувався настільки великими благами Господніми, вихований пророчими книгами, який щодня бачив знамення й чудеса.

Отже ми бачимо крайню байдужість і безтурботність сучасників Ноя, і велику смиренномудрість жителів Ниневії, — яким було дано всього лише три дні і вони не впали у відчай але маючи надію на спасіння покаялися, і отримали прощення від милостивого Господа; а ті, не скористалися сто двадцятьма роками які дав їм милосердний Бог для спокути гріхів. Господь, бачив їхнє закам'яніле серце тому знищує їх швидше, адже вони стали безнадійними через своє марнославство яке все більше і більше вело їх до погибелі. Тому і говорить Писання: *«Ной же був шестисот років, коли потоп водний прийшов на землю»* (Бут. 7: 6). Навіть сто років їм не допомогло побачити у собі цей бруд і болото в якому вони опинилися через свою жорстокосердність і не скористалися ковчезом спасіння.

*«Через сім днів (тобто, як обіцяв Господь) води потопу ринули на землю. У шестисотий рік життя Ноя, другого місяця, у сімнадцятий (двадцять сьомий) день місяця» (Бут. 7: 10-11).* В Біблії сказано не лише рік, але й місяць, і навіть день, коли відбувся потоп. Вказуючи наступним поколінням на всю серйозність та реальність, історичність цієї події: *«У цей день відкрилися всі джерела великої безодні і вікна небесні відкрилися; і лився на землю дощ сорок днів і сорок ночей» (Бут. 7: 11-12).*

*«І зачинив Господь Бог за ним ковчег ззовні»,* — цим Біблія показує що Господь попиклувався про Ноя і його. *«Зачинив»,* і до того ж *«ззовні»,* — аби праведник не бачив весь цей жах, не переживав і не відчував смутку зі всім що гинуло. Люди повинні слухати і довіряти Богу. Адже Він, є Творець усього, без Його волі не було б нічого, Він з небуття творить буття. Ной показав велику смиренність і побожність поклавши всю свою надію і сподівання на Бога, він не впадав у відчай, витримав всі труднощі ніс подвиг проповіді й побудував ковчег. Тому-то й блаженний Павло згадав про нього і ради похвали йому виголошує так: *«Вірю Ной, діставши одкровення про те, що було ще невидиме, побожно приготував ковчег для врятування свого дому; нею осудив він увесь світ і зробився спадкоємцем праведності через віру» (Євр. 11: 7).* Бачиш, як віра в Бога, наче надійний якір, підтримала його в тому, що він і ковчег побудував, і міг прожити в ньому? Вона послужила для нього і засобом до спасіння: *«Нею, осудив він увесь світ і зробився спадкоємцем праведності через віру».* Тут ми і бачимо як Господь судить світ порівнюючи беззаконня людей з праведним Ноем. І найбільшим осудом в очах Божих є їхня невіра, адже ковчег відкритим для них не зважаючи на їхні пороки, а тверда віра Ноя і не просто спасла його і сім'ю його, але осудила всіх інших.

*«І тривав, — каже Писання, — на землі потоп сорок днів і сорок ночей, і примножилася вода, і підняла ковчег, і він піднявся над землею; вода ж підсилувалася і дуже примножувалася на землі, і ковчег плавав по поверхні вод. І піднялася вода на землі надзвичайно, так що покрилися всі високі гори, які є під усім небом; на п'ятнадцять ліктів піднялася над ними вода і покрила всі високі гори» (Бут. 7: 17-20).*

Писання свідчить що не тільки потонули всі люди, і худоба, і чотириногі, і плазуни, але й птахи небесні, і всі звірі що жили в горах. Тому сказано: *«На п'ятнадцять ліктів піднялася над ними вода і покрила всі високі гори»,* щоб переконатися, що все що заповідав Бог здійснилося. Він говорить: *«Тому що через сім днів Я буду лити дощ на землю сорок днів і сорок ночей; і винищу все, що існує, що Я*

створив, з лиця землі», від людини до худоби, від плазунів до птахів небесних (Бут. 7: 4). Отож, Святе Писання вказує що світ був створений для людини, тому все розділило участь разом із людиною.

Крім цього Біблія чітко вказує що води піднялися на п'ятнадцять ліктів вище вершин гірських, і це вказано не даремно, далі ще говорить Біблія: *«І позбулася життя всяка плоть, що рухається по землі, і птахи, і звірі, і всі плазуни, що плазують по землі, і всі люди; усе, що мало дихання духа життя в ніздрях своїх на суші, вмерло»* (Бут. 7: 21-22). Таким чином Святе Писання хоче донести до нас всю серйозність цієї події вказуючи що ніхто з живих не спасся крім тих хто був у ковчезі з Ноем, — бо вони, за Божим велінням, заздалегідь залишивши сушу, увійшли в ковчег. *«І знищилися всі істоти, що були на поверхні всієї землі; від людини до худоби, і плазунів, і птахів небесних, усі були знищені на землі»* (Бут. 7: 23). Біблія не раз, і не два, нам вказує, що звершилася цілковита погибель, і звершився Суд Божий над всім світом. *«Залишився тільки Ной і те, що було з ним у ковчезі. Вода ж прибувала на землі сто п'ятдесят днів»* (Бут. 7: 23-24).

Отже Суд Божий, що творився у дні Ноя, що прийдешній Суд, неможливо уникнути, проте Господь говорить нам що потрібно робити аби не загинути. Ной як чотири тисячі років назад, був еталоном праведності, через котрого Господь творив Свій Суд, поставивши його у приклад всім людям, так і тепер він лишився прикладом для наслідування усіх людей. Про це застерігає нас Ісус Христос, порівнюючи дні Ноя і дні Сина Людського, каже: *«І як було в дні Ноя, так буде і в дні Сина Людського: їли, пили, одружувалися і виходили заміж, аж до того дня, як увійшов Ной у ковчег, і прийшов потоп, і погубив усіх»* (Лк. 17: 26-27). Як і тоді Ной попереджав про кінець Світу, так зараз Біблія застерігає нас, закликаючи до Ковчегу спасіння — Церкви Христової, щоб уникнути жахливої участі. Все що від нас вимагається це мати віру, і довіряти Слово Божому яке благовістить нам через Євангеліє, через Писання, через приклади Ноя й інших праведників, апостолів і святих Церкви Христової. Віра спасла Ноя, хоч він був і праведним чоловіком, але Господь дав шанс усім спастися і Ковчег був для всіх відкритий, але віруючі увійшли в Нього, так само і Церква відкрита для всіх, і лише віруючі можуть увійти в Неї. Як і Ной довіряв Богу, тому, що мав страх Божий, тому і жив праведно, надію поклавши на Господа, так і ми повинні навчитися довіряти Господу, мати страх Божий, виконувати Заповіді Його, щоб бути праведними в очах Божих.

---

1. Біблія: Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. Київ: видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.,
2. Герасименко Н.О. Ликоть // Енциклопедія історії України : у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. — К.: Наукова думка, 2009. — Т. 6 : Ла — Мі. — С. 215.
3. Гофер // Библиейская энциклопедия архимандрита Никифора. — М., 1891—1892
4. Епископ Вениамин (Пушкаръ). Священная Библиейская История Ветхого Завета [Електронний ресурс] / Епископ Вениамин (Пушкаръ) // Владивосток, Издательство Дальневосточного гос. университета. — 2000. — Режим доступу до ресурсу: [https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2355#part\\_40677](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2355#part_40677).
5. Иллюстрированная полная популярная библиейская энциклопедия: В 4 выпусках. / Труд и издание архимандрита Никифора. Вып. 3. — Москва, 1891—1892. — 72 с.
6. Логухин А.П. Библиейская история. Толковая Библия: Ветхий Завет и Новый Завет. — М.: ЭКСМО, 2016. — 38-53 с.
7. Марусяк М. Біблійна історія Старого Завіту / М. Марусяк. — Чернівці: Рута, 2001. — 55 с.
8. НИНЕВИЯ [Електронний ресурс] // Библия и Наука. — 2008. — Режим доступу до ресурсу: <http://www.unseal.narod.ru/neevia.html>.
9. Ноев ковчег [Електронний ресурс] // КЕЭ, том: 5.. — 1990. — Режим доступу до ресурсу: <https://eleven.co.il/bible/pentateuch/13004/>.
10. Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого. — К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. — Том 4. Книга 1. — 221-287 с.
11. Епископ Вениамин (Пушкаръ). Священная Библиейская История Ветхого Завета [Електронний ресурс] / Епископ Вениамин (Пушкаръ) // Владивосток, Издательство Дальневосточного гос. университета. — 2000. — Режим доступу до ресурсу: [https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2355#part\\_40677](https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2355#part_40677).
12. Прот. Николай Соколов. Ветхий Завет. Курс лекций // Лекция 7 – 1995. Режим доступу.: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/432102/>
13. Сим, Хам, Иафет, Шем, Хам, Йефет / Щедровицкий Д. В. // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М. : Советская энциклопедия, 1990. — 672 с.

## ЗНАЧЕННЯ ДОКУМЕНТІВ ВСЕПРАВОСЛАВНОГО СОБОРУ 2016 РОКУ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВ'Я

*У статті проаналізовано значення документів Всеправославного собору 2016 року для еклезиології, для богословського розуміння православної традиції, для розвитку соціального вчення. Доведено, що теологія Критського собору утверджує конфесійну ідентичність православ'я через надання авторитету ряду соборів, які відбулися з IX по XIX століття, через богослов'я єдності та соборовості, через теологію гідності людської особи, через засудження релігійного фундаменталізму.*

**Ключові слова:** Всеправославний собор, еклезиологія, гідність особистості, соціальне вчення Церкви.

—  
Yuri CHERNOMORETS

### THE VALUE OF THE DOCUMENTS OF THE 2016 PAN-ORTHODOX COUNCIL FOR ORTHODOX THEOLOGY

*The article analyzes the significance of the documents of the Pan-Orthodox Council of 2016 for ecclesiology, for the theological understanding of the Orthodox tradition, for the development of social teaching. It is proved that the theology of the Council of Crete affirms the confessional identity of Orthodoxy through the granting of authority to a number of cathedrals that took place from the IX to XIX centuries, through the theology of unity and catholicity, through the theology of the dignity of the human person, through the condemnation of religious fundamentalism.*

**Keywords:** Pan-Orthodox Council, ecclesiology, dignity of the individual, social teaching of the Church.

**Постановка проблеми.** Всеправославний собор, який відбувся на Криті в 2016 році, готувався кілька десятиліть. За цей час число документів, які готувалися до прийняття на соборі зменшилося у 6 разів. Але навіть ті тексти, які пройшли узгодження із всіма помісними православними церквами та були прийняті на Критському соборі, все ще недостатньо осмислені вже у якості загальноцерковного навчання з актуальних питань сьогодення.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Ще перед собором і відразу після собору богослови та публіцисти з України надали свої рефлексії щодо рішень собору, підкреслюючи кілька моментів. По-перше, о.К.Говорун відмічав важливість утвердження ідей «відкритого православ'я», нехай і у обмеженій формі. По-друге, о.П.Гаврилюк підкреслював актуальність засудження у документах собору релігійного фундаменталізму, з огляду на необхідність вказати РПЦ на її помилки в інтерпретації православ'я. По-третє, о.Г.Коваленко цілком вірно відмічав корис-

ність ряду ідей з документів Всеpravославного собору для оновлення справжньої ідентичності православ'я в Україні. І ще до проведення собору, А.Аржаковський, який працював в Україні, підкреслював значення Собору як поворотного моменту для історії православ'я. Разом із тим завдання цілісної рефлексії над богословськими ідеями Всеpravославного собору залишається нагальним.

**Мета статті** полягає у тому, щоб здійснити критичний аналіз богословських ідей, пропонуєваних у документах Всеpravославного собору.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Першим найбільшим досягненням Критського собору стали численні уточнення в еклезіології, які важливі у богословських дискусіях сьогодення. Вселенська патріархія останніми роками всіляко підкреслює, що Православна Церква – єдина спільнота, а не конфедерація помісних церков. Це вчення про єдність Церкви покликане підкреслити значення загальноцерковних соборів – апостольського Єрусалимського, Вселенських, а тепер – і Всеpravославних. Єдність церкви та постійність розвитку церкви через собори – центральна тема для еклезіології документів Критського собору. Для патріарха Варфоломія і його оточення важливо, що всеpravославна єдність передбачає першість Константинопольського престолу. Це дає певні переваги у суперництві відкритого православ'я Вселенського патріарха Варфоломія та більшості помісних церков із ідеологією релігійного фундаменталізму патріарха Кирила.

Формальним наслідком наголосу на значенні соборів у історії православ'я стало прийняття рішення щодо того, які саме собори можуть мають всеpravославний авторитет після Сьомого Вселенського собору. І це має дуже важливе значення для розуміння православним богослов'ям того, чим є церковне передання, яке, як відомо, перш за все знаходить свій вираз у вченні соборів. В «Окружному посланні говориться буквально наступне: «У своїй єдності та соборності Православна Церква є Церквою Соборів ще з Апостольського Собору в Єрусалимі (Діян. 15:5–29). Церква сама в собі є Собором, що заснований Христом і керований Святим Духом, за апостольським словом: «Подобалось бо Духу Святому й нам» (Діян. 15:28). Через Вселенські та помісні Собори Церква проголошувала й проголошує таїну Святої Трійці, відкриту у Воплоченні Сина та Слова Божого. Ця праця безперервно продовжується в історії

подальшими Соборами, що мають вселенський авторитет, як-от: Великий собор (879–880 рр.), скликаний Константинопольським патріархом Фотієм; Собори, скликані в часи Григорія Палами (1341, 1351, 1368 рр.), на яких було підтверджено істину віри, особливо стосовно причетності людини до нестворених божественних енергій та походження Святого Духа; крім того, святі та великі Собори, що збиралися в Константинополі: собор 1484 р., що спростував уніатський Флорентійський собор (1438–1439 рр.); Собори 1638, 1642, 1672 та 1691 рр., що відкинули протестантські твердження, а також собор 1872 р., який засудив етнофілетизм як еклезіологічну ересь» [1, с. 74]. Вселенський авторитет приписується Великому собору при патріархові Фотієві, який вперше засудив «філіокве». Визнання авторитету цього собору в грецьких церквах є традиційним, його навіть іноді називають восьмим вселенським собором. Відтепер екуменічний діалог між православними і католиками може продуктивного завершитися лише у разі повернення католиків до початкового тексту Символу віри. Привертає увагу всеправославне визнання паламітських соборів. Відтепер вчення про божественні енергії свт. Григорія Палами та його учнів є нормативним для православного богослов'я. І це при тому, що в останні десятиліття значна кількість богословів дуже обережно ставилися до такого вчення, більше звертаючи уваги на доктрини про Трійцю і Христа. Слід сказати, що вчення про божественні енергії є логічним продовженням догматів віровчення Шостого вселенського собору, і тому немає нічого дивного у тому, що Всеправославний собор підтвердив ці постанови паламітських соборів XIV століття. Відтепер потрібним є їх загальноцерковне тлумачення, що задовольняло б не лише прихильників ісихазму, а й було зрозумілим та прийнятним для християн в цілому. Також важливо, що це рішення може також утруднити пошук згоди між католиками і православними. Адже прийняття вчення про енергії, хоча воно і міститься у постановах ще Шостого вселенського собору, для католиків є незвичним. Завдяки теології Августина і Томи Аквіната католицькі богослови звикли мислити Бога як позбавленого енергій. Прийняті рішення зроблять необхідним повернутися до «діалогу істини» не лише у питанні про примат, а й також у питанні розуміння Трійці та її енергій. Також постановки соборів 1638, 1642, 1672 та 1691 років не лише відкинули протестантські твердження, а й містять відмежування від доктрин посттріденського католицизму. Також православно-католицький богословський діалог має врахува-



ти, що повністю підтверджено відкидання рішень Флорентійського собору. І тому спроби українських греко-католиків говорити про особливий флорентійський екуменізм є не лише перенесенням бажаного сьогодні бачення на минуле, а й безпідставним нехтуванням православною позицією. Таким чином, за допомогою надання всеправославного авторитету ряду соборів конституційовано конфесійну визначеність православ'я. Разом із тим, останнім згадано собор 1872 року, який засудив етнофілетизм. Практично весь час існування цього засудження РПЦ вважала його несправедливим. Лише становлення українського православ'я як самостійної організаційно реальності привело до часткової підтримки РПЦ засудження етнофілетизму. Але при цьому РПЦ ніколи не визнавала, що окрім етнічного націоналізму в церковну реальність може просочуватися і націоналізм імперський, «цивілізаційний». Патріарх Варфоломій за допомогою численних аргументів відкидає як єретичні усі види церковного націоналізму, в тому числі доктрину «русского міра» у всіх її варіантах. Найбільш небезпечним для православ'я є поєднання імперського варіанту етнофілетизму, який вчить про особливу незачеплену злом цивілізацію та релігійного фундаменталізму, який приписує спасительну для людства дію не Богові і не церкві в цілому, а традиціям окремої помісної церкви. Критикуючи «ідеологію ліберального глобалізму» [1, с. 39], отці Критського Собору не мислять Захід як особливу територію зла. Все людство однаково страждає від гріха, однаково знаходиться у кризі. Більше того, патріарх Варфоломій постійно підкреслює, що якщо під Заходом розуміти ту християнську цивілізацію, яка виникла на основі античності та біблійного світогляду, то православ'я є частиною Заходу. Більше того, православ'я є душею Заходу, до якої він має постійно повертатися. Процес цього повернення бачимо на прикладі католицизму після Другого Ватиканського собору, оскільки усі ефективні реформи – це ті, що були здійсненні у напрямку до справжнього православ'я як прихованої сутності церкви першого тисячоліття. Адже саме для православ'я були характерними і кафолічність, і соборовість, і самоусвідомлення церкви як єдності різноманіття.

Уточнення в еклезіології також стосуються статусу православної діаспори. Де-факто у документах собору визнається необхідність розглядати юрисдикцію Константинопольського патріархату над діаспорою як ідеал, а належність діаспорних церков до різних помісних церков як ікономію. Дозвіл існу-

вання діаспорних церков за умови їх формального конфедеративного об'єднання у регіональні асамблеї на чолі з представниками Константинопольського патріархату є розумним компромісом. Тим більше, що глобалізаційні процеси можуть радикально змінювати соціальну реальність надалі аж до такого стану, що підтримка якогось ідеального порядку в діаспорі стане утопією. Разом з тим, підкреслення кафолічності православної церкви покликане стати регулятивним ідеалом для унормування життя в діаспорі заради спільного свідчення перед усім світом.

Не менш важливим є факт неприйняття собором документу про автокефалію, підготовленого, але не прийнятого на соборі через те, що в 2015 році він був відкладений через незгодженість формальної процедури підписання майбутніх томосів. Документ виходив з того, що автокефалію надає Вселенський патріарх, але за умови згоди усіх інших визнаних помісних церков. У разі прийняття такого документу визнання українського православ'я в автокефальному статусі було б заблоковане Московією та її союзниками через фактичне право вето. Зняття документу відкрило шлях до безперешкодного застосування права Вселенського патріархату на розгляд апеляцій і прохань з України.

Також важливим є документ про автономію, оскільки в українських умовах існує багато тлумачень статусу тих єпархій РПЦ, які існують в межах України. Відомо, що Московський патріархат вважає УПЦ автономною церквою з розширеними правами. Константинопольський патріархат завжди вважав, що в Україні існує лише сукупність єпархій РПЦ. Між тим, навіть якщо прийняти тезу про те, що УПЦ МП є автономною церквою, прийняття документу про автономії Всеpravославним собором дозволяє побачити всю обмеженість її самостійності. Адже автономні церкви не можуть бути більш самостійними, ніж це передбачають документи Всеpravославного собору. Саме у цьому й був задум Московського патріархату: через документ про автокефалію унеможливити визнану автокефалію українського православ'я, а внаслідок рецесії документу про автономію мати обмеження прав УПЦ. Але цей план не був реалізований саме завдяки відмові від розгляду документу про автокефалію.

Отже, в цілому еклезіологія Критського собору підкреслює єдність церкви і роль Вселенського патріархату і соборів у забезпеченні цієї єдності.

Другим великим досягненням Критського собору слід вважати прийняття загальних принципів соціального вчення православної церкви. До 2016 року соціальна доктрина формувалася у межах вчительства помісних церков. Між тим, очевидною була необхідність загальноцерковного свідчення про православну оцінку основних проблем сьогодення і надання певного вектору для розвитку соціального вчення, спільного для всіх помісних православних церков. Рамкові принципи відносин церкви та світу пропонуються у документі «Місія Православної Церкви в сучасному світі» [1, с. 27 – 43]. Цей документ підкреслює, що вже самим своїм існуванням Церква проповідує певні цінності, частково являючи світові есхатологічне Царство Боже [1, с. 28]. Спрямованість у напрямку до «нового творіння» включає в себе турботу щодо світу, призначеного до навернення і преображення [1, с. 28 – 29]. Отже, першою основою для соціального вчення має бути бачення активності Церкви як частини місійної діяльності та частини сотеріологічної дії Бога. Разом із тим, преображення світу не є самоціллю, а воно має на меті блаженство Богообразної людини [1, с. 29]. Цінність людини є більшою за цінність цілого світу [1, с. 30]. Різноманітні соціальні катаклізми сьогодення небезпечні насамперед тим, що зумовлюють деградацію поняття про гідність людини як вільної та відповідальної особистості [1, с. 31]. Свобода особистості необхідна людині для того, щоб вона була співробітником Божим у реалізації служіння, спрямованого до обожнення світу та кожної особисті [1, с. 29 – 30]. Свобода, яка здійснюється без відповідальності та любові, самознищується [1, с. 32]. Головним принципом соціальної доктрини має бути повага до гідності кожного, оскільки кожний є дитиною Небесного Отця, і усі разом як індивідуально, так і через свої народи, складають єдину людську родину [1, с. 34]. Справжнє визнання гідності кожного можливе внаслідок любові як підстави для усіх соціальних стосунків [Там само]. Лише любов може стати основою для правового і соціального порядку, для досягнення миру в національному та глобальному вимірах [1, с. 32-34]. Таким чином, етичне ставлення до іншого можливе лише внаслідок релігійного відношення до іншого, бачення його актуального чи можливого зв'язку з Богом. Відповідно, соціальна доктрина має рішуче засуджувати війну, особливо ту, що використовує «фанатизм на релігійних засадах» [1, с. 35], ґрунтується на націоналістичних мотивах, пов'язана з етнічними чистками, захопленням територій [Там само]. Разом

із тим, визнається право на розумну оборону для жертв агресії. «Церква Христова, від самого початку сприймаючи війну як наслідок зла та гріха у світі, заохочує будь-які ініціативи й зусилля, спрямовані на її запобігання й усунення за допомогою діалогу та інших прийнятних засобів. Якщо ж війна стає неминучою, Церква продовжує молитися і по-пастирськи піклуватися про своїх чад, які беруть участь у бойових діях заради захисту свого життя та свободи, докладаючи всіх зусиль заради якнайшвидшого відновлення миру та свободи» [Там само]. Таким чином, життя і свобода особистостей та народів, які зазнають агресії є цінностями та реальностями, які благословляється захищати в умовах агресивних війн, викликаних різноманітними причинами, в тому числі ідеологічними, націоналістичними, а також типами явищами релігійного фанатизму, які подібні до ідей «русміра». Але при цьому Церква покликана до того, щоб бути ініціатором або співтворцем всіх дій, спрямованих на досягнення справедливого миру та свободи.

Вимога абсолютної поваги до гідності кожної особистості має кілька наслідків. По-перше, це підтримка захисту прав особистості у її дійсній ідентичності на всіх етапах її життя [1, с. 36-37, 42]. По-друге, це протест проти всіх форм дискримінації [1, с. 36]. По-третє, необхідність соціальної діяльності з підтримки усіх цього потребуючих [1, с. 37]. Ці три імперативи не є виправданням поступового реформізму та не є ідеологією «малих справ». На основі цих імперативів Критський собор вчить про необхідність критичного переосмислення всього світового порядку. Зокрема, стан сучасної економіки оцінюється як такий, що пов'язаний із «спотворенням практики підприємництва» [1, с. 38]. Не лише Біблія, а й наслідки сучасних економічних криз свідчать, що економіка повинна будуватися на моральних засадах [Там само]. Очевидними проблемами, які вимагають негайного рішення названо голод, війни, нав'язування ідеології споживацтва і секуляризму [1, с. 38-39]. Голод відверто «зачіпає велич і святість людської особистості, чим кидає виклик Самому Богові» [1, с. 38]. Конфлікти між народами і державами, ідеологія ліберального глобалізму та агресивного секуляризму, що сьогодні тісно пов'язані з стимулюванням безмежного споживання ведуть до образи гідності особистості більш приховано. Але важливо протестувати не лише проти голоду, якого вочевидь можна було б уникнути через загальнолюдську солідарність. Церква повинна докласти зусиль задля формування культури солідарності, усвідомлюючи, що ініціатива християн

в утвердженні солідарності на національному і глобальному рівнях є найкращим місійним свідченням для світу. Церква також пропонує аскетичний етос як основу для подолання численних спокус сваволі членів суспільства споживацтва [1, с. 42]. При цьому аскетичний етос, заснований на жертвовному ставленні до іншого, можливий лише завдяки прикладу Христа і підтримці благодаті [1, с. 43].

В «Окружному посланні» Критський собор наголошує, що Церква збирає, преображає і живить світ [1, с. 73]. Для виконання цього всього вона повинна сама бути єдністю, повинна являти преображене життя і бути сповненою надприродним божественним життям. Для церкви цінністю є соборність як єдність різноманіття, як єдність, яка досягається за рахунок відносин з Богом. Церква як єдність немає нічого спільного із знеособлюючою уніфікацією відритого чи прихованого колективізму. Слід відмітити, що колективізм прямо нав'язувався соціалізмом, і непрямо нав'язується сучасним ліберальним глобалізмом. Між тим, церква стоїть на сторожі гідності особистості, пропонуючи такі трансформації соціальної дійсності, які б забезпечили гармонійний розвиток кожної особистості. У межах помісної церкви теж має досягатися єдність різноманіття. Православна Церква України, яка стоїть на сторожі гідності людини та нації. Тим самим універсальність Православної Церкви реалізується у межах країни, з урахуванням конкретного історичного контексту. Якщо певні елементи православної культури на сьогодні слабо представлені в ПЦУ, причиною цього є втрата представниками відповідних субкультур універсальної православної ідентичності на догоду цивілізаційному етнофілетизму. Повернення до універсальної православної ідентичності має бути таким само нагальним завданням для православних в Україні як і подальший розвиток національних форм релігійної культури. Те, що під дією Святого Духу, у Церкві реалізується як соборовість, у межах світської соціальності є діалогом. Документи Критського собору закликають до активної участі православних християн різноманітних формах соціального діалогу. Особливо виділяється міжрелігійний діалог, спрямований на досягнення миру і міжконфесійний богословський діалог, спрямований на відновлення єдності церкви. Щодо останнього діалогу, то підкреслюється провідна роль у його реалізації Вселенського патріархату.

Слід наголосити, що разом із постійним підкресленням ролі Вселенського патріархату в реалізації соборності та різних фор-

матів діалогу, в документах Критського собору мова йде і про відновлення у новому форматі форм соборності, які існували у першому тисячолітті історії християнства. «Під час роботи Святий і Великий Собор наголосив на важливості Зібрань (Синаксисів) Предстоятелів, що вже мали місце, і запропонував зробити Святий і Великий Собор постійною установою, що скликатиметься кожні сім або десять років» [1, с. 11]. Постійна робота Всеpravославного собору та Синаксису Предстоятелів дозволила б посилити координацію зусиль у спільній для всіх помісних церков діяльності, до якої слід віднести: загальноцерковне свідчення світові про православ'я; спільне соціальне служіння, особливо у області сприяння миру; вирішення наявних у православному середовищі конфліктів; досягнення результатів в екуменічному діалозі там, де ці результати дійсно можливі. Але найбільш вагомою причиною для того, щоб Всеpravославний собор існував як постійна інституція, що збирається раз на 7 чи 10 років, є те, що соборовість є суттєвим елементом ідентичності для православ'я, так само як для католицизму конфесійна ідентичність визначається папською монархією. Відхід від абсолютизації монархізму як раз і робить можливим екуменічний діалог. Але за цих умов треба не лише заявляти про соборовість як найголовніший атрибут церковності, а й виявляти цю соборовість постійно.

Безумовно, що сьогоднішній розрив спілкування РПЦ із Константинопольським патріархатом і запекла боротьба проти визнання ПЦУ іншими помісними церквами наглядно являють хто у православ'ї є противниками соборовості. РПЦ виступає за проведення соборів або синаксисів предстоятелів лише тоді, коли має надію на право вето під приводом необхідності повного консенсусу, що суперечить історичному досвіду реалізації соборності у попередні століття. Також РПЦ наголошує на соборності виключно для того, щоб розмити роль Вселенського патріарха як першого серед рівних. Показово, що всередині самої РПЦ систематично розмивається роль соборовості. Першою справою новообраного патріарха Кирила стала ліквідація на офіційному сайті РПЦ розділу «Священний Синод». Синод, Собори, Міжсоборна присутність, Вища церковна рада – все це існує заради обслуговування та схвалення політики патріарха. Документи Критського собору показують, що можлива і необхідна зовсім інша православна церковність, і від численних внутрішніх проблем РПЦ має вилікуватися, повернувшись до нормативної ідентичності, сенс

і форми якої нерозривно пов'язані саме із соборовістю. ПЦУ як помісна церква, яка здобула визнання, у своєму статуті має принципи соборовості максимально реалізованими, і немає сумніву у можливості їх практичного втілення.

**Висновки.** Пропоновані у документах Всеправославного собору еклезіологія, основні засади соціального вчення, вчення про необхідність більшої єдності у церковній та світській сферах покликані надати нового імпульсу православному місійному свідченню в умовах численних криз сьогодення. Пропоновані Критським собором богословські ідеї мають велике значення у полеміці між світовим і українським православ'ям з одного боку та російським православ'ям з іншого боку. Богослов'я документів Всеправославного собору слугує зміцненню конфесійної ідентичності православ'я, що привносить ясність у розуміння позиції Православної Церкви в екуменічному діалозі.

---

1. Святий і Великий Всеправославний Собор. Документи. Крит, 2016. – К.: Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2016. – 112 с.

2. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / Антуан Аржаковський. – Л.: Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.

3. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 2 / Антуан Аржаковський. – Л.: Вид-во УКУ, 2014. – 560 с.

4. Аржаковський А., Денисенко М. Чи можливе реформування православ'я? / Антуан Аржаковський, диякон Микола Денисенко. – К.: Відкритий Православний університет Святої Софії Премудрості Божої, Дух і Літера, 2017. – 88 с.

5. Говорун і Гаврилюк про Всеправославний собор [Електрон. ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html)

6. Говорун К. Українська публічна теологія / Архімандрит Кирило (Говорун). – К.: Дух і літера, 2017. – 144 с.

---

1. Holy and Great All-Orthodox Council. Documents Crete, 2016. – K.: Vidkrytyy Pravoslavnyy universytet Svyatoyi Sofiyi Premudrosti Bozhoyi, Dukh i Litera, 2016. – 112 s.

2. Arzhakovs'kyu A. Expecting the All-Orthodox Cathedral. Spiritual and ecumenical path. Book 1 / Antuan Arzhakovs'kyu. – L.: Vyd-vo UKU, 2013. – 452 s.

3. Arzhakovs'kyu A. Expecting the All-Orthodox Cathedral. Spiritual and ecumenical path. Book 2 / Antuan Arzhakovs'kyu. – L.: Vyd-vo UKU, 2014. – 560 s.

4. Arzhakovs'kyu A., Denysenko M. Is it possible to reform Orthodoxy? / Antuan Arzhakovs'kyu, dyakon Mykola Denysenko. – K.: Vidkrytyy Pravoslavnyy universytet Svyatoyi Sofiyi Premudrosti Bozhoyi, Dukh i Litera, 2017. – 88 s.

5. Govorun and Gavrilyuk about the All-Orthodox Council [Elektron. resurs] // Relihiya v Ukraini. – Rezhym dostupu: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/33470-gavrilyukgovorun-pro-vsepravoslavnij-sobor-zapitannya-vidpovidi.html)

6. Hovorun K. Ukrainian Public Theology / Arkhimandryt Kyrylo (Hovorun). – K.: Dukh i litera, 2017. – 144 s.

Архієпископ Володимир ШЛАПАК

## ОСОБЛИВОСТІ БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ СВЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛИ У СВІТЛІ ІДЕЙ ЗБЛИЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ

*Стаття присвячена одній з найви-  
значніших постатей в історії Україн-  
ського Православ'я святителю Петру  
Могили. Висвітлюється його наукова  
та освітня праця. Охарактеризовано  
богословські напрацювання святите-  
ля Петра, зокрема «Православне спо-  
відання віри» та «Требник».  
Ключові слова. Святитель Петро Мо-  
гила, митрополит Київський Галиць-  
кий і всієї Русі, богословська праця,  
«Сповідання віри», «Требник».*

Archbishop Volodymyr SHLAPAK

### PECULIARITIES OF THE THEOLOGICAL THOUGHT OF HOLY HIERARCH PETRO MOHYLA IN THE LIGHT OF IDEAS FOR THE CONVERGENCE OF CHRISTIAN CHURCHES

*The article is dedicated to one of the  
most prominent figures in the history  
of Ukrainian Orthodoxy, holy hierarch  
Petro Mohyla. His scientific and  
educational work is covered.*

*The theological works of St. Peter are  
characterized, in particular, «Orthodox  
Confession of Faith» and «Trebnyk»  
(Service book).*

*Keywords. Holy hierarch Petro Mohyla,  
Metropolitan of Kyiv Halych and All Rus,  
Theological work, «Confession of Faith»,  
«Trebnyk» (Service book).*

тодішньої релігійно-суспільної ситуації в цілому, зокрема, міжконфесійною богословською і церковно-політичною полемікою, спробами філософських та богословських синтезів здобутків західної та східної християнських традицій (свого роду "богословською зустріччю" Заходу та Сходу), внутрішнім станом православної церкви загалом та її окремих інституцій (таких, як монастирі та чернецтво, богословська діяльність та

Освітньо-наукова діяльність П. Могили супроводжувалася неоднорідними настроями: побоюваннями уніатських тенденцій радикальної латинізації і бажанням відновити та реформувати наявне православ'я. Як пише В. Шевченко «[...] потреба відродження Православної Церкви Речі Посполитої досить вдало поєднувалася П. Могилою з активною реалізацією ідеї загальнохристиянського зближення, а в ідеалі – і помісного об'єднання православних та католиків» [21, с. 158]. Ці й інші тенденції формували контекст впливів на ідейно-концептуальні візії майбутнього Православної Церкви у богословській думці митрополита П. Могили. Тому, крім усього, у акцентах тлумачення богословської думки П. Могили слід пам'ятати, що «пріоритетність же тих чи інших ситуацій, звичайно, визначалася специфікою



церковна освіта, духовенство, особливо парафіяльне, у його відношенні до літургійної традиції) і, нарешті, станом та потребами тогочасної української православної людності у духовно-релігійній, соціальній, культурній, політичній та навіть у виробничо-економічній сферах життя [4, с. 59]. Ширина контексту, власне, визначила й історичну роль Київського митрополита П. Могили з одного боку у найзагальнішому сенсі: «як Могила розв'язував проблему Бога й людини, що він думав про державу й церкву в Україні, як мислив собі співвідношення знання, побожності та моральності [...] як ставився до наукових та культурних здобутків народів Заходу і Сходу Європи, які відрізнялися своїми конфесіями» [14, с. 9], з іншого – смисловими конотації об'єкту дослідження цього параграфу: через його ідейно-смислові бачення зближення культур у богословсько-науковому зрізі. Ця роль полягає у виробленні та утвердженні проекту можливостей синтезу західноєвропейської та слов'янської культур, а також усіх проблем, що могли виникати у цей період чи з могли бути з цим пов'язані. Так, В. Нічик з приводу цього зазначає: «У роздумах Могили як мислителя доби бароко, виразна тенденція до поєднання середньовічної схоластики й ідей Ренесансу і Реформації, античних та християнських авторів. Синтез західної і східної вченості та культури є їх найприкметнішою ознакою. Здійснюючи цей синтез на основі вітчизняної духовної спадщини селективно, Могила сприяв прилученню українського народу до культурних надбань людства» [14, с. 135-136]. Важливо зазначити, що цей задум формулювався, виходячи із принципу взаємодоповнюваності та взаємопотенціювання культур та ідентичностей, а не якихось недолугостей слов'янських культурних кодів. Так, з цього приводу М. Шитюк наголошує: «Ця проблема мотивувалася не посиленням на неповноцінність, відсталість, варварський стан слов'янства, а навпаки, впливала із визнання самотності слов'янських культур і потреби розкриття їх світового значення. Зокрема, відомий інтерес П. Могили до культури Київської Русі як загальноєвропейського явища» [22, с. 44]. Ідея зближення культур та діалогу ідентичностей стала ціннісно-смисловою проекцією у богословській думці П. Могили із її реалізацією у ідейному векторі зближення християнських церков. Тобто, як засвідчує діяльність митрополита Київського, згадане єднання слов'янської та західноєвропейської культур передбачало подолання певних національних та церковних перепон, зокрема для процесу навчання студентів у закордонних вищих закладах

освіти, де є розмаїтість інших віросповідань та культурних звичаїв. Тож, йдеться про роль ідеї єдності і зближення П. Могили усвідомленні суспільною свідомістю необхідності визнання та прийняття засад толерантності і, як реальний практичний крок у цьому напрямку, здатності сприйняття ідеї об'єднання церков на засадах віротерпимості. Зрештою, «Митрополит Петро розумів, що потрібно шукати вихід із того небезпечного становища, коли "Русь нищить Русь". За цим лапідарним і водночас об'ємним визначенням загальнонаціональної проблеми відчувається патріотична позиція і велика відповідальність за долю української Церкви, українського народу та України в цілому» [9, с. 153]. Це означає, що П. Могила, будучи відданим розбудові православної справи, не був осліпленим фанатиком своєї конфесії, а навпаки – усебічність світогляду та висока освіченість дозволяли йому цінити усі благочестиві орієнтири у інших віровизнаннях. Тому його девіз можна було б сформулювати як розуміння того, що окремі віровизнання і вірність їм не сміють затьмарювати найфундаментальніші засади християнства – любов до ближнього, не повинні ставати перешкодою до зближення вірних Христової Церкви різних віровизнань. Щодо його філософсько-світоглядних орієнтирів і підґрунтя його толерантного позиціонування, то тут вирішальним чином мали місце європейські філософсько-гуманістичні тенденції. Він не ігнорує, передовсім, антропологічно-ціннісні сентенції епохи, а розглядає їх у високому філософському ключі. Тому, говорячи про святого Петра Могилу як людину-гуманіста, слід наголосити, що він трактує людину як істоту, котра займає проміжне становище між царством духу та царством матерії. Звичайно, що перевагу він надає духовному аспекту природи людини. Власне, як і Аристотель, митрополит Київський вважає душу формою, яка дає буття матеріальному тілу. Самуж людину трактує як певну сукупність матерії та форми, акцентуючина їхній нерозривній єдності. Максимальне наближення до справжньої духовності й визначає мету земного життя людини, бо лише тоді людина стає внутрішньою, новою і по-справжньому єднається із Христом. Для того, щоб здійснити це – треба піднятися над своєю тілесною природою.

Окремо заостримо увагу, як П. Могила працює щодо цього із формулюванням чітких теологічних сентенцій, що нині загальновідомі як догматичні положення християнської ортодоксальної христології. Так, у багатьох передмовах до своїх праць він спеціально звертає увагу чи, краще кажучи, прописує сим-

волічні присвяти самому Ісусу Христу: «[...] Вседержителю Кесаря всяческих и Кесарей Господу единому. От ОтцапреждевекънеизреченнорожденномуСыну, съ Отцем и Духом въединомСуществовънеразлучноравнославному Богу, Человеко-любияже ради на последок лет от ДѣвыЧестныявоиловитвщуся Господу нашему Ісусу Христу [...]» [12, ps].Ці моменти звернення до Христа є не просто церковним етикетом, а формулою саме ортодоксального обстоювання віри. Так, цю позицію формулює С. Гловащенко, трактуючи це так: «[...] акцентування на них у доволі персоналізованому жанрі звернень до православних читачів (здаємо форму звернення – “Ласкавий чительнику!”, де принципово вживається однина і задається інтимно-довірлива інтонація) підкреслюють метафізичну ситуацію, коли Абсолютна Особистість Христа, особистість церковного письменника-архієрея та особистість вірного “чительника” поєднуються у єдину систему христоцентричного персоналістичного відношення людини до Бога. Важливість такого акценту видається зрозумілою у контексті утвердження П. Могилою суто православних моделей розбудови особистого відношення до Бога-Сина, які на той час протиставлялися моделям, пропонованим різними течіями західного – католицького та протестантського – християнства» [4, с. 59].

Важливо наголосити, що антропологічний аспект чи проблему природи людини П. Могила розв'язував на теологічній та космологічній основах і у зв'язці із суспільним контекстом, тобто через розумінням сутності Бога та підвалин світобудови, дотикаючись водночас до моральних і соціальних цінностей. Визначальною рисою Бога, світу і людини, є, за П. Могилою, любов, а відтак милосердя і терплячість. Ця теза, власне, й уґрунтовлює ідейний каркас концепції об'єднання вірних Церкви Христової у богословському мисленні Київського митрополита. Щонайважливішим для нашого дослідження є те, що святого П. Могила людина цікавила не лише з погляду її ставлення до Бога, природи, суспільства, а й з погляду ставлення до самої себе, її внутрішніх особливостей і характеристик. Важливість полягає не тільки у богословському вихованні поваги до людини як Божого творіння, але й її соціально-політичної самотності.

Цікаво, що у своїх творах П. Могила часто звертається до теми серця. Ідея серця як онтологічне з'єднання тілесного, душевного і духовного життя людини посідає в його творах досить поважне місце. Він говорить про нього у різних контекстах

як про джерело любові, осередок внутрішньої єдності та цілісності людини, безодню її духовної моці, що, зрештою, постає ще одним філософсько-богословським фундаментом у обґрунтуванні світоглядної проблематики зближення християн різних конфесій. Із цією ідеєю П. Могила пов'язує ідею діяльної любові або добродійства, що, відтак, стає основою суспільної єдності та злагодності. Наслідком цих процесів є побудова конкретного практичного виміру – «суспільного блага». Далі П. Могила пов'язує досягнення цього «суспільного блага» безпосередньо із діяльністю держави. Варто наголосити, що святий П. Могила був одним із перших православних мислителів в Україні, який, виходячи із вчення про природне право, став проектувати майбутнє української держави. Тобто, основним державотворчим фактором він уважав не якийсь окремо зафіксований стан чи стан, що переживається, а злагоду, єдність множини усіх станів, етнічних угруповань і конфесій, чим, власне, завжди була багата Україна. За ідеал митрополит Київський ставив собі сильну монархічну владу, яка, однак, мала бути обмежена законом. Він підносив закон і право вище будь-якої земної влади (до речі, і царської, і церковної), твердячи, що вони є не лише дар, даний Богом, а й сам Бог. Відмітимо, що у його творах спостерігається тенденція до зближення моралі та права, що між іншим було характерною рисою видатних нідерландських мислителів, юристів та політичних діячів Ю. Ліпсія та Г. Гроція.

Богословські та філософські ідеї і, власне, діяльність митрополита Київського П. Могили були покликани для духовної єдності українського народу, творення єдиного комунікативного простору його культури, що стало, зрештою, необхідною передумовою подальшої політичної консолідації, яку здійснив Б. Хмельницький. П. Могила, отже, орієнтуючись на постійну згоду з верховною владою, цілеспрямовано «[...] проводив політику по об'єднанню православних з уніатами не шляхом насилля чи зради, як це робив Мілетій Смотрицький чи Касіян Сакович, а шляхом інтелектуального єднання на високому науково богословському та освітньому рівнях. Він поставив собі за мету викоренити серед православних дух релігійної війни за допомогою замисленої ним церковно-культурної програми, яка включала в себе організацію системи шкільного навчання, складання "Исповедания веры" та ревізію богословської літератури» [9, с. 153]. Тобто екуменічна акція П. Могили визначалася рішучістю й у ділянці створення міцної ідеологічної основи для церкви. Тож, П. Могила був свідомий того, що і якісно про-

вести діалог, і сформуванню новий критерій якості національної церкви можна не тільки укріплюючи організаційну структуру, але й впроваджуючи освітні реформи, зміцнювати теологічні основи православної церкви. Важливо зазначити, що не весь його богословсько-науковий спадок, як зазначає А. Жуковський, є одноосібним. Так, «одним з найближчих його співробітників у написанні релігійних творів був ігумен Ісаї Трофимович-Козловський» [8, с. 153].

Отже, фундаментальний твір, згаданий вище, який належить авторському перу П. Могили та Ісаї Трофимович-Козловського – «Православне ісповідання віри» [13]<sup>1</sup> став основою для віронауки усього православ'я. Перша його назва «Виклад віри церкви Малої Росії», а повна назва «Православне ісповідання-Кафолічної та Апостольської Церкви Східної». У історико-богословській літературі фігурує ще одна назва, яка згадується у грамоті єрусалимського патріарха Нектарія – «Виклад руської віри». До речі кажучи, історія назви Короткого, або Малого Катехизису 1645 р. пов'язана з незгодою П. Могили з деякими виправленнями, що їхнісвідомий грецький богослов Мелетій Сиригос на Яському соборі, які згодом були затверджені патріархами. У ньому Київський митрополит багато в чому ігнорує внесені зміни й намагається відобразити власне розуміння богословських тонкощів скороченим викладом.

Вельми показовим є те, що різні дослідники по-різному оцінюють конфесійний пафос згаданих праць. Ця показовість визначається контекстом, характеристика якого певною мірою відображена у вступній заувазі цього параграфу: одні вказують на антипротестантське і контрреформаційне спрямування Катехизисів, а інші – говорять про їх антикатолицький характер, називаючи святого П. Могилу «союзником протестантів і ворогом католиків»; ще одна група дослідників вбачає у «Православне ісповідання...» піднесену та кристалізовану апологію православ'я; інші ж – звинувачують Київського митрополита у «потаємному католицизмі». Ми ж схилиємось до думки тих, хто наголошує на конструктивному, а не руйнівному дусі могилянських творів, адже за мету автор ставив передовсім виклад православної віри, а не спростування чи доведення неспроможностей інших віровчень, а відтак й неможливість об'єднання з

---

<sup>1</sup> Старослов'янський варіант твору П. Могили «Православне ісповідання віри» є у вільному доступі в мережі Інтернет як відсканований стародрук. – Режим доступу: [https://azbyka.ru/otechnik/Petr\\_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoi-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj/](https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Mogila/pravoslavnoe-ispovedanie-kafolicheskoi-i-apostolskoj-tserkvi-vostochnoj/)

ними. Тому, звичайно, слухними буде зауважити, що «Православне ісповідання...» слугувало радше доктринальному зближенню розділених християнських Церков, аніж їхньому подальшому розходженню. Тож, наголосимо, що цей твір є передовсім позитивним викладом православного віровчення, а вже потім він постає як полемічний твір. Низки розбіжностей у вченні, а саме про: філіюкве, чистилище, реформаційні погляди критикуються опосередковано, тобто через утвердження істинності віровизнання православного, а не через применшення чи приниження інших релігійних учень.

За своїм структурним складом «Православне ісповідання...» поділено на три частини: (1) про Віру [13, с. 11-80], (2) про Надію [13, с. 81-108] та (3) про Любов [13, с. 109-141]. Поділ здійснено згідно з трьома богословськими чеснотами.

(1) Викладу першої частини це, по-суті, загальнібогословські судження про віру у 126 питаннях та відповідях. А саме йдеться про Бога, про янголів, про Ісуса Христа, про людину, про гріхопадіння, про 7 дарів Духа Святого, про 9 заповідей церковних, 7 таїнств та есхатологію.

(2) Друга частина викладена у тому ж стилі – у 63 питаннях-відповідях. Вона містить учення про молитву взагалі та про молитву Господню, а також про Заповіді блаженств.

(3) Третя частина містить 72 питання-відповіді, де йдеться про добрі діла, про різні види гріха, а також розтлумачується Декалог.

Таким чином, за своїм змістом твір «Православне ісповідання...» не є книгою, де у кількісно-послідовному алгоритмі викладено тільки догмати віри. Книга містить також питання морального богослов'я, що з одного боку підносило її освітньо-богословське значення та виховну роль, з іншого – вказує на дидактично-педагогічні устремління митрополита Київського як формотворчі інтенції просвітницько-культурної ідеології.

До приватних богословських думок і позицій або, як їх називають, теологуменів належать деякі відображені у Катехизисі питання. Наприклад, у частині першій він 28 питанням він проблематизує так: якщо Бог знав, що Адам згрішить, то для чого створив його? До цього ж слід віднести вчення про походження душі у нащадків Адама ex nihilo, тобто з нічого, про те, що душа дається людині тоді, коли створюється тіло [13, с. 28-29]; уявлення про цілковиту тотожність богонатхненої дії Святого Духа на євангелістів і на учасників церковних соборів. Також як деякі приватні богословські міркування можуть роз-

глядатися твердження про те, що таїнство миропомазання бере свій початок саме відтоді, як Дух Святий зійшов на апостолів; що про таїнство елеосвячення можна дізнатися з Євангелія від Марка (6: 13) тощо.

Окремими авторами висловлювалася думка про те, що «Православне ісповідання...» навіть після Яської редакції (1643 р.) несе на собі відбиток римо-католицької догматики. Однак, на нашу думку, католицький вплив позначився не стільки у змісті чи примноженні вектору його ідейних особливостей, а скільки у формальній обробці догматичного матеріалу. Це свідчить, перш за все, про реальну науково-богословську обізнаність західно-латинським матеріалом київських богословів, а також їх глибоку зацікавленість у зближенні церков шляхом толерантизації та взаємовизнання, а не поглинання. Й справді, у сучасних дослідників подибуємо аналіз цієї праці, де для низки положень Катехизису виокремлюються відповідники в католицькій догматиці. Так, О. Васильєв пише, що спільними для них є уявлення про те, що «для наслідування життя вічного християнин повинен мати праву віру та добрі діла»; загальне поняття про таїнство: про передбачення та приречення; про перебування Христа в таїнстві євхаристії «істинно, особисто та дійсно» тощо. До таких паралельних місць належить також характеристика природи первісної людини (де здебільшого послуговуються поняттями «стан невинності» або «володіння праведністю»). Це стосується й чотирьох найважливіших чеснот: мудрості, справедливості, мужності та витримки» [3, с. 27]. Ми ж зазначимо, що такі паралелі у сфері догматики – досить звичайне явище, особливо для досліджуваного періоду. Це пояснюється ще й тими історичними даними, що грецький редактор Мелетій Сиригос здобув богословську освіту в Римі, де була грецька колегія, або, за іншими даними, – у латинській школі в Падуї. Деякі дослідники відзначають «сліди латинських інфільтрацій в «Православному ісповіданні...» (є вони і в Малому Катехизисі), які стосувалися обрядового комплексу Київської церкви. Наприклад, під час хрещення допускалося обливання водою замість занурювання у неї. [...] Попри наявність у ньому деяких західних елементів, книга зберігає дуже виразний східний колорит. Хоч працю побудовано за латинським планом, її зміст лишається майже цілком православним» [3, с. 27-28]. М. Шкрібляк інтерпретує латинський вплив у руслі політико-ідеологічного протистояння: «насправді ж немає жодних сумнівів у тому, що Петро Могила зробив багато запозичень

із католицької церковно-літургічної практики та богословської думки Заходу, чим фактично заклав надійні основи конфесіалізації Києво-Руського християнства та його національної ідентифікації в умовах ідейно-еклезіологічної конкуренції між Римом і Московією» [23, с. 251]. Утім, ми відстоюємо позицію, що «златинщення» Катехизису не варто перебільшувати, а тим паче, коли брати до уваги його переробку М. Сиригосом. Тому, усі закиди як от відмосковсько-православних діячів Г. Флоровського [19, с. 67-73] і П. Мейєнодрфа щодо польсько-латинського П. Могили ми не бачимо сенсу спростовувати, зберігаючи місце для більш конструктивних думок. М. Грушевський з приводу згаданого перебільшення і водночас теологічно-наукової моці Київський митрополита зазначає: «Українська церква зісталася вірною в догмах і обрядах церкви грецькій, але всім складом, ідеологією й культурою своєю становила галузь сучасної католицької реакції. [...] Бажаючи зістатись в повній згоді з православною церквою в догматиці, Могила бажав наблизити українську церкву, її дисципліну, практику й освітній рівень до католицького, так щоб їй з цього боку нічого не бракувало і католик не мав підстав величатися перед нею» [6, с. 95-99.]

Ставлення до «Православного ісповідання...» Руської церкви визначилося висловленням патріарха Адріана, який назвав Катехизис «книгою богонатхненною». Важливо те, що згідно з Духовним Регламентом ця книга розглядалася як така, що містить усе необхідне для настановлення народу в православній вірі. Це означає одне: фундаментальне значення у освітньому та поступово-формульованому завданні побудови Церкви, а отже, для нашого контексту – це презентується формотворчим потенціалом навколо однієї віри, у одній вірі чи, конкретніше кажучи, світоглядно-ідеологічним значенням у реальному зближенні різновірців, хоч і йдеться про зовсім інший проект укріплення церковно-релігійних позицій у суспільно-політичній думці. Це підтверджується тим, що Синод своїм розпорядженням від 1837 р. врешті визнав за необхідне забезпечити цією книгою всі церкви тодішньої імперії. Бо більше, спеціальною постановою Комісії духовних училищ від 1838 р. було ухвалено перевіряти викладання догматичного богослов'я саме за «Православним ісповіданням...».

Ще раз додатково наголосимо на різниці Малого (або Короткого) Катехизису від Великого (або «Православного ісповідання...»). Тож, є декілька особливостей, які пов'язані, як уже зазначалося, із незгодою митрополита Київського із Яською,



так би мовити, «еллінізованою» редакцією праці. Ці особливості полягали у наступних моментах: «у Короткому Катехизисі було скорочено посилання на грецьких отців, опущено питання про якість Бога, про загальність первородного гріха, про приречення, про свободу, про походження душі; про відмінність між приреченням, передбаченням та промислом; про значення тези Символу віри «Світло від Світла». Відсутні тут також питання про приватний суд, про ступені блаженств та страждань у прийдешньому житті; про середній стан між тими, хто спасеться і хто загине; про молитву за померлих; про чистилище, про місцеперебування блаженних та засуджених» [3, с. 28-29].

Крім усього, нам видається, що про оригінальність Малого Катехизису П. Могили варто говорити не стільки через скорочення матеріалів у зв'язку із непогодженням із певними моментами греків, скільки про обґрунтування особистого розуміння християнських догматів. Зрештою, це ж було зумовлено особливостями історичного розвитку України кінця XVI – першої половини XVII ст., західними впливами та вкрай суперечливими тенденціями у визначальних сферах соціуму: політиці, культурі, релігійному житті тієї епохи. Тому, власне, уся культурна, просвітницька, наукова і богословська діяльність митрополита Київського П. Могили позначена духом вельми виваженого, екуменічно забарвленого компромісу. У його богословській думці можна фіксувати ідейний вектор сходження церков. Він волів скоріш зменшувати, аніж примножувати кількість розбіжностей між латинською і греко-слов'янською церквами. Цьому підтвердженням є навіть й Малий Катехизис: замовчування ним питань про звільнення з пекла після смерті (чистилище), про розлучення, непорочність зачаття, помазання хворих тощо у непогодженим греками тексті.

Вельми коректно з позиції богословської науки ставився до теоретичних основ зближення церков у творчості Київського митрополита Д. Дорошенко, для якого «найбільшою заслугою П. Могили було те, що він обновило життя Української Православної Церкви, її науку й структуру засобами західноєвропейської теологічної науки. Не міняючи суті православної теології, він зреформував її, освіжив, дав їй нове сформулювання, якою вона держиться й до цього дня (катехизис)» [7, с. 36].

Не менш відомим та вагомим твором П. Могили є «Требник» [17], у якому подибуємо такі елементи, які можна трактувати як узгіднююче ставлення щодо католицької

церкви. Праця також відома під назвою «Евхологiон, альбо Молитвослов, или Требник» – повна назва, «Великий Требник П. Могили» – коротка назва. Таке узгiднююче ставлення можна вбачати у тому, що «укладений Петром Могилою та iншими представниками духовенства на основi грецьких евхологiонiвта древнiх слов'янських, iз введенням деяких молитов та обрядiв, з пояснювальними примiтками, iз католицького требника, виданого 1615 року при папi Павлi V» [18, с. 747-748], проте, як ми зазначали вище, його богословськi напрацювання будувалися не на компiлятивно-поглинаючiй, а об'єднавчiй нацiленостi, зберiгаючи православну вiронауку. «Требник» було надруковано у Печерськiй друкарнi в Києвi у 1646 р. У той час його вважали великою церковною енциклопедiєю, джерелом для визначення богослужбових чинiв та ствердження схiдного обряду, а також вiн мiстить лiтургiчнi та канонiчнi пояснення. Для нашої розвiдки особливого значення набуває перший роздiл iз трьох iснуючих, у якiй, власне, мiститься уся теологiя святаго П. Могили та київського гуртка. У ньому аналізується сiм таiнств та визначаються обряди, що пов'язанi з їх виконанням. Крім того у требнику вiн закликає до збереження православної вiронауки: «Православний народ Русi, знай добре, що ти перебуваєш в правдивiй Церквi, яку Христос Спаситель заснував на собi, як на нарiжному каменi, i проти якого ворота пекла, значить язика єретикiв i апостатiв, не зможуть мати переваги. Залишайся в нiй [православнiй вiрi] стiйким i непохитним», не дайся захитати нi вiтровi лестощiв, нi бурi переслiдування, на словеснiй дискусiї фiлософiчних силогiзмiв [...]» [17, с. 28].

У «Требнику» обстоюється православний порядок таiнств i наголошується на особливiй пiдготовцi священника до них. При визначеннi обрядiв окремих таiнств, у випадку розходжень мiж схiдним та захiдним звичаєм, святий П. Могила у найзагальнiших рисах намагався узгiднити обидва звичаї та знайти компромiс мiж теологiчними принципами. Це добре iлюструє таiнство хрещення. У могилянському «Требнику» визначається: «Хрещення є довершене як через цiлковите занурювання особи у воду, так i обливанням водою, з голови почавши та всього тiла. Щоб кожна церква, отже, зберегла першу чи другу форму хрещення, за звичаєм якого вона притримувалася з давнiх часiв [...]» [17, с. 8]. Тобто цим, по-сутi, узаконювалася форма обливання, яка здавна практикувалася на українських землях i тим самим не скасовувався латинський звичай хрещення.

«Найбільші зміни впровадив «Требник», – звертає увагу А. Жуковський, – на відтинку прийняття єретиків та відступників до православної Церкви. За часів П. Могили грецька православна церква поновлювала миропомазання не тільки католиків, але також і відступників, які його отримали в православній церкві. В Росії католики, які бажали перейти на православ'є, були перехрищені і миропомазані. Могила визнавав, що три таїнства не можна ніколи поновлювати: це – хрищення, миропомазання і священство» [8, с. 166]. У «Требнику» знаходимо цьому пояснення «[...] хрищення, миропомазання і священство. Ці таїнства не можна поновлювати, бо вони викарбовують в душі того, хто їх дістає, характер, значить печать або знак, який ніяк не вільно скреслювати» [17, с. 192]. Це стало основною засадою для визначення нових форм переходу у православ'я і класифікуючи інаковірних на три категорії: (1) соціяни і анабаптисти та аріяни і жиди – яких треба перехристити і миропомазати, позаяк їхнє хрещення не визнавалося; (2) лютерани і кальвіністи повинні при переході у православну віру відрікатися від своїх помилок і бути миропомазані; (3) католики і уніяти та відступники визнають тільки православну віру, бо їхні хрещення і миропомазання визнаються [17, с. 154]. Такі богословські настанови мали великий вплив на усі православні церкви і, навіть, перемогли згодом у Росії. У будь-якому разі, такі богословсько-об'єднавчі інтенції П. Могили ділять інтелектуалів на тих, хто вважає, що він безапеляційно піддавався латинському заходу: П. Куліш, А. Карташев, С. Рождественський, А. Амман і тих, хто вбачав у цьому позитивні аспекти, як от, наприклад, Т. Шевченко, який добре відгукувався про його згуртовуючий потенціал для братств. Є також дослідники, які більш науково-об'єктивно дають оцінку спробі могили об'єднати західну та східну теологію, називаючи його працю цілком православним творінням: М. Жюжі, А. Раес, А. Венгер. Важливим для нашого контексту видається докладний аналіз «Требника» О. Лотоцьким, щонайперше як нормативне джерело церковного права: «Порівнюючи «Требник» м. Петра Могили з попередніми требниками, знаходимо в нім значні зміни. Деякі чини, молитви та обряди, що бачимо в попередніх Требниках, він не прийняв у свій Требник, інші скоротив, деякі поширив та додав, а всі уважно переглянув та зредагував. Маємо у Требникові біля 37 нових чинів, яких не має в попередніх требниках; деякі з тих чинів, як вже згадувалося, складено по зразках однородних чинів латинського требника (про посвя-

чення церковних апаратів – одягу, образів, хреста, дзвонів та ін.); але й поза тим маємо ще біля 20 чинів, яких не бачимо в друкованих грецьких та слов'янських Требниках і які м. Петро Могила міг або взяти із старих рукописів або з сучасної йому практики української церкви. [...] Величезна праця, dokonana м. Пером Могилою, не могла бути вільною від вад, що походили головню од перегинання певних негативних явищ щодо української обрядовости церковної в другий бік. [...] Требник м. Петра Могили мав значіння історичне в церковному праві. Се найбільш повний і систематичний із усіх Требників православних, і він став основою для видання Требників надалі й – у нас, на Україні, та на Московщині» [11, с. 56-57]. Це, між іншим, не просто унормувувало й окультурювало українську церкву, підносячи її на якісно новий рівень, але й науково-документально засвідчувало значну обрядову різницю поміж нею та церквою з Московії, що, у свою чергу, ще раз вказує на науково-богословський вектор Київського митрополита як на культурно-ідеологічний напрям.

Ще однією важливою працею для обраного контексту, яку А. Жуковський згадує як певну відповідь П. Могили на звинувачувальні закиди і атаки на уклад життя української церкви і особливо українську обрядовість з боку К. Саковича, є «Літос» (Кмінь) [1, с. 1-414]<sup>2</sup>. Видання побачило світ у друкарні Києво-Печерської лаври в 1644 році. «У лаврському виданні цього твору, на заглавному аркуші під присвятою Максиміліану Бржозовському стояв підпис «покірний отець Євсевій Пімін». Насправді ж за цим псевдонімом заховався митрополит Петро Могила, таємницю псевдо ще в 1672 році розкрив Іоаннікій Галятовський. Та все ж дискусії довкола авторства твору тривали і тривають, дехто з учених, напр., Степан Голубєв, вважав, що Петро Могила був лише ініціатором і керівником видання, до якого залучено інших духовних осіб. Мав рацію Федір Титов, підкреслюючи, що участь Петра могили у цьому виданні значніша за всі його інші книги» [2, с. 97]. Тож, твір є полемічного характеру, де не заперечується різні хиби у побуті та обрядовості українського духовенства, однак наголошується, що це радше продукт тяжкого становища православної церкви під польськи ярмом та унійними процесами. У пер-

---

<sup>2</sup> Згадана праця доступна у перевиданні С. Голубєвим у «Архіві ЮЗР» (ч. I, т. IX, Київ, 1898, стор. 1-414), який є доступним у електронному варіанті на сайті електронної бібліотеки Інституту історії України. Режим доступу: <http://resource.history.org.ua/item/0006706>

шій частині праці розглянуто «неблагопристойності» під час виконання таїнств та інших богослужбових практик, а у другій – церковний статут – відповідь на звинувачення у тих особливостях, якими характеризуються православні чини, а також відповідь К. Саковичу на його заклик увійти чи приєднатися до католицької церкви: богословське трактування походження Святого Духа і про примат папи. А. Жуковський про це пише так: «відповідаючи К. Саковичу, автор «Літоса» використав різні православні, уніятські і римо-католицькі богослужбові книги, постанови вселенських соборів, писання святих отців, богословські твори католицьких вчених, церковно-історичні твори, історичні хроніки тощо. «Літос» намагається доказати, що обряд української церкви образно виявляє православну віронауку і базується на апостольських і на переказах давніх отців. Автор «Літоса» обережно і тактовно трактує римо-католицьку церкву і обряди. Він вважає, що можуть існувати різні обряди, вони не є перешкодою для вселенської єдності християнської церкви, при умові, щоб при тому не було відхилення від визнаної церквою догматики. Тому до римського обряду слід ставитися з такою ж пошаною, як і до східної. Щось інше щодо визнання абсолютного головства папи, бо «Літос» категорично відкидав підпорядкування православної церкви папі» [8, с. 176]. Конкретно остання позиція повторює ті ж позиції щодо підпорядкування, а точніше повну свободу митрополита папі, що й попередніх працях: визнається його апостольська наступність, але не церковна влада у можливіму ієрархічному конструкті об'єднаної церкви. Тобто П. Могила у цьому питанні був дуже послідовний, тактовний та непоступний. У загальному плані, що не менш важливо для контексту, фіксуємо факт глибокої богословської аргументації у руслі толерантного діалогу «об'єднання, а не приєднання». Можемо додати, що твір постає не просто полемічним шедевром за увесь період полеміки між православними та латино-уніатами, але й містить функцію православної літургії з поясненнями її богослужіння, таїнств, обрядів, її постів, свят та навіть устрою церкви. У цьому контексті важливо відмітити вельми важливий богословський момент, на який звертають увагу Т. Оленич та Д. Лебедев: «Петро Могила робить відмінність між таїнствами і обрядами. Святитель, підкреслюючи значення обряду, виділяє в ньому головні суттєві ознаки від додаткових. Істотними він називає ті, які, при будь-яких видозмінах, «повинні залишатися непохитно»; вони, на його думку, полягають: а) у мате-

рії, б) у формі або слові і в) інтенції (намір) священнодійства, що здійснюється» [15]. Тобто, у Таїнстві Хрещення вода постає матерією; вимовляння слів: «Хреститься в ім'я Отця, і Сина, і Духа Святого» – форма; внутрішній намір або бажання цього таїнство звести благодать Святого Духа – інтенція.

Тож, зрештою, ми не можемо не вторити А. Жуковському, адже, крім усього, палітра використаної літератури справді вражає своєю шириною. Він згадує як західних так і східних авторитетів богословської думки, отців і вчителів церкви: Діонісія Ареопажита, Атанасія Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського, Йоанна Златоустого, Кирила Єрусалимського, Кипріяна, Максима Сповідника, Йоанна Дамаскіна, Тертуаліана, Авугустина Блаженного, Іларія (Піктавійського), Амвросія Медіоланського та ін., церковно-історичні твори Євсенія Памфіла, Сократа, Созомена, Никифора, Калліста, а з пізніших – Баронія, а також хроніки Олександра Гваніньї, Яна Длугоша, Матвія Стрийковського, «Żywotyświątych» Петра Скарги, богословські твори римсько-католицьких учених, переважно схоластиків: Алкуїна, Томи Аквінського, Йоанна Дунса Скотта, Дуренда де Санто Порціано, Бернарда Клервоського, Йоанна Бонавентури, Беллярміна, Матвія Галлена, Серарія, Єгидія, Амільрія, Гаранзи, Петра Аркудія та ін., дрібніші канонічні, проповідницькі і полемічні твори.

Важливо наголосити, що минулого 2018 року книгу перевидано. Вона з'явилася під грифом Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Міжнародної школи україністики НАН України й Інституту літератури імені Т.Г. Шевченка НАН України у серії «Пам'ятки української полемічної літератури» – «Літос» П. Могили, повна назва: «Літос, abokamien z procu prawdy cerkwie świętej prawosławnej u uskiej naskruszeniefalecznociemniej PerspektywyaboraczeypaszkwiluodKassianaSakowicza...». Із церковнослов'янської і латини текст переклав і підготував до друку, а також спорядив багатьма примітками Р. Радішевський, доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України. Він, власне, і є ініціатор перевидання. Звертаємо увагу, що це перший повний український переклад твору. Книга вийшла за благословенням Святійшого, нині почесного Патріарха Київського Філарета.

На ще один момент, який потребує згадки, звертає увагу І. Хомин. Йдеться про відповідь П. Могили папі Урбану VIII. Вона пише: «[...] не менш важливими для Церкви Києва є унійні ідеї митрополита, які найбільше розкриті в меморіалі “Дум-

ки одного шляхтича грецької віри з Польщі", що є відповіддю на листи папи Урбана VIII, адресовані митрополитові Петру (Могилі) й чернігівському каштеляну Адаму Киселю. [...] Утім, в основі єдначих поглядів митрополита містилася концепція, відмінна від Берестейської унії. І відповідь, якою була ця ідея, дає вже згаданий лист до папи. Унійний проект Могили, розкритий у меморіалі, був задумом поєднання Церков, яким притаманні засоби спасіння, єднання повноцінних Церков із дійсними таїнствами. Одначе об'єднана Київська Церква мала перебувати у зв'язку як із Церквою Риму, так і з Церквою Константинополя. Отож, випереджаючи свій час, митрополит акцентував на єдності Вселенської Апостольської Церкви першого тисячоліття. І Київська Церква могла стати практичним утіленням та зразком саме такої єдності Церкви» [20].

Й справді, узгаданому меморіалі П. Могила особливо пильно ставиться до питання примату. На його думку, визнання примату Римського єпископа не було в минулому пов'язано із усуненням православних єпископів і патріархів, тому й надалі так не має ставатися. Йдеться у відповіді-листі й про інструментарій втілення об'єднання. Святий Петро Могила згадує про це як про виправлення помилок унії: він бачив засоби у залученні шляхти, оскільки зовсім недостатньо задіяти тільки духовенство. Ба більше, розуміючи, що можуть виникати протестні рухи, у якості вирішення цієї проблеми митрополит П. Могила пропонував задіяти громадянське право. Його схильність до легальних засобів залагодження справ виразилися у пропозиції: усі спірні моменти вирішувати на сеймах: спочатку регіональних, а потім – генеральному. Зрештою, мав бути організований Собор для об'єднання двох частин Київської Церкви. Він щиро вірив, що усі догматичні суперечки можна вирішити на цім Соборі відповідно до тверджень Святих Отців і шляхом толерантного діалогу та бажанням поєднатися [10, с. 78-83].

У сучасних розвідках є інформація, що «Святитель і реформатор Русі мав задум написати колосальну працю «Життя святих, втім йому цього не вдалося зробити» [16]. Ми теж можемо допустити це, бо митрополита Київський П. Могила помер у досить ранньому віці, а отже, вельми ймовірно, що його науково-богословські плани мали місце й на такі звершення.

Важко не погодитися із авторитетною думкою визначного українського історика М. Грушевського, який констатує про схильність могилянських шкіл і його найближчого оточення до латино-польської культури та католицької обрядовості: «В

католицьких кругах незвичайний нахил самого Могили і його кружка до латинської і взагалі католицької літератури, до католицьких взірців, до черпання з латинських джерел – як-от латинського брев'ярія при укладанню требника, викликав підозріння в потайній прихильності до католицизму [...]. Тут зазначу, що й донині в літературі можна здибатися з підозріннями щодо православної правомірності Могили або й могилянського кружка. Але для цього нема ніякої підстави [...]. Нахил до латино-польської культури, до католицької обрядовості тут, без сумніву, був [...]. Треба констатувати, що в цім моменті відносини православних ієрархічних кругів, і зокрема кружка Могили, до латинської церкви не визначаються такою гостротою і напруженням, як бувало раніше. Вони не мають в собі різкої ворожнечі, – навпаки, характеризуються певною здержливістю і обопільним пошануванням» [5, с. 98-100]. Послаблення колишньої «гострота і напруженості», набуваючи «певної здержливості» та «обопільного пошанування» – хіба це не є визначним наслідком церковної політики могилянських кіл? Приклад компромісного порозуміння та толерантності втілений у могилянській дипломатії є більш ніж гідний для наслідування.

Отже, богословська думка митрополита П. Могили формувалася та розвивалася у руслі різних ідейно-сміслових та політичних симбіозів: католицизм з боку польської держави – опольщення і латинізація, уніатство, тенденції орієнтування у релігійно-політичній площині на московське царство, внутрішньоцерковні перипетії в Київській митрополії. Усе це стимулювало до обстоювання та утвердження українського православ'я якістю у всіх сферах його життєфункціонування. Мета – зближення Західної та Східної культур, світоглядів, церков на принципі взаємодоповнюваності та рівності. Вихідний пункт – єдина система христоцентричного персоналістичного відношення людини до Бога, тобто формування єдиної Церкви Христової через Нього і у Ньому. Важливо те, що ця система не виключає соціально-політичної самобутності, радше навпаки – виокремлює її через національно-обрядовий колорит, утверджуючи практично у такий спосіб ідею суспільного блага народу. Це, власне, й відповідає логіці появи богословських праць П. Могили та їх завдань: «Православне ісповідання віри» – систематичний виклад як утвердження богословських настанов православного віровчення; «Требник» – богословський компас православ'я – пояснення визначення чинів та ствердження східного обряду, що містить, втім, курс на зближення із католицькою церквою;



«Літос» – захист православної обрядової практики, тому його можна класифікувати як полемічна богословська праця, однак, ця полеміка дуже тактовна щодо римського обряду, що посвідчує утвердження проголошеного принципу рівності та взаємодоповнюваності.

У всіх творах богословські обґрунтування є глибокими, тактовними і водночас компромісними: узгоднююча формула Св. Євхаристії, пом'якшення питання про походження Святого Духа, визнання примату папи Римського у тому сенсі, як визнавали його у своїх початках усі християни, тобто якнаступника апостола Петра, однак православна церква у теології об'єднавчого проекту П. Могили при цьому залишається незалежною.

1. Акты, относящиеся к истории Юго-Западной России. – Т. IX. – ч. I.
2. Астаф'єв О. Повернення Петра Могили: рецензія / О. Астаф'єв // Слово і час. – 2019. – № 4. – С. 97-108.
3. Васильєв О. Петро Могила і його „КАТЕХИЗИСИ” / О. Васильєв // Людина і світ. – 1996. – №3. – С. 25-29.
4. Головащенко С. Образ Христа у богословсько-катехітичній, літургійній та моралістичній творчості митрополита Київського Петра Могили /С. Головащенко// Образ Христа в українській культурі: збірник наукових праць / Національний університет «Киево-Могилянська академія» (НаУКМА), Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник; [Редкол.: Відп. ред. Вілен Сергійович Горський]. – Київ: ВД «Киево-Могилянська академія», 2001. – С. 57-91.
5. Грушевський М. С. Історія України-Руси [Фотопередрук з другого видання – Київ, 1922] / М. Грушевський. – Нью-Йорк: КНИГОСПЛАКА, 1956. – Том VIII, ч. I. – 314 с.
6. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні [за виданням: Михайло Грушевський. З історії релігійної думки на Україні. Львів: З друкарні наукового товариства ім. Шевченка, 1925] / М. Грушевський. – К.: «Освіта», 1992. – 196 с.
7. Дорошенко Д. Православна Церква в минулому й сучасному житті українсько-го народу /Д. Дорошенка. – Берлін: вид-цтво Е. Віхнера, 1940. – 71 с.
8. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – Київ: Мистецтво, 1997. – 303 с.
9. Костельнюк М. Церковно-політичний аспект діяльності Петра Могили / М. Костельнюк // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К., 2004. – Вип. 5. – С. 152-156.
10. Лист до папи митрополита Петра Могили: Думки одного шляхтича грецької віри з Польщі // Знаки часу: До проблеми порозуміння між Церквами [упор. З. Антонюк, М. Маринович]. – К., 1999. – С. 78-83.
11. Лотоцький О. Українські джерела церковного права [за виданням: Варшава, 1931] / О. Лотоцький. – Нью-Йорк: ВИДАВНИЦТВО СВ. СОФІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В США, 1984. – 306 с.
12. Могила П. Передмова до Службеника 1629 року // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні. – К, 1924. – № 32. – рче-рчи.
13. Могила П. ПравославноєисповѣданіеКаѳолической и Апостольской Церкви Восточной, сыриложеніемъ слова Святаго Іоанна Дамаскина о святыхъиконахъ, и изложеніевъфры, по откровеніюСвятаго Григорія чудотворца, ЕпископаНеокесарійскаго [Переводъсыгреческагоязыка]. – Москва: Синодальная Типографія, 1900. – 164 с.
14. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України / В.М. Нічик. – К.: Укр. центрадуховн. культури, 1997. – 321 с.

15. Оленич Т.С., Лебедев Д.В. Богословско-философские взгляды митрополита Петра Могилы // «Лампада»: сайт Свято-Троїцького храму г. Мариуполя. – 22 декабря 2010. – [Интернет-ресурс]. – Режим доступа: <http://lampada.in.ua/2010/12/bogoslovsko-filosofskie-vzglyadyi-mitropolita-petra-mogilyi/>
16. Стрикалюк Б. Петро Могила – великий реформатор українського православ'я / Б. Стрикалюк // Релігія в Україні. – 23 липня 2014. – [Незалежний інтернет-ресурс]. – Режим доступа: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/26410-petro-mogila-velikij-reformator-ukrayinskogo-pravoslavnya.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/26410-petro-mogila-velikij-reformator-ukrayinskogo-pravoslavnya.html)
17. Требник Петра Могилы 1646 року // Требник Петра Могилы. Канберра; Мюнхен; Париж 1988; Ч. 1 – 946 с.; Ч. 2 – 263 с.; Ч. 3 – 430 с.
18. Требник Петра Могилы // Энциклопедический Словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, 1890-1907. – С.-Пб.: Типография Акн. Общ. «Издательское дело», 1901. – С. 747-748.
18. Флоровский Г.В. Путирусского богословия [Отв. ред. О. Платонов] / Г.В. Флоровский – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.
19. Хомин І. Митрополит Петро (Могила): проект єдності в листі / І. Хомин // Релігія в Україні. – 11 вересня 2013. – [Незалежний інтернет-ресурс]. – Режим доступа: [https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian\\_zmi/23244-mitropolit-petro-mogila-proekt-yednosti-v-listi.html](https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/23244-mitropolit-petro-mogila-proekt-yednosti-v-listi.html)
20. Шевченко В. Петро Могила: Штрихи до портрета людини, діяча, богослова / Віталій Шевченко // Україна духовна: постаті, події, явища. – Київ.: Світ Знань, 2008. – 572, с.
21. Шитюк М.М. Просвітницькі ідеї в діяльності Петра Могилы / М.М. Шитюк // Петро Могила – видатний український просвітник і релігійний діяч XVII століття: доповіді і повідомлення науково-практичної конференції, присвяченої 400-річчю від дня народження Петра Могилы / [ред. В.С. Брюховецький]; Миколаївська філія Національного університету «Кієво-Могилянська академія». – Миколаїв: Видавничий центр МФ НаУКМА, 1997. – С. 43-44.
22. Шкрібляк М. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси: монографія. – 2-ге вид., доп. / М. Шкрібляк. – Чернівці: Наші книги, 2015. – 400 с.

# СОБОРНА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ



Протоіерей Віталій КЛОС

## АВТОКЕФАЛІЯ, ЯК ВИЯВ СОБОРНОСТІ ЦЕРКВИ: СПРОБА ОСМИСЛЕННЯ В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

*У статті охарактеризовано питання автокефалії та соборності Православної Церкви. Здійснено спробу з'ясувати взаємозв'язок автокефалії та соборності, як окремого і незалежного – цілого і єдиного організму Церкви. Наведено приклади соборного життя Української Православної Церкви.  
**Ключові слова:** автокефалія, соборність, догматичне вчення, канони, устрій, Українська Православна Церква.*

—  
Archpriest Vitaliy KLOS

### **AUTOCEPHALY AS A MANIFESTATION OF THE CHURCH'S CATHOLICITY: AN ATTEMPT OF COMPREHENSION IN THE CONTEXT OF THE UKRAINIAN ORTHODOXY**

*The article describes the issues of autocephaly and the catholicity of the Orthodox Church. An attempt has been made to find out the interrelation of autocephaly and catholicity as a separate or independent and whole or one organism (body) of the Church. Examples of the catholic life of the Ukrainian Orthodox Church are given.  
**Keywords:** autocephaly, catholicity, dogmatic doctrine, canons, structure, Ukrainian Orthodox Church.*

*«Один Господь, одна віра,  
одне хрещення, один Бог і  
Отець усіх, Який над усіма, і  
через усіх, і в усіх нас»  
(Єф. 4: 5–6).*

У цьому році всі ми стали очевидцями епохальних подій, які провіщають відродження українського духу, культури та традиції на твердій основі церковної незалежності. Питання автокефалії є одним з найважливіших в історії Православної Церкви взагалі й Української зокрема, а також має надзвичайно велике значення для подальшого розвитку держави. Томос як юридичний документ про право на автокефалію Української Православної Церкви має епохальне значення. Вперше Українська Православна Церква отримала не тільки визнання своєї незалежності, але й через мо-

литовну єдність з Вселенським Патріархом поєдналася з усім світовим Православ'ям як сестра – рівна серед рівних. Вперше Київський митрополит, як предстоятель окремої автокефальної Церкви, може спілкуватися без посередників з Москви з очільниками Православних Церков. Вперше за багато століть в Україні не буде розділення або ж розколу серед православних, а також несправедливих звинувачень у нібито неканонічності, безблагодатності. При цьому перед єдиною Церквою відкривається багато, здавалося б, раніше неосяжних перспектив на втілення змін на краще – йдеться передусім про відродження традицій Українського Православ'я, яке в своїй основі має принцип соборності та виборності. Перший крок щодо втілення у життя цього принципу можна побачити на прикладі об'єднавчого, а разом з тим і елекційного Собору, який відбувся у стінах тисячолітньої української святині – соборі Премудрості Божої або ж Софії Київській 15 грудня 2018 року, на якому таємним демократичним голосуванням було обрано предстоятеля єдиної Української Православної Церкви митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія, патріаршого намісника, ректора Київської православної богословської академії [11, с. 7, 8].

Фундаментальною працею з цього питання на всі часи є двохтомник професора Олександра Лотоцького «Автокефалія» [15], який вийшов друком у Варшаві (1935 рік), а пізніше (1999 рік) був перевиданий Українською Православною Церквою Київського Патріархату. Праця професора О. Лотоцького розкриває засади автокефалії (Т. 1) та подає короткий історичний нарис історії автокефальних Церков (Т. 2). Випускник Київської Духовної Академії професор Олександр Лотоцький готував до друку і третій том, який мав бути присвячений історичному шляху Української Православної Церкви [10]. Не оминули питання автокефалії у своїх фундаментальних працях професор Іван Власовський [3], протопресвітер Семен Савчук та Юрій Мулик-Луцик [21], Наталія Полонська-Василенко [19], протоієрей Євгеній Голубінський [4] тощо. У 2007 році була презентована «Історико-канонічна декларація «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква» [7]. Важливою для розуміння непростих процесів, які відбувалися у 1990-их роках, є книга протоієрея Мирона Микуша «Єдина Помісна Православна Церква в Україні» [16]. У році, що минає, була презентована фундаментальна праця митрополита Переяслав-Хмельницького і Вишневського Олександра Драбинка «Українська Церква: шлях до автокефалії» [18]. Випускники Київської

Духовної Академії (зараз КПБА) теж звертались до цієї тематики при написанні випускних робіт: архімандрит Димитрій Рудюк «Історично-канонічні основи автокефалії УПЦ» [5], священник Михайл Йосифчук «Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр.» [6], Сергій Колот «Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами» [14], Леонтій Никитенко «Утворення Української Автокефальної Православної Церкви на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 14–30 жовтня 1921 року» [17], священник Володимир Романишин «Намагання досягнути автокефалії на першому Всеукраїнському церковному соборі 1918 року» [20]. Протоіерей Сергій Колот працює над докторською дисертацією та має з цієї тематики ряд публікацій у фаховому збірнику КПБА [13, с. 20–28]. Тож перед майбутніми дослідниками стоїть завдання осмислення більш ніж тисячолітньої (починаючи з часів Хрещення) боротьби за церковну незалежність у контексті історії Київської митрополії.

Засновником Церкви є Господь наш Ісус Христос. Він і поклав основу або ж фундамент і церковного устрою. Церква є Царством Божим на землі. Господь молився до Отця Небесного, щоб усі в Ній були одним цілим (Ін. 17:21). Передавши однакову владу в Церкві всім апостолам (Мф. 18:17–20; 28:19–20; Ін. 20:21–22), Христос став єдиним головою Церкви (Ін. 10:14–16). Коли ж виникла суперечка серед апостолів, хто з них має бути першим, Господь засудив навіть саму думку про це (Мф. 20:22–27; 23:8–12; Мк. 9:34–35). Як серед апостолів, при заснуванні Церкви, нікого не було призначено головою Церкви, подібно не було цього і між наступниками апостолів – єпископами. І це зрозуміло, бо людина (яка залежна від умов земного життя), не може бути головою Церкви – інституції вічної та духовної. Вічний і духовний голова благодатного царства – Христос, а Церква є Його тілом, тому й має бути єдиною (Ін. 18:36).

Проте, як можна бачити зовнішніми очима, члени Церкви утворюють різні громади, які дуже часто не тільки відрізняються одна від одної, але й можуть протистояти, як у вченні (православні, католики та протестанти), так і в обрядових питаннях. Однак, кожна з Церков вірить у ту саму засаду церковної єдності. Розділені формально, вони творять по суті й фактично одну християнську Церкву, що має свою основу у вченні Господа нашого Ісуса Христа. Навіть якщо брати ворогують, це не означає, що вони не належать до однієї родини [15, с. 8].

Любов до свого народу та особливе ставлення до нього в порівнянні з іншими не суперечить Священному Писанню, а зовсім навпаки. Так, пророк Мойсей просив Бога викреслити його з книги життя, але не знищувати єврейський народ за те, що він поклонився золотому тельцю (Втор. 9: 13–20; Вих. 32: 31–32). Апостол Павло готовий бути відлученим від Христа заради свого рідного народу (ізраїльського). Тому любов до свого народу не розриває єдності у Христі, а лише утверджує її. З цього випливає, що і основи автокефалії лежать у первісному устрої Церкви.

Автокефалія це первісна форма церковного устрою. Церковна громада на чолі з єпископом зі своїм храмом та кліром – це вже окрема правоздатна церковна одиниця у великій духовній громаді Вселенської Церкви. В апостольські часи союз таких церков-парафій і був ідеальною організацією Вселенської Церкви – організацією, що виключала конфлікти між засадою єднання, з одного боку, та засадою самостійності – з другого. Але з часом союз любові між громадами був змінений іншими формами, хоч сама основа – зв'язок любові та принцип взаємовідносин окремих церковних одиниць – самостійний характер співучасті як результат правоздатності кожної такої одиниці – залишався непорушним. Змінювалися лише форми цього зв'язку. Зокрема, з'явився звичайний адміністративний порядок із моментами підлеглості та централізації, а через це митрополича, патріарша та синодальні форми церковного устрою – з більшою чи меншою при цьому участю світської, державної влади. Автокефалія виразно підкреслює незалежний статус помісної Православної Церкви, яка живе і діє серед певного народу або в певній країні.

На початках кожна окрема церковна община, якою б малою вона не була, будучи навіть у селі, коли вона мала свого єпископа, то була цілком самостійною Церквою і ні від кого не залежала, бо вона являла собою досконалу Церкву у всій своїй повноті. Вселенська ж Церква мала б являти собою єдність великої кількості таких, ні від кого не залежних, самостійних Церков, об'єднаних тільки узами братньої любові. Через недосконалість людської природи та неможливість підтримувати належним чином у своєму середовищі мир й добре впорядкування одним духом любові, те, що було встановлене Богом, досить скоро потрібно було доповнити людським, а саме, за зразком суспільних інституцій впровадити в Церкві систему підпорядкування й адміністративної централізації [4, с. 257].

У 34 Апостольському правилі сказано: «Єпископам усякого народу слід знати першого у них, і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їхню владу, не чинити без погодження з ним. Робити ж кожному тільки те, що стосується його єпархії і місць (селищ), що належать до неї. Але і перший нічого нехай не робить без погодження з усіма, бо так виявиться єдинодумність, і прославиться Бог через Господа у Святому Духові, Отець, і Син, і Святий Дух». А у 37 правилі святих Апостолів читаємо: «Двічі на рік нехай буває собор єпископів, і нехай міркують вони один з одним про догмати благочестя та вирішують церковні негаразди, якщо трапляться» [12]. У цих Апостольських правилах чітко подано як засади Соборності, так і основу для автокефалії – право кожного народу обирати першого серед єпископів, який буде соборно з усіма єпископами керувати Церквою. Про це говорять і правила 17-те Четвертого та 38-ме Шостого Вселенських Соборів. Так, читаємо: «...громадянським та земельним розподілом нехай відповідає і розподіл церковних справ» [12]. Тобто церковно-адміністративний устрій має відповідати устрою державному.

Для всіх Церков обов'язковими є незмінне догматичне вчення та основи канонічного устрою, які ґрунтуються на цьому вченні. Канони, які з часом можуть змінюватись, досить точно визначають у чому полягає самостійність Церкви. Вимагаючи повної єдності в питаннях віри, канони надають повну свободу в галузі адміністративній. Церковне управління має в собі два складових елементи: те, що є в ньому встановлене Богом, і те, що є в ньому звичайного людського. Богом встановленою у церковному управлінні є чітка ієрархічна структура, яка складається із єпископа, пресвітерів та дияконів, а все інше, що складає собою систему так званої адміністративної централізації, має цілком людське походження [4, с. 257–259, 263–264].

Розуміння автокефалії має своїм змістом зовнішній устрій Православної Церкви. Автокефально-Соборний устрій Православної Церкви виявляється в її республікансько-демократичних засадах на відміну від централістично-монархічної засади католицького Риму, де управління здійснюється ієрархією, яка підлягає єдиному главі. На чолі Римо-Католицької Церкви стоїть єпископ, який є головою Церкви й намісником Христа на землі. Він, маючи найвищу владу в Церкві – законодавчу, адміністративну й судову, – представляє її перед державними керівними органами всіх країн. Протестантська Церква відкидає адміністративні зовнішні форми устрою своїх громад і лише в інтересах практичної доцільності в окремих випадках здійсню-

ючи централізацію церковної влади не виходить за межі окремої державної території [15, с. 1–3].

У Римо-Католицькій Церкві, що базується на централізмі, існування окремих Церков неможливе, бо воно руйнує саму систему організації цієї Церкви. У Православній Церкві навпаки, децентралізація – це необхідна й навіть основна риса церковного устрою. Визнаючи духовну єдність вселенської Церкви як установи духовної, православ'я не пов'язує з цим єдиної церковної організації. «Єдиний пастир» та «одне стадо», Христос і Церква, в їх духовному зв'язку «нареченого й нареченої», творять єдність значно вищу, ніж зовнішня організація Церкви під одним видимим главою. Між засадою єдності Церкви та фактом існування окремих церков немає внутрішньої суперечності, як немає протиріччя між засадою людства, вселюдською ідеєю, з одного боку, та фактом існування окремих народів, з другого. *«Людство одне єдине, а народів багато, і кожен із них має свою національну вдачу та, в більшості, свою державну організацію. Існування окремих незалежних національних церков не виключає єдності церковного рішення та спільності певної християнської акції»* [15, с. 9, 10].

На I Вселенському Соборі цих «перших» єпископів названо митрополитами. У 9 правилі Антіохійського Собору (341 р.) сказано: *«У кожній області єпископам слід знати єпископа, який керує у митрополії (курсив наш. – Авт.) та має опікування про всю область, оскільки до митрополії звідусіль стікаються усі, хто має якісь справи. Тому вирішено, щоб він і за честю переважав, і щоб інші єпископи нічого особливо важливого не робили без нього, за здавна прийнятим від отців наших правилом, крім того тільки, що стосується єпархії, яка належить кожному із них, і поселень, що знаходяться у її межах. Бо кожен єпископ має владу у своїй єпархії, і нехай керує нею, з пристойною кожному обережністю, і нехай має опікування про всю територію, що знаходиться у залежності від його міста, і нехай поставляє пресвітерів та дияконів, та нехай розглядає усі справи з розмірковуванням. А поза цим нехай не наслідуються творити щось без єпископа митрополії, а також і цей без згоди інших єпископів»* [12].

Коли звернемось до церковного законодавства у сфері церковного устрою, то побачимо, що правила Соборів про церковну адміністрацію, про права тих чи інших єпископів – це правила не основного канонічного значення, а звичайні адміністративні постанови, пов'язані з зовнішнім державним поряд-



ком, «акти політики, а не Божа установа». Всі такі постанови – змінні, як звичайні людські закони, й обов'язкові для того чи іншого часу та місця постільки, поскільки відповідають певним умовам церковним та національно-державним. Коли, наприклад, запроваджувався інститут патріаршества, то встановлену не особливу вищу ступінь священства (патріарх, як єпископ рівний з іншими архієреями), а лише певну урядову гідність, – встановлено не в догматичній частині соборних рішень та затверджено державною владою. Інститут митрополитів та патріархів з'явився внаслідок політичних обставин – значення міста підвищувало й значення єпископа, що в ньому перебував, – й відповідні постанови Вселенських Соборів лише підтверджували та затверджували ці адміністративні моменти. Так, 28 правило IV Вселенського Собору говорить про постанови, прийняті I та II Вселенськими Соборами щодо Старого та Нового Рима, які отримали першість через те, що ці міста дістали «... *честь бути містом царя й синклиту...*» [12]. Зрозуміло, що всі ці міркування не Божі, а людські, політичні. Тому й говорити про незмінність таких постанов не має об'єктивного сенсу. Як приклад, падіння Рима й Константинополя та наслідки цих подій [15, с. 137]. Тому всяке місто, яке стає столицею окремої держави, так само як і його духовний очільник, за будь-яких умов разом з усією Церквою мають бути теж незалежними.

17 правилом IV Вселенського Собору встановлено чітку норму: «*Коли владою засноване або буде засноване місто, то розподіл церковних парафій нехай послідує за цивільним та земським порядком*». Тобто розподіл церковний поставлений тут у пряму відповідність з державним політичним. Головний висновок – державна незалежність самим фактом приводила до незалежності церковної. Однак Церква завжди залишалася Єдиною. Всі важливі питання вирішувалися на Соборах представниками від різних Церков. Православна Церква у своїй історії знає сім Вселенських Соборів, останній з яких відбувся у 787 році. Упродовж усіх цих століть, або ж уже тисячу двісті тридцять два (1232) роки Собори такого масштабу не відбувалися [15, с. 11]. Умовою єдності Вселенська Церква визнає автокефалію різних місцевих Церков, що виникли кожна в своїй країні на спільних для всієї Церкви канонічних основах. Ці місцеві національні Церкви і є основними складовими частинами всесвітньої Церкви. Кожна місцева Церква – це незалежна у своєму внутрішньому устрої громада православних християн і загалом – складова частина вселенської Церкви, що перебуває у зв'язку з

іншими місцевими автокефальними Церквами – через єдність віри та основи церковного устрою, управління й канонічного порядку. Православною засадничою нормою тут є сформоване історією та практикою церковного життя правило: кожен народ повинен мати свою національну Церкву. Скільки народів, стільки і має бути Церков, об'єднаних зв'язком любові. Однак, автокефальність окремих церков, це не безумовна незалежність у складі цілої Православної Церкви. З огляду на єдність вселенської Церкви, не дозволено окремим Церквам: утворювати нову науку віри чи відкидати щось від спільної науки вселенської Церкви; відступати від основних канонічних засад, які стосуються устрою Церкви; запроваджувати щось нове; порушувати духовну єдність з іншими Церквами та нехтувати правами та звичаями інших Церков [15, с. 12].

Саме Соборність є виразною властивістю православного вчення. Діяльна участь у справі охорони віри – це обов'язок усіх членів церковної громади. Дуже чітко цю думку висловлено в посланні Східних патріархів (1848), як відповідь на пропозицію Римського папи Пія ІХ щодо унії: «У нас ні патріархи, ні собори ніколи не могли ввести що-небудь нове у вірі, бо охорона пошани Божої (богопочитання) у нас – все тіло Церкви, себто увесь народ, що завжди старається заховати свою віру незмінно та згідно з вірою батьків» [15, с. 18].

Джерела свідчать про двохтисячолітню історію християнства на території сучасної України. У кінці III–IV століттях нам відомо вже про декілька епархій: Скіфську, Херсонську, Готську, які у подальшому перебували під владою Константинопольського Патріарха [1, с. 13–15]. У перші століття християнства архіпастирі з південних земель сучасної України брали участь у Вселенських Соборах та у житті Церкви Христової. Тобто, на півдні України вже у такий ранній період (IV ст.) існувало повноцінне епархіальне життя. Сюди в Чорноморські колонії на заслання були відправлені третій папа Климент I та його сучасниця, родичка імператора Доміціана, свята Флавія Домітилія. Першим єпископом був св. Єфрем, надісланий Єрусалимським єпископом на початку IV ст. Ще одним джерелом християнства стали готи, які в III ст. завоювали територію України й пройшли до Чорного моря. У наступному столітті серед них активно поширюється християнство, а єпископ готський Феофіл брав участь у I Вселенському Соборі (325 р.). Однак, король Атанаріх почав переслідування й багато християн загинуло, як мученики. Серед них свв. Сава, Микита тощо [19, с. 13, 14]. Якщо приводити

аналогії з тогочасним церковним життям у Римській імперії, то можна прийти до цілком логічного висновку про автокефальний статус згаданих Церков.

В українських землях люди самі обирали собі священників та єпископів. Досить важливу роль у житті Церкви відігравали Собори, що вирішували багато нагальних питань, як то затвердження на кафедри єпископів, чистоти вчення та церковного благоустрою. У цих соборних обраннях «першого серед рівних» єпископатом Київської митрополії чітко простежується втілення у життя вчення Церкви Христової, що ґрунтується як на Божественному Одкровенні, так і на постановах Апостольських, Вселенських та Помісних Соборів. Так, 37-е Апостольське правило вимагає єпископам тої чи іншої церковної області збиратися на Собор двічі на рік. Трульський Собор (691–692) своїм 8-им правилом зменшує цю норму в мінімумі до одного разу на рік.

У 1051 році за благовірного князя Ярослава Мудрого Собором руських єпископів відбулося обрання та поставлення на Київську митрополичу кафедру русича-українця святителя Іларіона, автора «Слова про закон і благодать». Літопис так характеризує святителя Іларіона: «муж благ, і книжник, і постник». Святитель Іларіон був чоловік благочестивий, часто усамітнювався для молитви в печері, яку викопав у горі недалеко від села Берестове, і крім того, був відомий своєю вченістю. Подібні соборні обрання на Київську митрополичу кафедру руськими єпископами та поставлення русичів-українців відбувалися з певними перервами (бл. 100 р.) упродовж всієї церковної історії [8, с. 81–99]. Другим митрополитом-русичем, обраним Собором місцевих єпископів на Київську кафедру у 1147 р. за ініціативи великого Київського князя Ізяслава II Мстиславовича, став Климент Смолятич (1147 р.). Можна згадати обрання митрополита Кирила (1242 р.), митрополита Григорія Цамблака (1415 р.) та священномученика Макарія (1495 р.) [9, с. 60–75].

Галицькі князі, розуміючи значення церковного питання та негативних наслідків розташування центру або ж митрополії в чужій Московській державі, намагалися зробити все для того, щоб мати власного митрополита. На початку XIV ст. (1303 р.) виникає Галицька митрополія, яка в диптиху, обіймаючи 81 місце, мала такі єпархії: Галицька, Володимирська, Перемиська, Луцька, Турівська і Холмська. Першими її митрополитами були: Нифонт, Петро, Гавриїл та Федір [19, с. 39]. Незважаючи на постійну протидію з півночі (Судальщини, а пізніше з Мос-

ковщини), навіть коли Галичина перейшла під владу Польщі (1366 р.), її королі, хоч і католики, продовжували піклуватися про незалежність Галицьких земель у церковно-адміністративному плані.

Можна стверджувати, що в цей період (988–1686 рр.) Руська Церква жила цілком самостійним життям і Константинопольські патріархи майже не втручалися у її справи за невеликим виключенням, передусім, коли йшлося про поставлення нового митрополита. Але й тут, як ми бачимо, Собор руських єпископів міг без згоди Константинополя вирішувати це питання, особливо тоді, коли цьому сприяла державна влада в особі визначних постатей, які розуміли значення цього важливого фактору для розвитку та єдності суспільства.

---

1. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.: іл.

2. *Брайчевский М.* Утверждение христианства на Руси: Пер. с укр. / АН УССР. Ин-т археологи; Отв. ред. М. В. Попович. – К.: Наук. думка, 1989. – 296 с.

3. *Верещагина Н.* Христианские культы и реликвии древнего Киева (конец X – первая треть XIII в.): монография / Надежда Верещагина; науч. ред. Н. Н. Никитенко. – Одесса: Астропринт, 2019. – 628 с.: ил.

4. *Власовський І., проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998.

5. *Голубинский Е., прот.* История Русской Церкви. – Изд. 2-е. – М.: Крутицкое патриаршее подворье; О-во любителей церковной истории, 1997. – Т. 1 (первая половина тома).

6. *Димитрій Рудюк, архім.* Исторично-канонічні основи автокефалії УПЦ. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2000. – 220 с.

7. *Йосифчук Михайл, свящ.* Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2001. – 224 с.

8. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква. Историко-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009. – 176 с.

9. *Клос В., прот.* Хрещення Руси-України рівноапостольним князем Володимиром Великим за свідченням праць святителя Іларіона та пресвітера Якова // Труды Київської Духовної Академії: науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяславський і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2018. – № 18 (190). – С. 81–99.

10. *Клос В., прот.* Митрополит Київський і всієї Руси Климент Смолятич «книжник і філософ, яких в Руській землі не було» (1147–1154) // Труды Київської Духовної Академії: науковий збірник Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. – [К.], 2017. – № 17 (189). – С. 60–75.

## Соборна діяльність Української Православної Церкви

---

11. Клос В., *прот.* Осмислення державно-правових основ церковної незалежності в праці «Автокефалія» міністра ісповідань Олександра Лотоцького // Православний вісник. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2018. – № 9. – С. 45–51.

12. Клос В., *прот.* Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. – К., 2019. – 189, [3] с.

13. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців / Переклад українською мовою С. М. Чокалюка. – К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2008. – 368 с. – Режим доступу: <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyul-svyatuh-apostoliv-vselsenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-ottsiv/#toc>

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

15. Колот Сергій. Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2008. – 274 с.

16. Лотоцький О., *проф.* Автокефалія: У 2 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 1999. – Т. 1. – 208 с.; Т. 2. – 553 с.

17. Микуш М., *прот.* Єдина Помісна Православна Церква в Україні. – Львів, 2017. – 136 с.

18. Никитенко Леонтій. Утворення Української Автокефальної Православної Церкви на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 14–30 жовтня 1921 року. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2000. – 175 с. + дод.

19. Олександр Драбинко, *митр.* Українська Церква: шлях до автокефалії. До дискусій навколо канонічного статусу, богослужбової мови та історії Української Церкви. – К.: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира; Дух і Літера, 2018. – 684 с.

20. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Мюнхен, 1964. – 128 с.

21. Романишин Володимир, *свящ.* Намагання досягнути автокефалії на першому Всеукраїнському церковному соборі 1918 року. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 1999.

22. Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: У 4 т. – Вінніпег: Видавнича спілка «Еклесія», 1984–1989.



Оксана ВИСОВЕНЬ

## ЄВАНГЕЛЬСЬКІ ХРИСТИЯНИ-БАПТИСТИ ТА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В ЛЕЩАТАХ ТОТАЛІТАРНОЇ СИСТЕМИ (80-ті рр. XX ст.)

*Досліджується політика радянської влади щодо громад Євангельських християн-баптистів та Православної Церкви у 80-х рр. XX ст.*

*Встановлено, що частина зміна лідерів комуністичного режиму, послабили ідеологічний тиск на Християнську Церкву. Це дало можливість Церкві розбудовувати свої структури, збільшилася кількість клопотань віруючих в державні органи щодо поновлення реєстрації їхніх громад, вони сміливо почали заявляти органам влади про свої права та назрілі зміни в законодавстві щодо релігії, молитовні зібрання почали відкрито відвідувати підлітки та молодь. Водночас чиновники та міліція на місцях майже до кінця падіння тоталітаризму в Україні продовжували тероризувати віруючих, зривати молитовні зібрання, складати на них протоколи, погрожувати кримінальною та адміністративною відповідальністю.*

**Ключові слова:** *Громади Євангельських християн-баптистів, Православна Церква, свобода сумління та віросповідання, тоталітарна система.*

На початку 80-х рр. XX ст. тоталітарна система, незважаючи на тяглість застійного періоду та поступовий розклад, продовжувала працювати на знищення своїх опонентів, у тому числі й сфері релігії.

Продовжувалася практика адміністративного і карного впливу на віруючих з боку адміністративних комісій, працівників міліції, суду й прокуратури. Особливо широко у цей час до атеїстичної та профілактичної роботи щодо віруючих почали залучати обласні управління УВС (управління внутрішніх справ). Для кращого ознайомлення з методами боротьби з релігійними громадами, для них по всіх обласних центрах було проведено семінари за участю інспекторів, на яких виступали працівники обласного комітету партії, обласної прокуратури апарата уповно-

Oksana VYSOVEN

**EVANGELIST CHRISTIAN-BAPTISTS AND THE ORTHODOX CHURCH IN THE TAILS OF THE TOTALITARIAN SYSTEM (1980S)**

*The policy of the Soviet authorities concerning the publicity of the Evangelical Baptist Christians and the Orthodox Church in the 1980s is explored. The updated, who changed the leaders of the communist regime, sent ideological pressure on the Christian Church. This allowed the Church to develop its work by increasing the number of petitioners existing in the state bodies involved in the construction of European states, which may have begun to state the authorities entitled and name such changes in religious matters that the prayer congregation had when they began to open staff in units and young people. At the same time, officials and police on the ground continued to terrorize believers, disrupt prayer meetings, draw up protocols, threaten criminal and administrative responsibility, until the very end of the fall of totalitarianism in Ukraine.*

**Key words:** *Communities of Evangelical Baptist Christians, Orthodox Church, freedom of conscience and religion, totalitarian system.*

важених ради, працівники апарату уповноваженого. Після таких навчань за участю адміністративних органів і місцевих рад народних депутатів лише «у Волинській області за перше півріччя 1981 р. до адміністративної відповідальності за правопорушення в релігійній сфері було притягнуто 78 осіб. Подібна ситуація спостерігалася і по інших областях» [3, арк. 16-17].

Найбільш поширеними покараннями для віруючих за несанкціоновані молитовні зібрання і надалі були штрафи від 10 до 50 крб., та різні терміни ув'язнення, від 10-15 днів до 5 років позбавлення волі суворого режиму. За даними начальника юридичного відділу Ради з питань релігійних культів Г. Спореві, «за перше півріччя 1980 р. по Вінницькій області був засуджений на 2 і 6 місяців Н. Машницький, Дніпропетровській області знаходилися під слідством

за виготовлення і видрук самвидавної літератури Ради Церков Євангельських християн-баптистів (далі – РЦ ЄХБ) і ж. «Християнин» – К. Смірський, Н. Кабиш, Т. Бистрова, А. Косачевич, Г. Юдинцева, С. Бублик; Донецькій області під слідством за виготовлення і розповсюдження предметів культу знаходився віруючий Н. Волошин; Ворошиловградській області – 11 осіб організаторів молитовних зібрань РЦ ЄХБ були притягнені до суду та отримали ув'язнення на 10 або 15 днів, Київській області – засуджений за відмову від служби в Радянській армії С. Машовець; Києві – знаходився під слідством за систематичне порушення закону про культу, прибічник РЦ ЄХБ Я. Іващенко; Львівській області знаходилися під слідством з організацію «лісної школи», прибічники РЦ ЄХБ – П. Ритіков, В. Ритіков,

Г. Вільчанська, які отримали по 3 три роки ув'язнення у виправній-трудовій колонії загального режиму; Чернівецькій області засуджені за виготовлення і розповсюдження самвидавної літератури – В. Костенюк, В. Костенюк, М. Кушнір; Черкаси – знаходився під слідством керівник РЦ ЄХБ Н. Батурін, який був засуджений Черкаським народним судом на 5 років строгого режиму з конфіскацією усього майна, без поселення. Кіровоградським народним судом були засуджені на 5 років суворого режиму без поселення прибічники РЦ ЄХБ – І. Кирилюк, В. Заець, В. Литовченко, В. Драга» [1, арк. 1; 108-110; 178]. Звичайно, що це не повна картина судових рішень тоталітарного режиму, які виносилися головним чином віруючим незареєстрованих громад ЄХБ по всіх регіонах УРСР. У 1980 р. до адміністративної відповідальності за порушення законодавства про культури, і різноманітних штрафів від 25 до 50 крб. було притягнуто народними судами УРСР велику кількість вірних РЦ ЄХБ [1, арк. 136-146].

У наступні роки кількість притягнутих комуністичним режимом за релігійні переконання до адміністративної відповідальності та засуджених православних та протестантських дисидентів на різні терміни ув'язнення тільки зростає. Зокрема, у 1980 р. колишнього в'язня совісті, багатодітного батька – В. Голуба, Ворошиловградський народний суд повторно засудив на 5 років позбавлення волі у виправній трудовій колонії (далі – ВТК) строгого режиму; віруючого Л. Полушина до 3 років позбавлення волі у ВТК строгого режиму; до віруючого В. Хайло народний суд м. Ворошиловграда застосував примусові заходи медичного характеру – поміщення в психіатричну лікарню спеціального типу [1, арк. 18-27]. У 1980 р. Дніпродзержинський народний суд повторно засудив колишнього в'язня совісті П. Руманчика до 5 років позбавлення волі у ВТК суворого режиму. У Закарпатській області народні суди теж активно виносили вироки вірним ЄХБ, зокрема у 1981 р. до 3 років позбавлення волі у ВТК загального режиму були засуджені – В. Фенчак, М. Дашка, П. Лакатош. У 1981 р. Запорізький народний суд засудив віруючих Г. Малахова та М. Пашко до 3 років позбавлення волі у ВТК загального режиму. Кіровоградський народний суд засудив віруючого К. Сисоєва до 1 року позбавлення волі загального режиму; народний суд Одеси засудив віруючого М. Бойко до 5 років позбавлення волі з поселенням терміном на 5 років у ВТК суворого режиму [2, арк. 94-99; 147; 182].

Органи КДБ та уповноважені Ради тримали під пильним наглядом і тих, віруючих, які були на волі. Були складені спеці-



альні списки керівників незареєстрованих громад ЄХБ по областях, з якими вони проводили профілактичну роботу щодо припинення їхньої діяльності. Зокрема, в Київській області до їхнього списку потрапили 10 керівників громад ЄХБ. Крім самого списку, на цих людей було заведено окрему справу, де було вказано їхній день народження, освіта, місце роботи та місцезнаходження громади, яку вони очолювали. Крім того, щоби унеможливити несанкціоновані зібрання віруючих ЄХБ перед релігійними святами, органи влади, по всіх регіонах України на дорогах встановлювали контрольні-пропускні пункти, де чергували працівники міліції. Проте, віруючих це не зупиняло, ризикуючи власним майном, оскільки залишали свої автомобілі на цих пунктах, вони пішки добиралися до будинків, де проходили молитовні зібрання.

Для кращого контролю за незареєстрованими громадами за участю уповноважених Ради, представників прокуратури та міліції, органів місцевої влади та активістів співробітники УКДБ УРСР (Управління комітету державної безпеки Української Радянської Соціалістичної Республіки) створювали оперативні групи, які проводили профілактичні та карально-репресивні заходи щодо віруючих: від таємного стеження, бесід, обшуків будинку, допитів в міліції та прокуратурі до судових засідань з обвинувальними вироками [4, арк. 16; 20-24].

Протестуючи проти свавілля тоталітарного режиму на місцях в питаннях, пов'язаних зі свободою совісті та віросповідання, віруючі різних конфесій не лише надсилали свої листи-скарги до вищого керівництва держави, оприлюднювали інформацію про гоніння в самвидавній літературі, але відмовлялися від участі у виборах місцевих органів влади. Як зазначав у листі Голові Ради у справах релігій при РМ УРСР Н. Колеснику, замісник уповноваженого Ради по Харківській області П. Мірошніченко: «У період виборів в місцеві Ради і народні суди 20 червня 1982 р. в Харківській області не прийняли участь в голосуванні з релігійних мотивів 25 осіб, в тому числі із баптистів-розкольників – 16, п'ятидесятників – 6 осіб. Аналіз показав, що в основному відмовилася від участі у виборах найбільш фанатично налаштовані віруючі, які раніше притягувалися до різних мір покарання за порушення радянського законодавства про релігійні культу» [4, арк. 45]. Православні віряни також піддавалися жорстким репресіям. Особливо це стосувалося релігійних дисидентів, більшість із них потрапили черговий раз до таборів [14, с. 220].

Після смерті Л. Брежнєва та приходом до влади екс-очільника КДБ Ю. Андропова (листопад 1982 р. – листопад 1984 р.) політика в релігійній сфері не змінилася. Новим керівництвом СРСР її вирішено було підсилити, особливо по міжнародній лінії, щоби розвінчувати «ідеологічну пропаганду проти СРСР», а насправді упереджувати витік інформації про системні гоніння на віруючих та церкву. Як зазначалося, у плані для службового користування затвердженого Головою Ради Н. Колесником: «Виконуючи завдання та рішення 26 з'їзду КПРС та 26 з'їзду ЦК України від листопада 1982 р., пленуму ЦК КПРС та настанов генерального секретаря ЦК КПРС т. Ю. Андропова з метою підвищення ефективності роботи відділу зв'язків здійснити наступні заходи: «Підготувати служителів культу для виїзду за кордон для роботи з іноземними делегаціями і паломниками; посилити контрпропагандистську роботу з метою розвінчання ворожої пропаганди про становище релігії і церкви в СРСР, спроб використати релігію в ідеологічній боротьбі проти нашої країни і в інтересах розповсюдженням за кордоном об'єктивної інформації про здійснення принципів справжньої свободи сумлінням як складової частини соціалістичних демократій, підготувати виступ в газетах, які видаються для закордонного читача по іноземному радіозв'язку і передачах по каналах АПН, ТАРС, РАТАУ служителів культів, у тому числі старшого пресвітера евангельських християн-баптистів Донецької області Карпенка С.» [5, арк. 264-269].

У період правління Ю. Андропова посилювалися репресії не лише щодо незареєстрованих громад, але збільшився контроль старших інспекторів Ради за зареєстрованими релігійними громадами. Водночас, трохи пом'якшилося ставлення репресивних служб до багатодітних віруючих. Так, за релігійне виховання своїх дітей віруючу А. Чорноус Кам'янопопівська сільська рада лише позбавила статусу «Мати-героїня» строком на 2 роки та постановила надати дітям належне радянське виховання [6, арк. 10-11.].

За сприяння органів влади міліція продовжувала розганяти весільні та поховальні обряди й інші культові церемонії віруючих. Зокрема, типовий випадок відбувся 15 липня 1984 р. в м. Макіївка Донецькій області, коли під час весільної церемонії прибічників РЦ ЄХБ місцеві органи влади за сприяння міліції зупинили обряд та почали складати протокол про адміністративне правопорушення. У результаті таких дій весільна церемонія була зірвана, а її учасники розігнані [7, арк. 6-8].

Попри системні репресії, громади продовжували активно приймати до своїх лав нових членів. Зокрема, у 1984 р. до зареєстрованої громади ЄХБ додалося 3268 нових членів, які пройшли обряд хрещення. Збільшилася кількість санкціонованих державою обрядів вінчання та поховань віруючих. Зокрема на 1984 р. за їхніми обрядами було проведено 2520 поховань. Це у свою чергу, дало змогу збільшити прибутки громад, і від цього грошові збори на користь держави також значно зросли. Загалом, церква ЄХБ за кількістю грошових зборів серед релігійних об'єднань по УРСР, поступалася лише Російській православній церкві, зокрема на 1984 р. вони склали 1527,5 крб. [8, арк. 23-24].

Зареєстровані релігійні об'єднання УРСР державні органи усе більше почали залучати не лише до ідеологічної контрпропагандистської роботи, але й до спеціальних грошових зборів на користь різних патріотичних фондів, зокрема фонду миру тощо. Незважаючи на послаблення в релігійній сфері, структури тоталітарної система продовжували функціонувати стабільно. Рада з питань релігій активно моніторила релігійне життя, уповноваженими збиралася інформація про порушення законодавства про культу, за які винні притягувалися до відповідальності. Як зафіксовано у звіті Уповноваженого Ради у справах релігій при РМ УРСР по Волинській області В. Маслош: «у діяльності зареєстрованих громад ЄХБ на 1984 р. було зафіксовано 17 порушень законодавства про культу, у незареєстрованих громад ЄХБ зафіксовано – 25 порушень встановленого порядку» [8, арк. 23-24].

Схожі методи застосовувалися і щодо православних віруючих по всіх областях УРСР. Щоби унеможливити нові порушення тоталітарні органи продовжували застосовувати різні міри покарання щодо віруючих, зокрема найчастіше це – штрафи, профілактичні бесіди на зборах трудових колективів (сільських зборах) тощо [8, арк. 72].

У другій половині 80-х рр. ХХ ст., у зв'язку з приходом до влади більш ліберального керівництва СРСР на чолі з Генеральним секретарем ЦК КПРС М. Горбачовим (березень 1985 р. – червень 1990 р.), послабився ідеологічний тиск на Християнську церкву. Це дало можливість як зареєстрованим, так і незареєстрованим громадам розбудовувати свої структури, збільшилася кількість клопотань віруючих в державні органи щодо поновлення реєстрації їхніх громад. Так, за даними РСР «у 1985 р. на території УРСР діяло 1165 зареєстрованих громад ЄХБ та 84 громади поза реєстрацією й 77 громад прибічників РЦ ЄХБ» [9, арк. 7-8.].

Тоталітарний режим продовжував тероризувати незареєстровані громади безцеремонно втручаючись у їхні справи. Проте віруючих це не зупиняло, вони продовжували свою релігійну діяльність, тим більше, що покарання за «порушення законодавства про культу» стали більш м'якшими, зазвичай це були лише штрафи. На практиці багато рішень нарад Ради у справах релігій все більше носили декларативний характер. Якщо у першій половині 80-х рр. обрядову церемонію весілля чи поховання міліція жорстоко розганяла, то тепер у більшості випадків працівники РВВС (Районного відділу внутрішніх справ) обмежувалися попередженням віруючих або складенням на їхніх керівників адміністративних протоколів [8, арк. 236-237].

Звіти про результати моніторингу релігійної ситуації в областях, проводилися старшими інспекторами і направлялися Голові Ради у справах релігій при РМ УРСР т. Колеснику Н.А., який у свою чергу на нарадах давав вказівки підлеглим та органам місцевої влади в регіонах щодо усунення недоліків в організації контролю за діяльністю релігійних об'єднань з метою їх ліквідації взагалі [11, арк.66].

Продовжуючи атеїстичну політику в усіх регіонах УРСР, тоталітарна влада разом з тим, віроломно використовувала віруючих у пропагандистських заходах, зокрема після оприлюднення наслідків Чорнобильської катастрофи як в СРСР, так і за кордоном, провідні діячі низки християнських церков, змушені були в засобах масової інформації та проповідях «обурюватися антирадянською істерією Заходу з приводу аварії» [10, арк. 25].

Водночас православна церква була ініціатором та брала активну участь у благодійних акціях, пов'язаних з Чорнобильською катастрофою. Протягом 1986 р. лише Чернівецьким Єпархіальним управлінням було здано у Чорнобильський фонд 50 тис. крб. Крім цього, кошти напряму перераховувалися священниками і парафіянами у фонд Чорнобиля [14, с. 222].

У кінці квітня 1987 р. відбулася зустріч Патріарха Пімена і постійних членів Синоду з М. Горбачовим. На цій зустрічі обговорювалося питання подолання культу особи Сталіна та розробки нового закону «Про свободу совісті». Отже, на 1987 р. припав пік активності віруючих у питанні відкриття раніше закритих церков [14, с. 223].

Ця зустріч спонукала керівників найчисельніших як православних, так і протестантських громад УРСР за завданням партійних органів писати статті в засоби масової інформації на політичні теми, підтримуючи таким чином міжнародний курс правлячого режиму на поточний момент. Так, пресвітер

Вінницької громади ЄХБ, яка налічувала близько 800 членів, написав листа в редакцію газети «Вісті з України», у якій зазначав, «... ми не маємо ніяких перешкод, а ні обмеження в наших зібраннях немає. Ми абсолютно проти війни, тому що вбивство людини є найбільший злочин... Ми турбуємося за долю дітей – майбутнє нашого людства. Наші діти і безкоштовно вчать в державних школах. Ми виховуємо в них добрих християн і вірних патріотів своєї країни. Їм не страшно безробіття, вони не знають, що таке голод та злидні. Вони не знають, що таке грім, постріл. Щасливий мир панує в нашій країні. Ми проповідує мир і братерство між народами, тому що всі люди на Землі являють собою одну родину» [13, арк. 46-47].

У зв'язку з послабленням тиску комуністичного режиму на релігію, церковні зібрання ставали все більше багаточисельними, особливо за рахунок молоді і людей середнього віку. Так, за даними інформативної записки для службового користування замісника уповноваженого Ради у справах релігій при РМ УРСР в Миколаївській області Л. Яровенка, у м. Миколаєві під час свята «Жнив», молитовний будинок був повністю заповнений, і багато віруючих стояли у дворі. Крім того, як підкреслював звітуючий: «За останній час хор помітно помолодів: (виріс на 5 осіб), в його складі на даний момент близько 20 юнаків і дівчат віком від 20-30 років» [12, арк. 31-37].

Водночас, тоталітарна звичка радянського режиму контролювати всі сфери буття радянського суспільства, у тому числі й духовне життя, продовжувала функціонувати до кінця розпаду СРСР. Це проявлялося, насамперед, у відвідуванні й анкетуванні проповідей релігійних громад комісіями контролю за дотриманням законодавства про культу. Це анкетування приурочувалося 1000-літтю прийняття християнства, і проводилося як в православних, так і протестантських церквах. У анкетах, головним чином, акцентувалася увага на соціально-політичних та моральних аспектах проповідей, зокрема, чи згадувалися під час їхнього виголошення питання боротьби за мир, громадянського обов'язку, релігійного виховання дітей, 1000-літтю прийняття християнства, становища церкви і віруючих, законодавства про культу, атеїстів, в'язнів совісті тощо [12, арк. 59-60].

Таким чином, у 80-х рр. ХХ ст. часта зміна лідерів комуністичного режиму, послабили ідеологічний тиск на Християнську Церкву. Це дало можливість Церкві розбудовувати свої структури, збільшилася кількість клопотань віруючих в державні органи щодо поновлення реєстрації їхніх громад, вони сміливо почали заявляти

органам влади про свої права та назрілі зміни в законодавстві щодо релігії, молитовні зібрання почали відкрито відвідувати підлітки та молодь. Водночас чиновники та міліція на місцях майже до кінця падіння тоталітаризму в Україні продовжували тероризувати віруючих, зривати молитовні зібрання, складати на них протоколи, погрожувати кримінальною та адміністративною відповідальністю.

---

1. Центральний державний архів вищих органів влади України (далі – ЦДАВО України), ф. 4648, оп.7, спр. 149. Копії приговорів народних судів по обвиненню в порушенні законодавства о релігійних культах (присланні уповноваженим Советом в 1980 г.

2. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7, спр. 149. Копії приговорів народних судів по обвиненню в порушенні законодавства о релігійних культах присланні уповноваженим Советом в 1981 г.

3. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 161. Інформації, докладні записки, справки Уповноважених Советом по областям и г. Києву, о релігійній обстановці, о стані контролю за дотриманням законодавства о культах в 1981 г.

4. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 198. Інформації, справки Уповноважених Советом о релігійній обстановці, о стані контролю за дотриманням законодавства о культах в 1982 г.

5. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 256. Отчети, інформації, представленні Уповноваженим Советом и духовними центрами о перебуванні на Україні іноземних релігійних діячів, делегацій, паломників в 1983 году.

6. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 269. Інформації, справки, докладні записки работников аппарата и уповноважених Советом о работе с письмами, жалобами, заявлениями верующих, их проверке и приеме граждан за 1984 г.

7. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 274. Інформації уповноважених Советом по областям о наличии и деятельности находящихся вне регистрации релігійних объединений пятидесятников, иеговистов, сторонников Советом церквей ЕХБ, униатов 1984 г.

8. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 321. Інформації, справки, отчети о зафиксированных нарушениях профилактических мероприятиях по их предупреждению и меры административного и уголовного воздействия за 1985 г.

9. ЦДАВО України, ф.4648, оп.7. спр. 7. Інформації, докладні записки и справки Советом, представленні в правительственные органы, в Союзный Совет о релігійній обстановці за 1985 г.

10. ЦДАВО, ф.4648. оп.7. спр. 336. Інформації, справки представленні в правительственные органы и союзный Совет о релігійній обстановці и деятельности релігійної обстановці в республике 1986 г.

11. ЦДАВО. ф.4648. оп. 7. спр. 345. Докладні записки, справки работников аппарата Советом о результатах командировки в областях по изучению релігійної обстановці 1986 г.

12. ЦДАВО, ф. 4648. оп. 7. спр. 380. Інформації, докладні записки, справки уповноважених Советом по областям и г. Києву о стані контролю за дотриманням законодавства о культах, о проповіднической деятельности релігійних организаций, о снятии и взятии на учет неофициально действующих релігійних групп за 1987 год..

13. ЦДАВО, ф. 4648. оп. 7. спр. 390. Статті, інтерв'ю, репортажі и другие контрпропагандистские материалы Советом по делам религий при Совмине УССР за первое полугодие 1987 года.

14. Яремчук С. Православна Церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні взаємини). Чернівці. Рута, 2004. 352 с.

## МРІЯ ПРО ВОЛОДИМИРСЬКУ МИТРОПОЛІЮ: (ПОЛІТИЧНІ АМБІЦІЇ І ЦЕРКОВНІ УСТРЕМЛІННЯ АНДРІЯ БОГОЛЮБСЬКОГО)

*Друга половина XII ст. в історії руського християнства ознаменувався важливою подією, що мала велике значення для розвитку давньоруської держави. Андрієм Юрійовичем Боголюбським була зроблена спроба створити у своїх володіннях власну митрополію з центром у Володимирі-на-Клязьмі. Зазначена подія може розглядатися в контексті процесів, пов'язаних з обранням в 1147 р. у Києві на митрополію Климента Смолятича. Судячи з усього, Андрій не ставив перед собою мету відокремитися від Константинополя. Його рішення заснувати у Володимирі митрополію, швидше за все, було викликано бажанням князя заявити про свою незалежність від Києва. У представленій статті зроблена спроба розглянути претензії Андрія Боголюбського в контексті норм церковного права.*

**Ключові слова:** Київська Русь, Андрій Боголюбський, церковно-державні відносини в Київській Русі, русько-візантійські відносини, церковна політика руських князів.

—  
Pavlo GAIDENKO

### THE DREAM OF THE VLADIMIR METROPOLIS: (POLITICAL AMBITIONS AND ASPIRATIONS OF THE CHURCH OF ANDREI BOGOLYUBSKY)

*The second half of the 12<sup>th</sup> century in the history of Russian Christianity was marked by an important event, which had great importance for the development of the old Russian state. Andrei Bogolyubsky attempted to create in his possession his own metropolis with the center in*

Історичний сюжет про спробу Андрія Боголюбського створити у Володимирі-на-Клязьмі нову, незалежну від Києва митрополію неодноразово привертав до себе увагу як церковних, так і світських істориків. До цих подій, що знайшли своє відображення у великому для свого часу числі джерел, зверталися М. Карамзін, С. Соловйов, митрополит Макарій (Булгаков), В. Ключевський, М. Грушевський, М. Присьолков, М. Воронін, Ю. Кривошеєв і багато інших дослідників. Значною мірою підсумки багаторічних робіт кількох поколінь дослідників були підбиті О. Назаренком [33]. І все ж таки, деякі обставини цієї історії в контексті канонічних аспектів питання про право правителів мати на своїх територіях катедру високого рангу, в даному випадку щодо права Андрія заснувати у себе митрополію, потребують певного уточнення.

Якщо довіряти літописним відомостям, то саме церковна політика і викликані нею суперечки стали свого роду відправною точкою і навіть основою для подальших не

*Vladimir-on-Klyazma. This event can be considered in the context of the processes associated with the election of Clement Smolyatych to the Metropolitanate in Kyiv in 1147. Apparently, Andrew did not set a goal to separate from Constantinople. His decision to establish a metropolis in Vladimir, most likely, was caused by the desire of the Prince to declare his independence from Kyiv. The article attempts to consider the claims of Andrei Bogolyubsky in the context of Church law. Keywords: Kyivan Rus', Andrey Bogolyubsky, church-state relations in Kyivan Rus', Russian-Byzantine relations, church policy of Russian princes.*

менш драматичних подій, які завершилися циклом походів суздальців на Київ і Новгород, і, врешті, призвели Андрія до загибелі. Попри те, що події, які розгорталися навколо особистості Андрія Юрійовича, цілком вписуються в загальний хід епохи усобиць і становлення феодалізму, загострення пристрастей навколо суздальського князя і пов'язаних з його іменем дій виявилось гранично гарячим.

Безсумнівно, задуманий Андрієм Юрійовичем і розвинений його братом Всеволодом церковно-політичний проект був частиною великої і разом з тим вкрай неоднозначної й амбітної програми, спрямованої на створення нового політичного і одночасно сакрального центру на Північному сході Русі, статус якого був би порівнянним з тим, яким володів Київ як мати міст руських [15, с. 355–368; 16, с. 162–168; 45].

За задумом братів-князів, Володимир подібно Києву мав претендувати на статус Нового Єрусалима і Нового Константинополя, що з усією очевидністю простежується в програмах кам'яної різьби Дмитрівського собору<sup>1</sup>. Вже сама спроба створення тут митрополичої катедри демонструвала Києву, що Володимир рівнозначний Матері міст руських. Тут потрібно взяти до уваги ту обставину, що в умовах руської церковно-політичної свідомості одним з найважливіших символів високого статусу міста була присутність у ньому катедри. Наділення міста правом мати свого єпископа суттєво підвищувало престиж політичного центру. Позбавлення ж міста архієрейської катедри, навпаки, розглядалося сучасниками в якості не тільки політичного, а й духовно-символічного кроку, що мав важкі наслідки для поселення. Найвірогідніше, такий жест був порівнянний з деса-

<sup>1</sup> Історіографія цієї дивної пам'ятки руської архітектури значна і вже сама по собі заслуговує окремого розгляду. Однак, якщо не зосереджуватися на дослідженнях, що вбачали в храмовій різьбі спадщину поганського минулого, а спертися на більш пізні і сучасні праці, то при всіх внутрішніх розбіжностях щодо трактування тих чи тих сюжетів рельєфу автори єдині в головному. Храмова різьба по білому каменю тісно пов'язана з біблійними мотивами, покликаними декларувати сакральний статус міста і претензії місцевої княжої династії, що являли собою образи Нового Єрусалима і царів Ізраїлю. [Див. і пор.: 4, с. 375–377; 28, с. 172–184; 5, с. 255–263; 34, с. 5–13; 35, с. 14–24; 12; 11; 10].



кралізацією міста. Подібний розвиток подій можна вбачати у зникненні упродовж певних тривалих етапів згадок про єпископів у Володимирі-Волинському або в Турові<sup>2</sup>. Однак, скасування катедри – подія екстраординарна. В контексті статті цікавими видаються інші аспекти. Тому, якщо не брати до уваги зазначені обставини, пов'язані з історією Володимира-на-Волині і в Турові, і розглянути звичайну ситуацію, то присутність у місті єпископії, безперечно, позначалася на церковно-політичних настроях і амбіціях місцевої верхівки. Чим вище був статус катедри, тим більші політичні запити виявляли у своїй діяльності місцеві правлячі еліти [6, с. 36–39; 54, с. 115–120]. Найяскравішими прикладами цього можуть служити обставини появи митрополій часу Ярославичів [40; 33, с. 207–245], боротьба новгородців за утвердження в місті титулярної архієпископії [7, с. 89–90] і, нарешті, та жорсткість, з якою Константинополь відстоював права митрополитів сидіти в Києві. У 1147–1169 рр., в умовах існування крім Києва ще двох центрів, чії церковно-політичні претензії були очевидні і загрожували київським ієрархам, руські першосвятителі були наділені титулом «всієї Русі»<sup>3</sup>. Прийняте в Константинополі рішення виходило з того, що у Володимирі-Волинському перебував митрополит Климент Смолятич, статус якого хоч і був спірними, однак ніколи повністю не відкидався [49; 8]. Майже одночасно з цим у Володимирі-на-Клязьмі про свої канонічно-правові підстави володіти власною митрополією відкрито заявляв Андрій Юрійович Боголюбський у своєму зверненні до Царгорода [39, с. 222] і в демонстративному ігноруванні київських ієрархів.

Про високі претензії нового політичного центру Ростово-Суздальської землі і його князя можна судити не тільки по листуванню Андрія з Константинополем і по адміністративно-канонічних зусиллях князя, а й по архітектурному ансамблю Володимира. Однак Володимир-на-Клязьмі не єдине місто, чий палацово-храмові комплекси маніфестували намір їх власників домогтися визнання для створених ними поселень і будівель особливого сакрального статусу. Аналогічну ситуацію, наприклад, можна побачити в зразках руського мистецтва значного числа земель [27]. Подібна «демонстрація» політичних смислів в архітектурі і в текстах зі всією наочною очевидністю простежується в історії Переяславля XI–XII ст. [21], Холма часів Данила

---

<sup>2</sup> Див. дослідження Т. Фоминої [53; 55; 23].

<sup>3</sup> Ця послідовність проявляється як у листі патріарха до князя Андрія Юрійовича, так і в новому титулі київських митрополитів «всієї Русі» [14; 58, с. 49].

Романовича<sup>4</sup>, а також в особливому сприйнятті мешканцями Північно-західної Русі Новгород і його головної святині Святої Софії<sup>5</sup>. Правда, при цьому потрібно погодитися з В. Ричкою, який помітив, що якщо говорити про землі Галицького князівства, то тут книжникам не вдалося надати своїм церковно-політичним центрам та їх святиням такого символічного значення, яким володів Київ. Подальша ідеалізація цих церковно-політичних утворень значною мірою є результатом пізньої історіографії, що, втім, анітрохи не применшує історико-політичного значення зазначених земель [45].

Безсумнівно, бажання Андрія мати у себе митрополита було наслідком зростання політичної могутності князя і супутнього Андрію військового успіху. Однак для того, щоб володіти власною митрополією, одних лише амбіцій і наслідувань було недостатньо. Потрібно було мати більш вагомі і переконливіші підстави, ніж особистий деспотизм володимирського «самовластця» і його бажання жити відокремлено від Києва, спираючись на військові ресурси суздальців. Обставини смерті князя і наступні за нею події показали, що час одноособового управління на Північному сході Русі ще не настав і цей аргумент ще не мав тієї ваги, яку він здобув згодом, у XVI ст. Настільки ж перебільшеними видаються історіографічні уявлення про військово-політичної і економічної могутності Володимиро-Суздальської землі. Київ, Володимир-Волинський, Чернігів, Смоленськ, Новгород по своїй могутності, економічному достатку і політичній вазі не поступалися Володимир-на-Клязьмі, Ростову і Суздалю. Навіть падіння Києва і розграбування Матері міст руських у 1169 р. відбулося не стільки через «заслуги» дружин Андрія і його рідні (організаторські здібності і авторитет князів Півночі не можна скидати з рахунків), скільки були забезпечені підтримкою Чернігова, Смоленська та інших князівських столів, які взяли безпосередню участь у розправі над столярним містом і вивезенням його багатств і реліквій<sup>6</sup>.

Очевидною постає ще одна обставина, яка заслуговує більш пильної уваги, ніж та, яку вона отримала у вітчизняній історіо-

---

<sup>4</sup> Про створення Холма і вкладених в цю звістку літописних сенсах див. статтю А. Юсупович [57].

<sup>5</sup> Напевно, найбільш точно відобразив роль Святої Софії і церкви в історії Новгорода О. Мусін [31, с. 5–8].

<sup>6</sup> Приписуючи перемогу над Києвом Андрію Юрійовичу та його синові Мстиславу Андрійовичу, літописання звертає увагу на те, що розграбування міста було «заслугою» не лише суздальців, але й усіх союзників, включаючи переяславців, смолян, вишгородців, чернігівців [37, стб. 354; 38, стб. 545].

графії. Дії Андрія в церковній сфері вказують на добре знайомство князя з церковними канонами і візантійськими політико-правовими реаліями. Кульмінаційною точкою відносин суздальського князя з Царгородом стало посольство нареченого єпископа Теодора в Константинополь і переданий ним княжий лист. Ймовірно, звернення адресувалося і василевсу, і першосвятителю Нового Рима.

На жаль, історикам не відомий текст послання Андрія до імператора і патріарха. Однак про основні положення листа можна отримати уявлення з відповідної грамоти патріарха. Втім, і в цьому випадку реконструювати всі аргументи Андрія надзвичайно складно. Тому видається доцільним спробувати виходити не тільки з тексту патріаршого послання, але й із тих церковно-канонічних норм, які б могли дозволити Андрію Юрійовичу наполягати на виконанні свого бажання. У всякому разі, при вирішенні суперечок про пости або протистояння зі своїм єпископатом, Андрій, судячи з усього, діяв у рамках канонічних норм, прийнятих у Візантії<sup>7</sup>. А отже, можна припустити, що подібним чином він мав вчинити і при вирішенні питання про заснування митрополії.

Як уже зазначено, в зусиллях Андрія простежується послідовність, яка вказує на добре знайомство князя з канонічними нормами і традиціями імперії ромеїв. Наприклад, вступаючи в прямі відносини з Константинополем про заснування митрополії, Андрій передбачив своє прохання створенням у Володимирі грандіозного храмового комплексу, що з усією очевидністю демонструвало готовність князя прийняти у себе першосвятителя. Судячи з відповіді патріарха, саме відбудовані Андрієм церкви стали головним аргументом при обґрунтуванні прохання про «оновлення» ростовської і суздальської єпископій у митрополію<sup>8</sup>. Звісно, безпрецедентне храмове будівництво,

<sup>7</sup> Наприклад, це видно з відповідного листа Патріарха Андрію Боголюбському. У своїй грамоті, окрім відмови звести Теодора в сан митрополита, царградський патріарх сповіщає князя про те, що ним була розглянута князівська скарга на архієрея, найвірогідніше Леона, а також взяті до уваги пов'язані з висловленими на адресу цього архієрея звинуваченнями рішення київського митрополита і зібраного з його волі собору [14, стб. 66–68]. Такі дії Андрія Юрійовича повністю вписувалися в канонічну практику Візантії, що допускала в разі недовіри до митрополита звертатися зі скаргою на єпископа безпосередньо до Патріарха [41, с. 349–358 [IV Всел. 9]]. Правда, в описаному випадку на всі свої прохання князь отримав відмову.

<sup>8</sup> «Сказываетъ же нам писание твое, иже градъ Володимерь изъ основаніа воздвигль еси великъ со многомъ человекъ, въ неи же церкви многи созданъ еси; не хоцещи же его быти подъ правдами епископъи Ростовския и суждальския, но обновити е митрополиею и поставити отъ насъ в не митрополита тамо сущаго у благородія твоего Феодора» [14, стб. 64–65].

що розгорнулося в 1152–1158 рр., є складним феноменом, який не може бути зведений до одних тільки політичних амбіцій суздальського князя<sup>9</sup>. Володимирський самодержець вів переговори з Константинополем з добрим знанням канонічних і політичних традицій імперії. Таке храмове будівництво в повній мірі відповідало візантійській практиці відкриття місіонерських єпископій, які, як показав досвід, були пасивними, протікали «з прохолодою», «без ентузіазму», передбачаючи активність лише приймаючої сторони, якій доводилося самій займатися питаннями насадження християнства і забезпечення кліру [20, с. 218–220, 233].

Ймовірно, ще одним аргументом Андрія для обґрунтування своїх прав на митрополію було його переконання у тому, що керовані ним землі суверенні і непідзвітні Києву. Тобто князь управляє власним «народом» і вже в силу цього, звертаючись до імператора, заслуговує «оновлення» своєї головної катедри<sup>10</sup>.

Як наслідок, до часу відправки Теодора в Константинополь князь впевнено вважав, що має достатні підстави для заснування власної митрополії. Керовані ним території володіли фактичною непідконтрольністю Києву, у Володимирі була створена потрібна для приїзду митрополита інфраструктура, на території підвладних Андрію земель існувало дві єпископії, протягом довгих років Андрій вирішував церковні питання в Константинополі, минаючи Київ. Таким чином, все перелічене демонструвало, що території, керовані Андрієм Юрійовичем, володіли політичною самостійністю, а значить, мали право просити про власного митрополита. Однак, наскільки землі Суздаля, Ростова і Володимира виправдано розглядати як політично незалежні і суверенні щодо Києва? Що і чому мало служити підставою: суверенітет Андрія для заснування митрополії, чи митрополія для оголошення незалежності Володимира?

Дійсно, російська церковно-політична традиція розглядала митрополічу катедру в якості найважливішого символу державності. Згодом подібне значення набуло патріаршество, церковно-державне значення якого особливо добре проявилось в роки Смути. Відносини «царства і священства», як показали дослідження Б. Успенського, були складні і неоднозначні [51]. І ця неоднозначність була присутня не тільки у відносинах глав

---

<sup>9</sup> Див. заочну дискусію з цього питання М. Солнцева, С. Заграєвського [47; 18].

<sup>10</sup> 38 правило Трульського собору та додані до нього тлумачення Вальсамона і Аристіна недвозначно надають імператору право засновувати єпископії і зводити їх у митрополії [42].

церковної організації і держави, а й, як показали дослідження О. Ульянова, в тому символічному значенні, яким володіла головна катедра, її канонічний статус і корпус прав її предстоителя [50]. У порушеному контексті стало б великим перебільшенням відводити інституту першосвятительства вирішальну роль у будівництві російської державності, як це є в церковній історіографії щодо особи патріарха Єрмогена, чий образ стараннями церковних істориків суттєво міфологізований, а місце та вплив у політичній боротьбі значно перебільшені. Однак саме патріаршество дійсно уявлялося і Лжедмитріям, і тим, хто сприймався як «дійсні» правителі Москви, як найважливіший ресурс влади і сакральний символ її законності. Можна констатувати, що в XVII столітті патріаршество розглядалося правлячими елітами Московської держави в якості найбільш вагомого аргументу в домаганнях на царство і стало очевидним символом законності владних амбіцій царів, що сиділи на московському престолі. Подібно до цього в умовах кінця X – першої третини XIII ст. володіння митрополичою катедрою видавалось владним елітам Русі або тим, кого можна з такою елітою ототожнити, найбільш важливим аргументом у суперечках земель за свою політичну автономію і повний суверенітет, необмежений засадами братського співволодіння.

Втім, політичні та церковні устремління Андрія Юрійовича та пов'язані з ним події змушують поставити кілька запитань. Наскільки доречно розглядати руську державу середини XII – першої третини XIII ст. в якості держави? Чи усвідомлювали сучасники цей простір та інститути влади й управління, що існували на його територіях, як те, що в категоріях нашого часу можна ототожнити з «державою»? Якою бачили Русь у Константинополі?

Дійсно, Київська Русь, держава, назва і навіть саме існування якої самі по собі значною мірою є результатом наукових уявлень кабінетних вчених, має бути названа «державою» з безліччю застережень<sup>11</sup>. Не знала вона і звичного в сучасному розумінні уявлення про політичну столицю. Ціком очевидно, це добре усвідомлювали у Візантії, пов'язуючи титул руських митрополитів з народом, а не з головним містом, що було характерно для місіонерських єпископій, засновуваних імперією серед варварських народів. Видається, що не поділялося питання про столицю і в княжому оточенні. Примітно, що після смерті Ярослава князівські сними збиралися і проводилися на умовно «ней-

---

<sup>11</sup> У цьому плані на особливу увагу заслуговують роздуми про державність Київської Русі І. Данилевського [15, с. 160–169].

тральних» територіях, поза межами Києва<sup>12</sup>. Висловлені О. Назаренком [32, с. 69–75], Д. Котишевим [25] та ін. судження досить переконливо обґрунтовують те, що для правлячих еліт Русі Київ був, насамперед, святим градом, образом Єрусалима на берегах Дніпра [16, с. 162–168; 15, с. 355–368; 36, с. 170; 46]. Такому сприйняттю міста значною мірою сприяли суто зовнішні форми поселення. Тут розміщувалися створені за зразком імператорського палацу в Константинополі князівські хорони, Софія, княжі усипальниці і розкішна митрополича резиденція. В якійсь мірі це специфічне розуміння центрального міста зберігалось і в наступні епохи, заохочуючи копіювання архітектурних і просторових ідей. Так, особливістю руського княжого двору стало те, що за своєю організацією та майже неодмінним зв'язком з Богородичним культом, він нагадував імператорський палац Константинополя і побудований за його зразком палац Володимира Святославича в Києві. Одним із прикладів подібних проектів став архітектурний ансамбль міста Володимира-на-Клязьмі і княжий замок у Боголюбово [47]. Про ідейну і політичну програму ктиторів цих споруд можна судити по кам'яній різьбі Дмитрівського собору у Володимирі. Найбільш виразно і переконливо про неї висловилися М. Воронін і В. Даркевич [17]. Примітно, що, зберігшись переважно на Північному сході Русі, кам'яна різьба на стінах храмів, судячи з усього, не була виключно місцевим феноменом. Будучи відображенням тенденцій і запозичень у західноєвропейському мистецтві, за своєю формою і своїм змістом різьблення володимирських храмів наслідувало подібні зображення у Києві та впливало з київської традиції пластики настінного різьблення, сліди якої в Києві, на жаль, майже повністю втрачені [26, с. 195–196].

Усвідомлення Києва як адміністративно-політичного центра всіх земель сформувалося до 90-х років XI ст., коли вперше Київ був згаданий в якості першого града: «яко то есть старейший градъ въ земли во всей» [37, стб. 230]. Однак, вочевидь, фактичного закріплення за Києвом статусу столиці в сучасному розумінні так і не відбулося<sup>13</sup>. Таким чином, бажання Андрія максимально відокре-

<sup>12</sup> Щодо причин і обставин вибору місця конкретних княжих снемов існує значний корпус досліджень. При всіх наявних розбіжностях, очевидним видається те, що в більшості випадків вибір робився на користь міських центрів, за своїм значенням, як правило, поступалися Києву, що дуже добре проглядається вже в історії скликання першого снema онуків Ярослава в Любечі [43]. Часом вибір падав на політичні центри деяких земель або ж взагалі на місця, віддалені від якихось міст [56].

<sup>13</sup> В. Ричка цілком точно і дуже образно назвав цей феномен «блукаючою столицею Русі» [44].

митися від Києва не видається чимось незвичним навіть в умовах, коли всі політичні і військові зусилля «самовластця» відокремитися від Києва розбивалися об принципи родового суверенітету Рюриковичів над усіма землями Київської Русі. Інше питання: як Андрій намагався заявити про свою самостійність? Видається, що він прагнув домогтися своєї незалежності через контакти з Константинополем, як це робили багато правителів Європи до нього.

Практика вирішення питань церковного устрою шляхом встановлення безпосередніх відносин з Константинополем, минаючи або, щонайменше, обмежуючи волю Києва, була відома й на Русі. Саме так вчинив Нифонт Новгородський під час свого конфлікту з Климентом Смолятичем, а десятиліттям раніше подібними контактами Мстислав Смоленський змусив київського митрополита поставити в Смоленськ єпископа. Втім, у першому випадку ситуація була складнішою. Климент, на єпископський сан якого Константинополь був змушений зважати, не був визнаний легітимним володарем Київської катедри<sup>14</sup>. Однак важливо те, що подібні контакти створювали канонічно-правові прецеденти, які, між тим, не суперечили церковним канонам і підтримували високий статус імператора і патріарха в церковній і політичній сферах.

Як вже зазначалося вище, зусилля щодо створення власної митрополії у Володимирі важливо розглядати не тільки як політичний проект, але і як результат послідовних кроків Андрія і його оточення у сфері адміністративно-канонічних відносин. Такі зусилля виявляються в низці літописних звісток про церковне життя на Північному сході Русі в 60–70-ті роки XII ст. Повідомлення джерел про події розкидані в літописних записах різних років, однак при цьому вони володіють якоюсь внутрішньою єдністю. По-перше, вони протікали в руслі міських і внутрішньо-ієрархічних конфліктів навколо архієрейських кафедр Володимира, Суздаля і Ростова, а також у контексті канонічних диспутів про пости [2], що не мали, правда, прямого відношення до ідеї церковно-політичної автономії підвладних Андрію земель. По-друге, всі перераховані процеси розвивалися на тлі активізації дипломатичних зв'язків Андрія з Константинополем<sup>15</sup>. Приміт-

---

<sup>14</sup> Про визнання єпископської гідності Климента Смолятича статтю Успенських [52, с. 184].

<sup>15</sup> Ця активізація виявляється в тому, що при вирішенні церковних питань Андрій Юрійович звертався не до Києва, а до Константинополя. Саме так князь вчинив в історії суперечок про пости, а також при вирішенні питання про архієрейське свячення Теодора при спробі заснувати власну митрополію [37, стб. 348–349, 351–352; 38, стб. 491, 493; 14, стб. 63–68].

но, що канва літописних звісток про це така, що представляє київську митрополичу катедру та її володарів у найнегативнішому вигляді. Очевидно, такі оцінки київських митрополитів були присутні в літописних записах Іпатіївського та Лаврентіївського літописів, звинувачення з боку Андрія на адресу першосвятителів ґрунтувалися на фактах, які були добре відомі і на Півночі, і на Півдні Русі, як за часів Андрія, так і в наступні роки. У будь-якому випадку, у XII столітті проблема симонії для Русі набула особливої гостроти, ставши головним гріхом володарів архієрейських кафедр і викликавши відповідну реакцію. Міста і княжа влада далеко не завжди виявляли готовність приймати надісланих з Києва архієреїв, проявляючи все більшу прискіпливість до морального образу кандидатів на заняття вакансій. У цілій низці випадків перевага містян і знаті віддавалася афонським ченцям<sup>16</sup>, нестяжателям і затворникам [6, с. 24–25]. Звичайно, далеко не завжди вибір «праведників» був на користь церковного життя руських земель. Приклад Лаврентія Турівського, обрання якого призвело до падіння незалежності Печерської обителі і сприяло церковно-політичному послабленню Турова, яскравий приклад того, що далеко не завжди добрий самітник, зайнявши катедру, був таким же мудрим архієреєм [9, с. 110].

У сформованих умовах не можна виключати того, що заснування митрополії оцінювалося Андрієм як останній рішучий крок на шляху визнання політичної незалежності його земель від Києва. Санкціонування таких прав з боку Царгорода було жаданою метою боголюбського «самовластця».

Судячи з листа патріарха до володимирського князя, в Константинополі добре розуміли політичні наслідки очікуваних від імператора і патріарха рішень<sup>17</sup>. Інша справа, що в підсумку, незважаючи на всі вжиті Андрієм Юрійовичем зусилля, Константинополь несхвально поставився до задумів князя. Інше питання: чим насправді була викликана зовні шаноблива, але категорична відмова, супроводжена пастирським повчанням?

Пояснюючи своє рішення, патріарх писав: «*Правила убо святыхъ Апостолъ и божественыхъ отецъ каяждо митрополия и епископы цело и не поршимо своя держати оправдания повелели <...>*» [14, стб. 65–6]. Таким чином, причини відмови ніби зводилися до принципу непорушності кордонів кафедр. Між тим,

---

<sup>16</sup> Про єпископів на кафедрах Володимира Волинського та Чернігова з числа афонських ченців див. докладніше працю Д. Зубова і В. Пирогова [19, с. 117].

<sup>17</sup> Відповідний лист патріарха Германа ясно вказує на те, що розгляд прохання Андрія було винесено на спільне обговорення імператора, патріарха і собору [14, стб. 64].



загальне відсилання патріарха до авторитету святих отців видається не тільки непереконалим, але й надумано перебільшеним. Норми церковних канонів говорять про зворотне. З правила Другого Вселенського собору, повторене 4 і 5 постановами Нікейського собору, цілком ясно вказує на те, що межі церковних округів у канонічному праві Риму і Візантії прив'язувалися до адміністративних кордонів держав<sup>18</sup>. Тому заяви патріарха про непорушність давніх кордонів митрополій і єпархій не відповідають Правилам Святих Отців і фактично є хибними. Отже, причини відмови все ж таки слід шукати в іншому.

Видається, що відповідь на посталі труднощі можна знайти в особливостях фінальної частини патріаршої грамоти. По-перше, при тому, що звернення Андрія було направлено до патріарха та імператора, відповідь була дана тільки від імені першоієрарха і «освяченого собору». Ім'я василевса не фігурує в посланні, що саме по собі вже вельми примітно. Імператор не удостоїв Андрія ніякими посланнями. Принаймні, про це нічого не відомо, а значить логічно зробити висновок, що василевс відмовлявся бачити в Андрії суверенного правителя самостійної держави, що не дозволяло розглядати його володіння як нову адміністративно-політичну одиницю (а значить, і церковно-адміністративну область з правом організації митрополічної катедрі) і автоматично позбавляло суздальського князя прав на митрополію. У цьому випадку про жоден перегляд меж князівських володінь, а разом з ними і церковних округів Києва і Суздаля не було й мови.

По-друге, завершуючи свій лист до князя, патріарх попереджає про відповідальність за «сумління» і «досади», «наведені» на якогось єпископа. Очевидно, під таким могли розумітися митрополит і ростовський архієрей. Найвірогідніше, вони і були головними противниками відкриття нової митрополії. А це означає одне: патріарший собор з участю імператора не тільки захищав права грецьких ієрархів, але й

---

<sup>18</sup> Коментуючи це правило, Никодим (Милаш), так висловився про описаний у постанові собору порядок: *«творці такого положення, знайшли потрібним постановити законом, щоби у плані кордонів церковна адміністрація керувалась політичним поділом, для чого й видано це правило, в якому встановлюються кордони церковних областей, цілком відповідні кордонам областей політичних»* [41, с. 247–252]. Цей принцип не суперечив політичним ідеалам Візантії і в повній мірі відображав суть східного християнства, канонічно-адміністративна єдність якого підтримувалася визнанням (деколи ефемерним і формальним) права «народів» і областей, що входили до її складу, створювати власні діоцези, які володіли церковною автономією [29, с. 294–301]. З часом це перетворило східне християнство в своєрідну федерацію національних церков, що сформувалася під сильним впливом слов'янських держав [30, с. 467–490].

зобов'язував Андрія визнати свою неправоту і скоритися волі «його єпископа» [14, стб. 73–76].

На жаль, кількість і зміст джерел, що стосуються питання про відкриття митрополії у Володимирі-на-Клязьмі, такі, що дозволяють лише здогадуватися про причини церковно-політичної невдачі Андрія.

Серед безлічі цих причин і обставин, ймовірно, не останню роль зіграли економічні та дипломатичні чинники. Коло перших причин могло бути окреслено проблемами симонії при імператорському дворі і патріаршій катедрі, а також обмеженими економічними ресурсами самої руської митрополії. Останній фактор, як це видається, недооцінений у вітчизняній історіографії. Дійсно, деякі історики церкви висловлювали подив з приводу того, чому на теренах такої великої держави, як Київська Русь було так мало єпископій. Джерела не дозволяють дати впевненої відповіді на поставлене запитання. Тому залишається лише здогадуватися про можливі причини зазначеної ситуації. Видається, що головною причиною невеликого числа єпископій, найвірогідніше, є матеріальний бік питання. Він, у свою чергу, пояснюється демографічною ситуацією на цих територіях в умовах панування натурального господарства.

Дослідження останніх років дозволяють зробити висновок, що на території Київської Русі до початку монгольської навали проживало близько 9 млн. чоловік [1]. Безсумнівно, ця цифра гіпотетична. Якщо врахувати, що вищий прошарок місцевого населення становив, за підрахунками П. Стефановича, кілька тисяч осіб [48, с. 541–552], до яких потрібно додати близько 12 архієреїв, десятки ігуменів, кілька сотень ченців, а також не менше число священників і членів їх сімей, можна зробити висновок, що місцеве населення було змушене нести суттєві витрати з утримання такого значного прошарку. Нарешті, потрібно взяти до уваги ще одну обставину. Значна частина населення Русі не була християнами і була представлена поганами та іновірцями, що ще більше посилювало матеріальне навантаження на християнське населення і княжу владу. Нарешті відкриття нових кафедр, як і утримання вже наявних, передбачало виплати відповідних сум до Константинополя<sup>19</sup>. Отже, встановлення нової митрополії, яка б неминуче спричинила відкриття нових єпископій, загрожувало зниженням фінансових надходжень до столиці імперії, а в умовах зростаючої влади Андрія загрожувало з часом привести до втрати контролю над цими територіями.

---

<sup>19</sup> Розміри цих виплат наводить А. Карташов [22, с. 187].

Що ж стосується дипломатичних складових відмови, то вони могли пояснюватися не меншою кількістю причин. Наприклад, не можна виключати того, що проти відкриття митрополії міг виступити київський князь. Не меншу загрозу для Константинополя являло наполегливе бажання Андрія прийняти у себе не митрополита-грека, а місцевого русина Теодора, що створювало загрозу подальшої автономізації великих територій Північного Сходу Русі. Нарешті, вельми ймовірно, що безліч побоювань викликала сама фігура владного і ніким не керованого володимирського князя. Таким чином, при всіх успіхах політичної діяльності Андрія Боголюбського і його очевидної готовності прийняти у себе митрополита, наміри «самовластця» не отримали підтримки і співчуття в Царгороді. Ця обставина видається досить прикрою і навіть образливою, якщо врахувати, що ніщо в претензіях Андрія Юрійовича не вказує на прагнення здобути власну автокефалію і відокремитися від Константинополя. Навпаки, будучи обтяжений старійшинством Києва, що Андрію не видавалось чимось цінним, князь прагнув відірватися від стародавнього центру і всіляко демонстрував свою церковну єдність з імперією і патріархом. Проте, роблячи вибір між Києвом і Володимиром, імператор і патріарх віддали перевагу Матері міст руських і її першосвятительській катедрі. У Константинополі не бажали розколу Русі і воліли зберегти відносини з умовно єдиною Руссю в особі київського князя. Подібна політика була характерною рисою Константинополя, який вміло використовував внутрішньоцерковні та міжкнязівські конфлікти на Русі в своїх інтересах [13]. Тут цілком можна погодитися з М. Вороніним, який висловив ідею про те, що походи Андрія на Київ і Новгород потрібно пов'язувати з церковно-політичною невдачею князя, фіналом якої стала загибель єпископа Теодора [3, с. 117–118].

Таким чином, нездійснений при Андрію Боголюбському церковно-політичний проект зі створення Володимирської митрополії показав всю неоднозначність політичної ситуації на Русі. Разом з цим описані події демонстрували зростання церковної свідомості в місцевих елітах. Безумовно, невдача Андрія в Константинополі мала найбільш негативні наслідки для Києва. Проте дальші за загибель єпископа Теодора події продемонстрували те, що й інші землі Київської Русі були обтяжені наявним станом справ. Втім, ця проблема виходить за рамки представленого дослідження.

---

1. *Аверьянов К. А.* О численности населения Древней Руси // *Studia internationalia: Материалы V международной научной конференции «Западный регион России в международных отношениях X–XX вв.»* (29 июня – 1 июля 2016 г.) / под ред. С. И. Михальченко и А. А. Чубур. – Брянск: РИО Брянского государственного университета, 2016. – С. 5–12.
2. *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* «Первая ересь на Руси»: русские споры 1160-х годов об отмене поста в праздничные дни // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики.* – 2018. – №3(73). – С. 118–139.
3. *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский. – М.: «Водолей Publishers», 2007. – 320 с.
4. *Воронин Н. Н.* Зодчество Владимиро-Суздальской Руси // *История русского искусства.* В 13 т. – Т. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – С. 340–395.
5. *Высоцкий А. М.* Храм Иезекииля как источник наружного скульптурного декора владими́ро-суздальских храмов XII–XIII вв. Sic et non // *Древнерусское искусство. Русь и страны византийского мира.* XII век. – СПб, 2002. – С. 255–263.
6. *Гайденко П. И.* Священная иерархия Древней Руси: (XI–XII вв.): Зарисовки власти и повседневности. – М.: «Университетская книга», 2014. – 212 с.
7. *Гайденко П. И.* Симония: дары или покупка? О некоторых особенностях каноническо-правового сознания Древней Руси // *Христианское чтение.* – 2018. – № 6. – С. 85–100.
8. *Гайденко П. И.* Кілька зауважень про митрополичий центр у Володимирі на Волині в період «Климентової смуті» (чому Володимир-Волинський не став у другій половині XII ст. митрополією?) // *Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігії та боротьби за автокефалію / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяславського і Білоцерковського Єпіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін.* – К.: Київська православна богословська академія, 2018. – С. 174–184.
9. *Галимов Т. Р.* Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах середины XII – первой трети XIII вв. // *Вестник Челябинского государственного университета. История.* – 2012. – Вып. 52. № 25 (279). – С. 104–114.
10. *Гладкая М. С.* Каталог белокаменной резьбы Дмитриевского собора во Владимире. – Владимир: Владимирская областная универсальная научная библиотека, 2018. – Вып. 7. – 1008 с.; Вып. 8. – 872 с.
11. *Гладкая М. С.* Каталог белокаменной резьбы Дмитриевского собора во Владимире: восточный фасад. – М.: «Индрик», 2009. – 396 с.
12. *Гладкая М. С.* Рельефы Дмитриевского собора во Владимире: опыт комплексного исследования. – М.: Индрик, 2009. – 288 с.
13. *Головко А. Б.* Христианизация восточно-славянского общества и внешняя политика Древней Руси в XI – первой трети XIII века // *Вопросы истории.* – 1988. – № 9. – С. 59–71.
14. Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому // *Русская историческая библиотека.* – Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. – СПб., 1880. – Стб. 63–76.
15. *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). – М.: «Аспект-Пресс», 2001. – 339 с.
16. *Данилевский И. Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы изучения летописных текстов. – М.: «Аспект-Пресс», 2004. – 383 с.
17. *Заграевский С. В.* К вопросу о мотивации масштабного строительства Юрия Долгорукого в 1152 году и Андрея Боголюбского в 1158 году [Электронный ресурс] // <http://zagraevsky.com/6666.htm>, вільний – Перевірено 10.09.2019.
18. *Зубов Д. В., Пировов В. И.* История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с древнейших времён до 1735 года. – М.: Институт Русского Афона, 2016. – 336 с.
19. *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? / РАН Ин-т славяноведения. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.

20. *Ищенко А. С.* Чью славу «переял» Переяславль? (о происхождении и семантике названия города) // Актуальные проблемы социальной истории и социальной работы: сб. науч. ст. / Под ред. П. Я. Циткилова; Новочерк. инж.- мелиор. ин-т им. А. К. Кортунова ФГБОУ ВО Донской ГАУ, Каф. истории, философии и социальных технологий. – Новочеркасск, 2017. – С. 11–15.
21. *Карташев А. В.* Собрание сочинений: В 2 т.: Т. 1. Очерки по истории Русской Церкви. – М.: «Терра», 1992. – 686 с.
22. *Костромин К. А., прот.* Ещё раз о возникновении туrowsкой епископии (о статье Т. Ю. Фоминой «Туrowsкая епископия: этапы становления и развития (XI–XIII вв.)») // Христианское чтение. – 2018. – № 2. – С. 243–253.
23. *Котышев Д. М.* Печати киевских митрополитов XI–XII вв. // Русская религиозность: проблемы изучения / сост. А. И. Алексеев и А. С. Лавров; Фонд по изучению истории Русской Православной церкви во имя Святого Димитрия Ростовского. – СПб.: Журнал Нева, 2000. – С. 61–73.
24. *Котышев Д. М.* «Се буди Матерь градомъ Русьскимъ»: Проблема столичного статуса Киева середины XI – начала XII века // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. – 2011. – № 6. – С. 153–163.
25. *Лазарев В. Н.* Живопись и скульптура Киевской Руси // История русского искусства / [АН СССР. Ин-т истории искусств; под общ. ред. И. Э. Грабаря, В. Н. Лазарева, В. С. Кеменова]: В 13 т.: – М.: АН СССР, 1953. – 576 с.
26. *Лидов А. М.* Видение храма и града. О иерусалимской символике скульптурных икон на фресках русских храмов XII–XIII веков // Cahiers du Monde russe, 53/2-3. Avril-septembre 2012. – P. 301–318.
27. *Лидов А. М.* О символическом замысле скульптурной декорации Владимиро-Суздальских храмов XII–XIII вв. // Древнерусское искусство. Русь. Византия. Балканы. XIII в./ Отв. ред. О. С. Этингоф. – СПб.: Дм. Буланин, 1997. – С. 172–184.
28. *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю. А. Вестеля. – К.: Центр православной книги, 2007. – 352 с.
29. *Мейендорф И., прот.* Церковь в истории: статьи по истории Церкви / пер. с англ., фр., сост. И. В. Мамаладзе; авт. предисл. и науч. ред. П. Б. Михайлов. – М.: ПСТГУ; Эксмо, 2018. – XXXII, 1010 с.
30. *Мусин А. Е.* Церковь и горожане средневекового Пскова. Историко-археологическое исследование. – СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2010. – 364 с.
31. *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологическое исследование) / ИВИ РАН. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. – 528 с.
32. *Назаренко А. В.* Церковная политика Андрея Боголюбского // «Хвалам достойный...» Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. Международная научная конференция (Владимир, 5–6 июля 2011 года). – Владимир: ГВСМЗ, 2013. – С. 10–33.
33. *Новаковская-Бухман С. М.* Подвиг Давида в скульптуре Дмитриевского собора во Владимире // Страницы истории отечественного искусства XII – первой половины XIX в. – СПб., 2003. – С. 5–13.
34. *Новаковская-Бухман С. М.* Сцена коронации и прообраз Евхаристии в скульптуре Дмитриевского собора во Владимире // Страницы истории отечественного искусства XII – первой половины XIX в. – СПб., 2003. – С. 14–24.
35. *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. Т. 1: Древняя Русь. – М.: «Языки русской культуры», 2000. – С. 11–412.
36. Полное собрание русских летописей. – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – М.: «Языки славянской культуры», 2001. – 496 с.
37. Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – М.: «Языки славянской культуры», 2001. – 648 с.
38. Полное собрание русских летописей. – Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – М.: «Языки славянской культуры», 2000. – 288 с.
39. *Поптэ А.* Русские митрополии константинопольской патриархии // Византийский Временник. – М.: «Наука», 1968. – Т. 28. – С. 97–108; 1969. – Т. 29. – С. 95–104.

40. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского: В 2 т. – СПб., 1912. – Т. 1. – 641 с.
41. Правило 38. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский, Трулльский // Канонические правила Православной церкви с толкованиями [Электронный ресурс] // [https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vsenskij-sobor-konstantinopolskij/#0\\_38](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vsenskij-sobor-konstantinopolskij/#0_38), вільний – Перевірено 10.09.2019.
42. Пчелов Е. Почему княжеский съезд 1097 года состоялся в Любече? // Древняя Русь в IX–XI веках: контексты летописных текстов / Отв. ред. Е. П. Токарева. – Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2016. – С. 141–145.
43. Ричка В. М. Блукаюча столиця (до питання про появу столиці у середньовічній Русі) // Український історичний журнал. – 2008. – № 3. – С. 13–17.
44. Ричка В. М. «Галич – другий Київ»: середньовічна формула чи історіографічна метафора? // Український історичний журнал. – 2006. – № 1. – С. 4–13.
45. Ричка В. М. «Київ – Другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). – Київ: Інститут історії України НАН України, 2005. – 243 с.
46. Солнцев Н. И. К вопросу об обосновании причин создания архитектурного комплекса во Владимире-на-Клязьме // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. – 2016. – № 3. – С. 86–93.
47. Стефанович П. С. Бояре, отроки, дружины: военно-политическая элита Руси в X–XI веках. – М.: Индрик, 2012. – 656 с.
48. Толочко А. П. Клим Смолятич после низвержения из митрополии // Хорошие дни. Памяти Александра Степановича Хорошева / ред.-сост. А. Е. Мусин. – Великий Новгород; СПб.; М.: «Леоп Арт», 2009. – С. 547–551.
49. Ульянов О. Г. Венчание на царство Владимира Святого и утверждение царского титула Ивана Грозного в грамоте Константинопольского патриарха Иоасафа II // Историк и общество. Исторический факт и политическая полемика / Отв. ред. М. П. Айзенштат. – М.: ИВИ РАН, 2011. – С. 80–97.
50. Успенский Б. А. Царь и патриарх: Харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). – М.: «Языки русской культуры», 1998. – 680 с.
51. Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. Митрополит Климент Смолятич и его послания // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. – 2017. – Vol. 1. – С. 171–218.
52. Фомина Т. Ю. Епископии Юго-Западной Руси: этапы становления и развития (X–XIII вв.) // Христианское чтение. – 2016. – № 6. – С. 393–411.
53. Фомина Т. Ю. Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. – М.: «Университетская книга», 2014. – 360 с.
54. Фомина Т. Ю. Туровская епископия: этапы становления и развития (XI–XIII вв.) // Христианское чтение. – 2018. – № 2. – С. 243–253.
55. Щавелёв А. С. Съезды князей как политический институт Древней Руси // Древнейшие государства Восточной Европы. 2004 г. Политические институты Древней Руси. – М.: ИВИ РАН. «Восточная литература», 2006. – С. 268–278.
56. Юсупович А. «Богу же изволившю Даниль созда градъ Холмъ»: когда и как Холм стал столичным городом // ROSSICA ANTIQUA. – 2014. – № 1. – С. 44–62.
57. Янин В. А. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. В 2 т.: Т. 1: Печати X – начала XIII в. – М.: «Наука», 1970. – 326 с.

Ганна ГОНЧАРЕНКО,  
Людмила ФИЛИПОВИЧ

## ПОДІЇ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ НА МАПІ КИЄВА: ТЕРИТОРІАЛЬНІ МЕЖІ

*Протягом багатьох століть зберігалась історична пам'ять про місце подій часів хрещення Київської Русі: у літописах, житіях святих, топонімах місцевості, народних переказах та казках. Після 2014-2017 років до переліку додалися дані археологічних досліджень, проведених Центром археології Києва НАНУ. Завдяки цьому сьогодні стало можливим визначити територіальні межі місця великих історичних подій: повергнення ідолів, хрещення княжичів та хрещення киян князем Володимиром. Видатне історичне місце знаходиться в районі Поштової площі м. Києва та Пішоходного мосту, включає схили Старокиївської та Михайлівської гір.*

**Ключові слова:** Хрещення Київської Русі, хрещення киян, річка Почайна, річка Дніпро, князь Володимир, Боричев узвіз, Поштова площа, гавань, археологія.

Ganna GONCHARENKO,  
Ludmila FYLYPOVICH

### EVENTS OF BAPTISM OF KIEVAN RUS ON THE MAP OF KYIV: TERRITORIAL BOUNDARIES

*For many centuries, the historical memory of the place of events of the time of the baptism of Kievan Rus has been preserved: in the annals, the lives of the saints, place names, folk legends and fairy tales. After 2014-2017, archaeological research conducted by the Center of Archeology of Kyiv was added to the list. Thanks to this, it became possible today to determine the territorial boundaries of the place of great historical events. An outstanding historical site is located*

Багаторічна наукова дискусія щодо обставин хрещення князя Володимира Святославовича ніколи не стосувалась обставин хрещення наших пращурів. Видатна подія хрещення киян була предметом досліджень багатьох видатних вчених: ігумена київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, історика і відомого київського духовного письменника XVII століття Феодосія Софоновича [14], історика XIX ст. і церковного діяча, почесного члена Імператорського Московського археологічного товариства, Київської духовної академії, члена засновника Історичного товариства Нестора-Літописця Петра Лебединцева [7], відомого дореволюційного церковного історика, професора Київської духовної академії Івана Малишевського, професора Московської духовної академії Євгена Голубинського, відомих істориків XIX століття Максима Берлінського [1] та Миколи Закревського [2].

Осмислюючи подію хрещення киян, дослідники минулого завжди звертали увагу на локалізацію подій. Народна пам'ять зберегла у Києві багато топоніміки, пов'язаної

*in the Postal Square of Kyiv and the Pedestrian Bridge, including the slopes of Starokievskia and Mikhailivka Mountains.*

із хрещенням. Так місцевість біля Нижнього пам'ятника св. Володимиру (сучасна колона Магдебурзького права) у ХІХ ст. в народі називалася «Палестиною», вочевидь, по аналогії із подіями хрещення Ісуса Христа в річці Йордан, яка протікає по території Палестини. В свою чергу місцевість ближче до Поштової площі називалась «Хрещатик», а безпосередньо за Хрещатим джерелом у парку Володимирська гірка й зараз існує Хрещатий Яр (мал.2). Зі сходу від сучасної Поштової площі вздовж набережній Дніпра (до 1740 року – Почайни) проходить вулиця Набережно-Хрещатицька, яка до 1869 року мала назву Хрещатик (або Хрещатицька). Згідно із середньовічними традиціями в ході святкування хрещення священство спускалось до дніпровських вод біля Нижнього пам'ятника св. Володимиру та трохи вище за течією – в районі сучасного Річкового вокзалу. Зокрема, саме так у 1888 році відзначалося 900-річчя Хрещення Київської Русі [17].

Але згодом вказані традиції було втрачено та на десятиліття було забуто й про річку першохрестительку киян – Почайну. Тому для локалізації найбільш вірогідного місця хрещення киян потрібні були додаткові наукові дослідження, які й було проведено Центром археології Києва НАНУ на Поштовій площі протягом 2014-2017 років [11, 12]. Саме вони надали поштовх для систематизації літописних та інших історичних джерел, проведення архівної та картографічної роботи та завдяки цьому визначення території міста Києва, пов'язаної із видатними подіями Хрещення Київської Русі та надання їй статусу Пам'ятки археології та історії національного значення.

Треба підкреслити, що визначення території міста Києва, пов'язаної із видатними подіями Хрещення Київської Русі, а саме повергненням язичницьких ідолів, хрещенням киян князем Володимиром та хрещенням його дванадцяти синів, надасть змогу зберегти історичну пам'ять, видимі елементи нашої ідентичності, в фундаменті якої лежить Київ, «мать городов руських», де в 988 році, задовго до заснування Москви (1147 р.), а відтак і Московського царства, кипіло культурне життя такого рівня, що дозволило прийняти християнство як більш духовно розвинену систему поглядів, принципів, способу життя, втягнути в цивілізаційний зсув сотні тисяч людей, які визначили подальший хід розвитку всієї Східної Європи.

Мета даної статті: систематизувати та локалізувати історичні події на місцевості, використовуючи літописні свідчення, праці



дослідників XVII-XIX століть та матеріали сучасних археологічних досліджень.

1. Літописні свідчення та історичні дослідження минулого, як прив'язка до місцевості.

Почайна та Дніпро – місце хрещення киян, а Хрещатицьке джерело – княжичів

Хрещення киян описане в творі «Повість временних літ», який міститься в різних літописних зводах: Лаврентіївському, Іпатіївському, Львівському, Холмогорському і інших - з деякими різночитаннями [3, 5, 6, 9]. Загальний переклад: «Тоді послав Володимир по всьому містусказати: «Коли не прийде хто завтра на річку (в одних літописах вказано Почайну, в інших - Дніпро) - будь то багатий, чи убогий, чистарець, чи раб, - буде мені ворогом»... На наступний же день вийшов Володимир з попами цариці і корсунськими на (Почайну, Дніпро), і зійшлося там людей безліч».

Також події хрещення киян відображені в житіях святого Володимира [16]: «...и снидоша на Почану рекоу все множество муж и жен».

Історик XIX століття Микола Закревський, покладаючись на літописні та інші доступні в ті часи джерела, так описує події прийняття християнської віри: «Воодушевленный новою религиею и горя желанием сделать всех подданных своих участниками благодати Христовой, он спешил в Киев. Великому торжеству предшествовало истребление кумиров, кои были изрублены или сожжены. Перуна, привязав к конскому хвосту, влекли по Боричеву, били тростями и свергнули в Почайну. У присутності Грецького священства (о митрополите Нестор, вопреки новейшим, ничего не говорит), здійснено хрещення народу в Почаїні. – На тому місці, де стояв Перун, заклав церкву Св. Василя (ім'я, прийняте ним при хрещенні)» [2].

Історик XIX століття Максим Берлінський пише про те, що хрещення киян відбувалося у місці злиття річок Почайни і Дніпра, коли вони розливалися: «В начале ещё 10 столетия составляла она (Почайна) глубокою речку, протекавшую у самого Подола, отделяясь от Днепра длиною узкою косою, и с Днепром возле Хрещатика соединялась. Во время весеннего наводнения совершенно сливалась с Днепром. Почему, ежели крещение народа при св. Владимире происходило в полную воду, то все равно на Почайне ли или на Днепре оно совершалось. Почему и не удивительно, что в разных летописях иногда Почайна, а иногда Днепр упоминается» [1].

Згадана Максимом Берлінським піщана коса зображена на карті-плані, що створена підполковником Ушаковим в 1695 році на замовлення імператора Петра I (мал..1). Ця коса починалася в місці виходу до річки на сучасній вулиці Борисоглібській, де був перекинутий міст з набережної через Почайну на косу, в районі сучасної Поштової площі - навпроти церкви Різдва цей міст з коси був перекинутий до протилежного «чернігівського» берегу. У ХІХ столітті довжина коси від Різдва церкви до гирла становила близько 60 сажень (128 м), в ширину - 7 сажень (15 м), від Подолу ж відстояла на 40 сажень (85 м) [2].

Максим Берлінський зазначає, що закінчення коси - місце злиття Почайни з Дніпром було «за Государевым садом и Хрещатицким урочищем» [1]. Микола Закревський писав, що в 1814 році гирло було «проти вкзниц, стоящих на днепровском берегу ниже Рождественской церкви» [2]. Історик ХІХ і церковний діяч Петро Лебединцев, посилаючись на план міста Києва від 1693 р, що зберігався в той час в Московському головному архіві Міністерства закордонних справ, писав, що Почайна з Дніпром сходилися «несколько ниже Крещатицкого источника», а «у Рождественской церкви устье её (Почайны) представляло собою как бы залив Днепра, весьма удобный для судоходной пристани» [7].

В свою чергу, згадане Хрещатицьке джерело, що довгий час наповнювало чашу баптистерія нижнього пам'ятника св. Володимиру (останні десять років пересохла), історики визначають, як місце хрещення Володимиром своїх дванадцяти синів [14].

#### Бориче в узвіз – місце повергнення ідолів

Боричів (узвіз і міст) пов'язаний в Повісті временних літ з подією, що передували хрещенню киян у водах річки і мав також велике значення, а саме поваленням язичницьких ідолів: «І коли прийшов (князь Володимир), звелів перекинути ідоли - одних порубати, а інших спалити. Перуна ж наказав прив'язати до хвоста коня і волочити його з гори по Боричевому узвозу (мосту) до Ручая (Почайни) і приставив 12 мужів бити його палицями. Вчора ще був шанований людьми, а сьогодні осміяний. Коли тягнули Перуна по Ручай (Почайні) до Дніпра, оплакували його невірні, тому що не прийняли ще вони святого хрещення» [3, 5, 6, 9].

Микола Закревський так описує Боричів: «Головна дорога в місто називалася Боричів в'їзд і круто піднімалася від Почайни на гору повз кріпосного валу, в якому з західної сторони були єдині врата, а перед ними міст. Первісна фортеця, по тодіш-

ньому град Київ, становила довгий час Акрополіс Київський, містила в собі дуже невеликий простір: не більше 130 сажень в довжину і стільки ж в ширину. Тут над Боричевим в'їздом знаходився храм верховного бога Перуна, а біля нього палац князів київських і кілька будинків вельмож» [2].

Ігумен київського Михайлівського Золотоверхого монастиря, історик і відомий київський духовний письменник XVII століття Феодосій Софонович писав: «Повесть жи есть старых тая, же гды едного балвана волокли з горы утопити в Непрь и били по череву, и бес в нем кричал, ляментуючи. Оттол тую з горы дорогу нижче монастыря Михайловского назвали здавна Чортово Беремище, то есть тяжесть чорту, бо слово словенское «бремя» значит «тяжесть» [14].

Феодосій Софонович зазначає, що це Чортове Беремище проходило вниз по схилу гори від Михайлівського златоверхого монастиря, що по-суті відтворює сучасну лінію Фунікулера.

Також, згідно даним С.Климовського, під Михайлівською горою стародавній Боричев узвіз (відомий також як «ров Боричев») в джерелі 1589 року пов'язують саме з Володимирським (тоді – Роджественським) узвозом [4]. З огляду на зазначене версія деяких дослідників, які вважали, що стародавній Боричев узвіз міг проходити по сучасному Андріївському узвозу, не відповідає історичному, топонімічному та містобудівному контексту. Більш того, за даними археологічних досліджень, Андріївський узвоз не має археологічного культурного шару часів Київської Русі [10]. Тому відповідний історичним реаліям Боричів узвіз, що пов'язував Верхнємісто з Нижнім (в районі сучасної Поштової площі – приблизно по лінії сучасного Фунікулера) найбільш вдало показано на планах Києва X ст.: реконструкції М. Закревського, «Плане города Киева XII века», складеним на основі планів, які були видані М.Максимовичем, М. Закревським, Боллье і Рачинським.

### Гавань на Почайні під Боричевим

Місцем, де могли б зупинятися судна, в літописах завжди визначається Почайна. Згідно Повісті временних літ, в 955 році княгиня Ольга вказувала її в зв'язку з візитом візантійських послів після прийняття нею хрещення в Константинополі: «Ця ж Ольга прибула до Києва, і надіслав до неї грецький цар послів зі словами:» Багато дарів я дав тобі. ти ж говорила мені: коли повернуся в Русь, багато дарів пришлю тобі: челядь, віск, і хутро, і воїнів на допомогу». Відповідала Ольга через послів: «Якщо ти так само постоїш у мене в Почайні, як я в Суду, то

тоді дам тобі». І відпустила послів з цими словами» [3, 5, 6, 9].

Велике розлиття вод у київських гір в літописних джерелах Повісті временних літ згадується у зв'язку з візитом до княгині Ольги древлянських послів в 945 р.: «І послали деревляни ліпших мужів своїх, числом двадцять, у човні до Ольги, і пристали в човні під Боричевим. Адже вода тоді текла біля Київської гори, а люди сиділи не на Подолі, але на горі» [3, 5, 6, 9].

Таким чином в літописах місце під Боричевим узвозом вказується у зв'язку із візитом у 945 році до княгині Ольги древлянських послів, які поставили свої човни під Боричевим, а гавань на Почайні вказується у зв'язку із візитом у 955 році до княгині Ольги візантійських послів. Вочевидь з цього місце розташування стародавньої гавані майже приходиться на територію під Боричевим – на місці сучасної Поштової площі та Річкового вокзалу. При цьому, за думкою Івана Малишевського та Павла Лебединцева, за церквою Різдва гирло Почайни уявляло собою затоку Дніпра, яка була дуже зручною для розташування стародавньої гавані та масового святкування [7].

В описі до мапи-плану Києва підполковника І.Ушакова, складеному у 1893 р. «Київської комісією для розбору древніх актів» також зазначено, що «устьє Почайни біля Христорожественской церкви служило пристанью для судов Днепровских, подобно тому, как Золотой Рог в Константинополе служил гаванью для судов Босфор», а «другой терем ея (княгини Ольги) находился на краю Киевской горы, так что из него она могла видеть Древлянских послов, которых тянули к ней на гору от Почайни по Боричеву узвозу».

#### Літописний Ручай та церква на ньому

Згаданий в Повісті временних літ в зв'язку з поваленням ідолів Ручай зустрічається в літописі, коли описується укладення мирного договору з греками в 945 р.: «На наступний день закликав Ігор послів і прийшов на пагорб, де стояв Перун; і склали зброю своє, і щити, і золото, і присягали Ігор і люди його – скільки було язичників між російськими. А християн російських приводили до присяги в церкві святого Іллі, що стоїть над Ручаєм в кінці Пасинчої Бесіди і Хазар, - це була соборна церква, так як багато було християн - варягів» [3, 5, 6, 9]. Історик і церковний діяч Петро Лебединцев пише: «За свідченням того ж літопису у Подолу - на ручаї стояла церква св. Іллі, в якій присягали хрещені кияни при Ігорі, укладаючи договір з греками, і ручай, по якому тягнули в Дніпро скинутого при Володи-

мирі Перуна, протікав біля Боричевого узвозу, тобто біля Різдвяної і Трьохсвятительської церкви, з яких одна була початком, а інша кінцем Боричевого узвозу. Без сумніву в обох випадках в літописі йдеться про Почайну, так як ніякий інший струмок тут ніхто не знає ні в давнину, ні в новий час» [7].

### 2. Розташування Хрещатицької брами Києва.

Згідно плану Києва 1695 року підполковника І.Ушакова, на той час центральна вулиця Подолу виходила до міських Хрещатицьких воріт, а далі дорога тяглася вздовж течії Дніпра до урочища «Хрещатик», в якому зазначена церква чи капличка. В описі до цього плану, складеному 1893 р. «Київської комісією для розбору древніх актів», відразу за Хрещатицькими воротами зазначений «Хрещатинський огоро́д», а в межах міста з південної сторони вказана «Хрещата долина». Про існування «Хрещатицької брами» Києва повідомляє також універсал гетьмана Івана Мазепи під 1695 роком. В цьому документі згадано також «Хрещатицьку башту» та «пляць, подьгорою лежачий... Чортово Беремища» [15].

### 3. Історія Церкви Різдва Христового

Знаходження церкви Різдва Христового, за свідченням дослідників, також може слугувати історичною прив'язкою до видатних історичних подій найдавніших часів. Сучасна церква була відтворена архітектором Ю.Г. Лосицьким, згідно Програми відтворення видатних пам'яток історії та культури України (затверджена Постанова Кабінету Міністрів України від 23 квітня 1999 р. N 700) за первісним проектом А.І. Меленського (1809-1814 гг.) у стилі класицизму - на місці свого існування до руйнації у 30-тих роках ХХ ст.. Церкву вирізняє незвичне розташування – бічний фасад розташований уздовж вулиці, а вівтар орієнтований на південний схід. Протягом століть церкву відтворювали декілька раз. Посилаючись на свідчення документу «Фундамент досконального и тестованого храму Рожества Христового», що наприкінці ХІХ ст. зберігався в київській духовній консисторії, М. Максимович стверджував, що церкву Різдва було засновано «біля джерела» іще в давньо руську добу 6519 (1011) року, як акт пов'язаний із Хрещенням 988 року. При цьому М. Максимович підкреслював, що під час розбирання давньої дерев'яної церкви в 1810 році (для реконструкції 1809-1814 років), було знайдено дошку з написом «на увоз Боричевом» [8]. Вигляд церкви Різдва та «узвозу» біля неї з Верхнього міста по-

близу сучасної Поштової площі зберігаються на плані м. Києва 1638 р., прикладеного до «Тератургимі» А. Кальнофойського, малюнку А. ван Вестерфельда (розгром козаками литовської флотилії) 1651 р., гравюрі 1691 року Щирського. Церква Різдва згадана в «Росписи Києву 1682 года» та зазначена на плані Києва 1695 року підполковника І. Ушакова - з південно-західної сторони від широкої вулиці, яка веде з центру Подолу в напрямку «до Хрещатицьких воріт», як вона й підписана на мапі.

#### 4. Археологічні знахідки Поштової площі

Наукове відкриття, здійснене київськими археологами в 2014-2017 роках на Поштовій площі, підтвердило історичні дослідження минулого. Зокрема, археологами знайдена складна транспортна конструкція, яка поєднувала Верхнє місто з Нижнім в районі Михайлівської гори та була спрямована до місця, де Почайна зливалася з Дніпром, утворюючи гавань, а тому повторювала напрям літописного Боричевого узвозу. Також археологами знайдено рештки середньовічних Хрещатицьких брам Києва, залишки будівництва стародавньої Церкви (завал плінфи) та річище стародавнього ручая, на якому в XI ст. (за радіовуглецевою датою) було влаштовано міський могильник (зафіксовано 11 поховань) з північного боку від церкви Різдва Христова. Індивідуальні знахідки (княжі печатки, митні вислі пломби тощо) підтверджують знаходження на цьому місці (між Поштовим домиком та церквою Різдва) стародавньої гавані та відношення знайденого розкопками приміського кварталу до її службової території [11, 12].

#### 5. Висновок

Таким чином, згідно з даними літописних джерел та історичних досліджень, під місцем подій хрещення Київської Русі, варто розуміти територію київських гір та Подолу вздовж берега Почайни-Дніпра, на якій знаходяться:

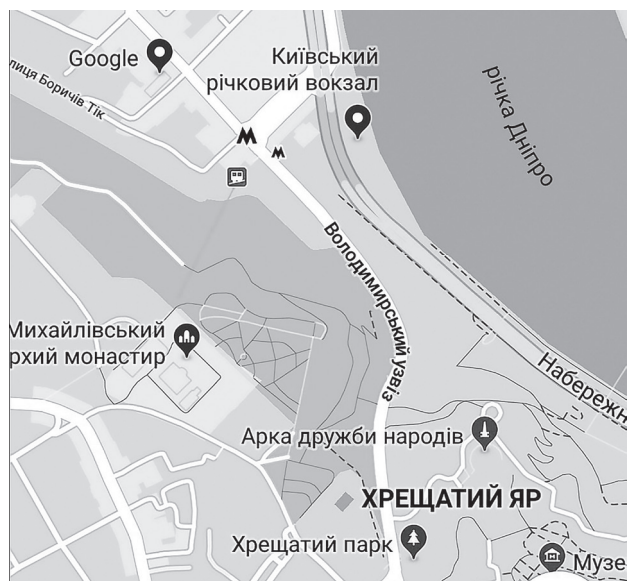
- Почайна - Дніпро (історичне місце поєднання річок та місце, де вони протікали поруч),
- Хрещатицьке джерело (нижній пам'ятник св. Володимира, колона Магдебурзького права),
- Церква св. Іллі
- Боричев узвіз, або спуск від Михайлівського златоверхого монастиря до річки (сучасна лінія фунікулера – в давнину Чортове беремище,).
- Хрещатицькі ворота Києва

- Парк Володимирська гірка (пам'ятник Володимиру, Хрещатий яр).

- Церква Різдва.

Завдяки даним останніх археологічних досліджень ми можемо зазначити на мапі всі вказані ключові компоненти та локалізувати історичні події хрещення за місцевістю, яка сьогодні відповідає території від Поштової площі до Пішохідного мосту, включаючи схили гір (мал. 1-2). Перспективи подальших досліджень цього питання напряму пов'язані із проведенням подальших археологічних досліджень на Поштовій площі Києва, які повинні відбутися у 2020 році.

*Мал. 1. Фрагмент мапи-плану підполковника Ушакова (1695), зазначені (зліва-направо): поєднання Почайни та Дніпра, Хрещатицьке джерело (нижній пам'ятник Св. Володимира, колона Магдебурзького права), Хрещатицькі ворота, міст на «чернігівський берег», дерев'яна церква Різдва, сине коло – ворота в кінці Борисоглібської вулиці.*



*Мал. 2 Фрагмент сучасної гуґл-карти, зазначені знизу вгору: Хрещатицьке джерело (нижній пам'ятник Св. Володимира, колона Магдебурзького права), лінія Фунікулеру, Михайлівський златоверхий монастир, Поштова площа.*

1. Берлинський М. Ф. Краткое описание Киева. — Спб., 1820. — С. 59, 142-145.
2. Закревский Н. В. «Описание Киева», 1868
3. Ипатьевская летопись. ПСРЛ. т.2. С.-Петербург. 1908. ст.101-102, 103;
4. Климовський С. І. Соціальна топографія Києва XVI – середини XVII сторіччя. – К., 2002.
5. Лаврентьевская летопись по Академическому списку. ПСРЛ. т.1 М. 1962. ст. 116-117;
6. Львовская летопись. IV // Полное собрание русских летописей, изданное по высочайшему повелению императорскою Археографическою комиссиею. — Спб., 1910-1914. — Т. XX. Ч. I-II. — С. 80
7. Лебединцев П. Г. Историческія заметки о Киеве // Киевская старина : ежемѣсячный историко-этнографический и литературный журнал. — К., 1884. — Сентябрь (№ 9). — С. 253.
8. Максимович М. А. Обозрение старого Киева. Собр. починений. — К., 1877. — Т.2. — С.97. Лебединцев П. Исторические заметки о Киеве //Киевская старина. — 1884. — № 10.— Т. IV.
9. Повесть временных лет// Холмогорская летопись, ПСРЛ. - Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1977. - Т. XXXIII. Холмогорская летопись. Двинский летописец. С. 28
10. Сагайдак М.А. Давньокиївський Поділ - К,1991 - 164 с.; Sahaydak M. Medieval Kiev from the Perspective of an Archaeological Study of the Podil District // Ruthenica – 2005. Историко-містобудівні дослідження Києва. – К.2011. – С.281, 204.
11. Сагайдак М.А., Тараненко С.П., Зоценко І.В., Вакулюк М.П. Звіт про археологічні дослідження на Поштовій площі у 2014-2015 рр.
12. Сагайдак М.А., Вакулюк М.П. Звіт про археологічні дослідження на Поштовій площі у 2016-2017 рр.-К.:Центр археології м.Києва НАНУ.- 222с., 168 іл.
13. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. К.1874, Отдел III. с.123;
14. Софонович Феодосій. Хроніка з літописів стародавніх. – К., 1992.
15. Універсал гетьмана Мазепи, подтверждающий Киево- Михайловскому монастырю права на владение разными землями и угодьями. 1699. Августа 25
16. Южнорусское житие св. Владимира, напечатанное проф. Соболевским А. И. по рукописи XVII в. // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. — Кн. 2, Отд. II. — 1888. — С. 41—42.
17. Ярон С. Г., «Киев в 80-х годах. Воспоминания старожила», Киев: Типография акц. общества «Петр Барский в Киеве», 1910.



## МІСЦЕБЛЮСТИТЕЛЬ МЕТОДІЙ І ПИТАННЯ АНЕКСІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ МОСКВОЮ

*Стаття присвячена аналізу діяльності місцєблєустителя Київської митрополії Методія Филімоновича та його ролі в історії підпорядкування Української Церкви Москві. Діяльність єпископа показана на тлі політичних процесів епохи. Показано, що упродовж першого десятиліття після Хмельницького (1657–1668 рр.) Филімонович відігравав одну з провідних ролей в українській політиці, зокрема в питаннях церковної політики. Саме його діяльність заклала перші підвалини до анексії Української Церкви Москвою, що остаточно буде довершено в 1686 році.*  
**Ключові слова:** Методій Филімонович, Київська митрополія, Московський патріархат, московський агент, Козацька республіка.

Dmytro HORDIENKO

### ALDERMAN METHODIOS AND ISSUE OF ANNEXATION OF THE UKRAINIAN CHURCH BY MOSCOW

*The article analyzes the activities of bishop Methodios Filimonovych the alderman of the Kyiv Metropolis and his role in the history of the subordination of the Ukrainian Church to Moscow. The activity of the bishop is shown against the background of political processes of the era. There is shown that during the first decade after Khmelnytsky (1657–1668), Filimonovych played one of the leading roles in Ukrainian politics, in particular in matters of church policy. It was his activity that laid the first basement for the annexation of the Ukrainian Church by Moscow, which would finally be completed in 1686.*

**Keywords:** Methodios Filimonovych, Kyiv Metropolis, Moscow Patriarchate, Moscow Agent, Cossack Republic.

В історії Козацької революції й перших років доби Руїни XVII ст. однією з найяскравіших залишається постать місцєблєустителя київського митрополичого престолу Методія (Максима) Филімоновича. Кожна буремна доба виводить на кін історії нових людей, неординарних особистостей, які власне і творять історію. Методій Филімонович, попри різні оцінки в історіографії, відіграв досить негативну роль в історії України та Української Церкви. Власне в контексті історії Церкви найбільше й звертають дослідники увагу на особу святиителя. При цьому оцінки розходяться від звичайного авантюриста до прямого агента Москви. Більш цілісно постать Филімоновича розглянув у своїй монографії О. Морозов [13; також: 14], який і наголосив, що саме “Максим Филімонович став одним з українських церковних ієрархів, в особі якого Московська патріархія (Російська православна церква) здійснила першу спробу підпорядкувати собі тоді ще незалежну Київську митрополію (Українську Православну

Церкву)» [13, с. 5]. Проте, враховуючи як неординарність по-статі владики, так і наслідки його діяльності, низка питань залишаються відкритими, серед них і зазначена його роль у підпорядкуванні Української Церкви Москві.

До утворення Козацької республіки за Богдана Хмельницького українське духовенство було носієм і політичних прав українського народу. Цю роль духовенство зберігало і в дальші роки, залучаючи до політичної активності все більше представників зі свого середовища. При цьому одна частина, переважно приходського та чорного духовенства була на боці «одновірної» Москви, натомість друга прагнула максимально зберегти незалежність Української церкви перебуваючи в межах Константинопольської патріархії [12, с. 369–370]. Промосковська партія була досить чисельною, мала давню традицію контактів з Московією [див.: 18], що підживлювались переслідуванням православних у Речі Посполитій. За висловом Ю. Мулика-Луцика, «польська влада своїми переслідуваннями Православної Церкви поштовхнула Україну і Білорусь в обійми Москви» [15, с. 279; пор.: 10, с. 114]. Однак, як було зазначено, ця група складалася переважно з нижчого, малоосвіченого духовенства [пор.: 7, с. 299]. Ієрархи ж послідовно відстоювали автономність Української Церкви й насторожено ставились до Москви [17, с. 61].

Представником першої – промосковської партії в Україні і був місцеблюститель Методій Филімонович, якого О. Морозов характеризує як людину енергійну, честолюбну та освічену, що не могла залишатися простим спостерігачем бурливих подій тодішнього суспільно-політичного життя: «Він був більше політиком, ніж священиком» [13, с. 9; 14, с. 109]. Филімонович був вагомим здобутком для Москви: він здобув добру освіту, мав блискучі ораторські здібності, добре орієнтувався в тогочасній політиці.

Максим Филімонович розпочав свою діяльність як полковий священик Ніжинського полку, настоятель Миколаївського собору. Освіта, родинні зв'язки та особисті якості привели його на посаду ніжинського протопопа й особистого духівника одного з найвпливовіших козацьких полковників – шурина Богдана Хмельницького – ніжинського полковника Івана Золотаренка, і вже в березні 1653 р. бачимо Филімоновича у складі посольства Богдана Хмельницького до московського царя [13, с. 26, 28]. Відтак, свою активну політичну діяльність розпочинає він як протопоп ніжинський. На той час Ніжин був одним з найбільших міст козацької України, а Ніжинський полк – найбільшим полком Війська Запорозького. Таке

значення Ніжина в українській політиці й зумовило особливу увагу до міста з боку московського двору. Не випадково Ніжин став другим містом Козацької республіки після Києва, куди прибуло посольство Бутурліна для відбирання присяги від тамтешніх мешканців. Москві важливо було закріпитися в стратегічно важливих українських містах, зокрема Ніжині, спираючись у них на промосковськи налаштованих людей, створюючи з них свою п'яту колону в Україні. Одним з таких впливових людей і виявився Максим Филімонович, який і взяв активну участь у приведенні ніжинців до присяги московському царю [13, с. 28], при цьому протопоп виголосив урочисту промову на честь царя і його посольства [8, с. 748–749]. З іншого боку, протекції спершу ніжинського полковника Івана Золотаренка, згодом його брата Василя також сприяли Филімоновичу у просуванні в кар'єрному рості в українській політиці. Таким чином, військовий союз Богдана Хмельницького з царем Олексієм Романовим надав підґрунтя для реалізації власних політичних амбіцій, а, можливо, й переконань.

Филімонович залишався при І. Золотаренкові й під час білоруських походів останнього, під час яких під Смоленськом у вересні 1654 р. ніжинський протопоп мав нагоду виступити з палкою промовою безпосередньо перед царем [13, с. 31]. У своїй промові Филімонович наголосив як на об'єднанні “руського” народу, так і звільненні православного люду, власне Православної церкви від “лядського разоренія” [5, с. 175–176], що повністю відповідало тенденціям тодішньої російської політики з повернення київського митрополичого престолу до складу Московської держави й Московської патріархії. Ця промова крила ту небезпеку, що будучи виголошеною представником українського духовенства, вона легітимізувала московську програму збирання під своїм скіпетром “руських земель” та православного люду. Не похитнули проросійську політику Филімоновича й репресії московської адміністрації щодо православного населення Смоленська, на що йому нарікав провідник білоруської шляхти К. Поклонський [5, с. 549–551; 13, с. 37]. Російський уряд високо оцінив вірність свого українського “богомольця” і вже 1655 р. Филімонович отримує перші винагороди від московського царя [13, с. 38]. Таким чином ще за життя Богдана Хмельницького Филімонович став провідником московських впливів в Україні, що врешті і призведе до втрати Українською Церквою спершу автономності, а згодом і значною мірою самотності.

Смерть Богдана Хмельницького й прихід до влади Івана Виговського Москва спробувала використати для посилення своїх позицій в Україні. Московський посол Бутурлін одразу почав тиснути на київських ієрархів, щоб визнали зверхність московського патріарха Никона. Тодішній місцеблюстителю Київської митрополії Лазар Баранович ухилився від прямої відповіді посилаючись на неслухняний момент [13, с. 41; 20, с. 102]. Українські ієрархи прагнули виграти час, тим більше, що більшість з них відкрито підтримали гетьмана Івана Виговського. 17 жовтня у Софії Київській Лазар Баранович благословив гетьмана, а на початку грудня 1657 р. на Помісному Соборі в Києві новим митрополитом було обрано луцького єпископа Діонісія Балабана. При цьому ні старшина, ні духовенство не вважали за потрібне навіть поінформувати Москву про свій вибір. Учасником цих подій був і ніжинський протопоп Филімонович [13, с. 41].

Доки позиції гетьмана Виговського були міцними Филімонович залишався в тіні політичного життя. Однак, як тільки позиції гетьмана похитнулись і йому довелося провадити більш гнучку політику щодо Москви, знову виринає постать Филімоновича. На раді в Переяславі Виговський змушений був скласти присягу на вірність московському царю, однак митрополит Діонісій Балабан чітко заявив, що “від початку святого хрещення київські митрополити один за одним благословення приймали від святійших константинопольських патріархів, а без волі святійшого константинопольського патріарха він благословення прийняти і висвятитись на Київську митрополію від святійшого патріарха Никона не має права” [цит. за: 13, с. 43].

Попри те, що Москва визнала гетьманом Івана Виговського, одразу по Переяславській раді московський уряд розпочинає в Україні перший “зубожілий проект”, спрямований на розпалювання міжусобної ворожнечі на соціальному ґрунті і, як наслідок, на ліквідацію української державності. І саме з цього часу дослідники виводять самостійну політичну діяльність протопопа Максима Филімоновича [13, с. 44], в якій він повністю стає на промосковську позицію, щоби “мы единого в небе Господа и единого на земли царя знали” [20, с. 109–110]. Прикметно, що в своїх листах за 1657 р. до московського царя ніжинський протопоп не лише просить уведення в українські міста російських воєвод, а й застерігає проти призначення на Київську митрополію московського митрополита, чим, немов би, лякала народ козацька старшина [2, с. 33]. Доки позиції гетьмана залишались міцними Филімонович лавірував між

ним та московським урядом, виконуючи й дипломатичні доручення Виговського у Москві. Однак, одразу по підписанню Гадяцького трактату, Максим Филімонович різко не сприйняв крок гетьмана і з того часу чітко стає на промосковську позицію, фактично разом з ічнянським священником Семеном Адамовичем ставши провідником промосковської партії в Козацькій Україні [13, с. 48]. Вже в листопаді 1658 р. Филімонович встановлює контакти з московським воєводою в Києві Шереметьєвим, і нав'язує прямі контакти з Москвою, інформуючи останню про події в Україні [13, с. 48–49]. Попри блискучий розгром Виговським московського війська під Конотопом у червні 1659 р. Филімонович продовжує промосковську політику ставючи провідником антигетьманської партії в Україні й “ідейним натхненником” антигетьманського повстання. При цьому, не належачи до козацької старшини чи вищої церковної ієрархії, завдяки московській протекції, ніжинський протопоп стає однією з ключових постатей в українській політиці того часу.

Підтримуючи Филімоновича та його спільників Москва прагнула вбити клин між козацькою черню та провідною верствою України – старшиною, між приходським духовенством та церковними ієрархами. Власне автономізм ніжинського протопопа й зводився винятково до забезпечення соціальних прав простого козацтва та нижчого духовенства. Носієм державної ідеї виступала старшина та вищі церковні ієрархи. Новий гетьман Юрій Хмельницький та старшина у своїх вимогах до Москви зокрема порушили й питання збереження юридичного статусу Київської митрополії у складі Константинопольського патріархату [16, с. 76–77]. Однак, Москва змусила Ю. Хмельницького прийняти сфальсифіковані “статті Б. Хмельницького”, які суттєво обмежували права Української Церкви. Згідно Переяславських статей, київський митрополит мав перебувати під благословенням московського патріарха, хоча й обумовлювалося, що в духовні права в Україні патріарх вступати не буде [19, с. 116].

Вища церковна ієрархія України проігнорувала Переяславську раду в жовтні 1659 р. Митрополит Діонісій Балабан не з'явився на перемовини з князем Трубецьким, ухилилися від перемовин та участі в раді чернігівський єпископ Лазар Баранович та киево-печерський архімандрит Інокентій Гізель. Фактично київський митрополит був змушений покинути Київ і з того часу упродовж понад двадцяти років митрополити перебували за межами митрополичого міста.

Щоби оформити нові статті у форму добровільного договору, зокрема щодо церковних статей, на раду прибули вірні агенти Москви ніжинський протопоп Максим Филімонович та переяславський Григорій Бутович, які формально й представляли *все* українське духовенство. Це був перший юридичний акт, який суттєво обмежував права Української Церкви і з українського боку під ним стоїть підпис і протопопа М. Филімоновича [13, с. 59–60].

Дальші спроби гетьмана та старшини ліквідувати невігідні для України статті не мали жодного успіху. Натомість князь О. Трубецькой самовільно призначив місцеблюстителем київського митрополичого престолу чернігівського єпископа Лазаря Барановича. Це було грубим порушенням канонічних прав, адже на той час Київську митрополію посідав канонічно обраним митрополит Діонісій Балабан. Незалежно від мотивів, Лазар Баранович прийняв це призначення і посів катедру. Саме в цей час у Москві відбувався Собор, основним питанням на якому було усунення з патріаршого престолу патріарха Никона. Цим моментом намагалися скористатися українські ієрархи щоби відновити попередній статус свої Церкви. Проте це були марні сподівання, Москва продовжувала робити ставку на вірних слуг з прошарку нижчого духовенства, передусім – М. Филімоновича. Останній підтримував тісні стосунки з російським київським воєводою Шереметьєвим, постачав йому різноманітну інформацію, зокрема що стосувалася діяльності митрополита Діонісія Балабана [13, с. 62].

З переходом гетьмана Ю. Хмельницького на пропольські позиції в 1660 р. Москва робить наступний крок у підпорядкуванні Української Церкви. Лазар Баранович як досить обережний, самостійний і впливовий в українських колах ієрарх мало влаштував московський уряд як місцеблюститель Київської митрополії. Весною 1661 р. до Москви був викликаний ніжинський протопоп Максим Филімонович. На той час він вже був удівцем і прийняв чернечий постриг. Таким чином, ніщо не заважало місцеблюстителю патріаршого престолу Крутицькому митрополитові Пітириму рукоположити Филімоновича єпископом на Оршанську та Мстиславську архієрейську катедру під ім'ям Методія. Тоді ж, з волі царя і московського собору, він був рукоположений і на місцеблюстителя Київської митрополії [13, с. 63; 14, с. 111]. 16 липня 1661 р. у Києві чернігівський єпископ Лазар Баранович передав Методію місцеблюстительство, ключі від Святої Софії та

монастирське майно згідно реєстру [13, с. 64]. На ніжинську протопопію, враховуючи зазначене вище її значення в українській політиці, був переведений інший вірний московський слуга і соратник місцеблюстителя – С. Адамович.

Ця посвята була грубим порушенням канонічних прав київського митрополита. Однак, на той час митрополит Діонісій Балабан не мав реальної влади на Лівобережжі і в самому Києві, тому максимум, на що спромігся владика, – це зі свого боку висвятити на Оршанську та Мстиславську єпископію архімандрита Йосипа Нелюбовича-Тукальського [7, с. 126; 13, с. 70]. Різко не сприйняло призначення Methodія й київське духовенство, тим більше, що його призначення не лише порушувало канони, а й традиції Української Церкви. Відтак, київські архієреї заборонили поминати ім'я місцеблюстителя під час богослужінь [13, с. 69, 71; 14, с. 113]. Цей факт зумовив переважне перебування Methodія за межами Києва, таким чином і надалі Митрополія залишалась без митрополита. Різко виступив проти цього неканонічного акту й опальний московський патріарх Никон, виклявши місцеблюстителя Пітирима, зокрема й за те, що він “єпископа Methodія хіротонізував у міста Оршу і Мстислав, які є литовськими, і якими царська величність не володіє”, про що повідомив і константинопольського патріарха [13, с. 70; 14, с. 113–114]. Відповідну скаргу до вселенського патріарха подав і київський митрополит Діонісій Балабан. Як наслідок, константинопольський патріарх піддав прокляттю Methodія та всіх його прибічників [13, с. 70; 14, с. 114]. Цей акт змусив Methodія звернутись до московського царя з проханням про допомогу у залагодженні справи з Царгородом. Цар відгукнувся на прохання свого агента в Україні і двічі звернувся до Константинопольського патріарха [7, с. 312–313; 13, с. 70]. Це був перший випадок, коли Москва виступала посередником у зносинах українського духовенства з Константинополем, що створювало далекоглядний прецедент.

Рукоположення Methodія значно зміцнило московські позиції в Україні, і не лише в церковних колах, а й загалом в українській політиці. Саме в цей час на Лівобережжі розгорілась боротьба за обладання гетьманською булавою між Я. Сомком та В. Золотаренком. Попри те, що обидва претенденти провадили промосковську політику, Москва зробила ставку на третього кандидата – запорозького кошового Івана Брюховецького, успішно довершивши перший в Україні “зубожілий проект” на Чорній раді під Ніжином. Активним учасником цих подій

був місцеблюстителю Методій Филімонович. При цьому, на перших порах владика підтримував водночас Я. Сомка, В. Золотаренка і навіть намагався налагодити контакти з Ю. Хмельницьким, однак з часом повністю перейшов на бік І. Брюховецького. Зближення з останнім очевидно відбулось не лише на спільній активній промосковській політиці, на розумінні обома політичної кон'юнктури, а й на соціальній основі. Обидва походили з одного, нижчого соціального середовища і в своїй політиці спиралися на нижчі прошарки українського населення, антагоністично налаштованого до старшини і довірливого до "доброго" московського царя.

Саме Методій на початку 1660-х років став "очами й вухами" московського царя в Україні. Як відмітив О. Морозов, діяльність Методія спричинила розкол в українському православ'ї. В опозиції до нього перебували фактично всі ієрархи, на боці ж місцеблюстителю було лише біле духовенство, насамперед такі ж промосковські агенти, як ніжинський протопоп Симеон Адамович, переяславський Григорій Бутович, київський Василь Бабський та глухівський Іван Шматковський [13, с. 77]. Залишивши Київ під тиском київських владик, він спершу перебував у Ніжині під захистом полковника В. Золотаренка. Однак відчувши кон'юнктуру, перейшов у табір І. Брюховецького і залишався при ньому в Гадячі.

Чорна рада стала справді чорною сторінкою в історії України. Трагізму ситуації додала смерть київського митрополита Діонісія Балабана 10 травня 1663 р. Київське духовенство одразу звернулося з листом до наказного гетьмана Я. Сомка з проханням попідклубатися про Церкву, зокрема усунути місцеблюстителю Методія з Київської митрополії. Серед звинувачень, що закидалися Методію, було й поставлення його на катедру з волі московського царя [20, с. 212–213]. Природно, що Я. Сомко звернувся до єпископа чернігівського Лазаря Барановича з проханням прибути на раду і благословити нового гетьмана. З подібним листом до владики звернувся й печерський архімандрит І. Гізель. При цьому наказний гетьман зазначив, що "той дикий єпископ Методій благословення давати не може, бо прокляття на самому собі має і не личить нам до своєї ради такого пройдисвіта й негідника допускати" [цит. за: 13, с. 81]. Не пускати Методія на раду було відвертою позицією Сомка, за що він зокрема згодом і поплатився життям, будучи звинуваченим Филімоновичем та Брюховецьким у зв'язках з правобережним гетьманом Тетерею. Не мали ці



заклики й жодного впливу на українське суспільство, єпископ Методій прибув на раду першим разом з князем Великогаїним [13, с. 84] і саме він приймав присягу на вірність московському царю від новообраного гетьмана і новопризначеної старшини. По раді надійшла з Константинополя й патріарша грамота, якою “розгрішався” єпископ Методій. Окрім того патріарх надіслав йому мантию, сакос і посох [13, с. 88].

Драматичні події Чорної ради не дали змоги вирішувати питання церковного життя в Україні. Однак наслідок ради – прихід до влади Брюховецького мав прямий, негативний вплив на дальшу історію Української Церкви. Очевидно, пункти Московських статей, присвячених Церкві, були якщо на пряму й не зініційовані, то прямим наслідком діяльності місцеблюстителя Методія. Так, у статтях “Про митрополита в Києві” зазначалося: “Щоб у Київ на митрополію, по указу государському, руський святитель з Москви присланий був... позаяк в статтях Переяславських і Батуринських так постановлено, що митрополиту Київському бути у послуху святійшому патріарху Московському; відтак гетьман з військом для кращої всього народу під рукою його царської величності міцності і затвердження б’є чолом про присилку в Київ святителя руського” [19, с. 270].

Після отримання розгрішення з Константинополя Методій повертається до Києва і на цей раз йому вдається налагодити стосунки з більшістю київських ієрархів. Однак увійшовши в коло вищого духовенства, зазнали зміни й політичні пріоритети владики. З цього часу Методій виразно стає на автономістичні позиції щодо Москви, однак лише в питаннях церковного управління, а не в політичному підпорядкуванні України. У політичній сфері єпископ й далі послідовно відстоює позицію обмеження гетьманської влади та тіснішої інкорпорації України до складу Московської держави. Тому численні доноси Брюховецького на місцеблюстителя, окрім суто особистих мотивів неминучого конфлікту двох авантюрних особистостей, очевидно мали і певне реальне підґрунтя. Принаймні, про це промовляють спроби Методія Филімоновича приєднати до Київської митрополії Білгородську єпархію, які він робив у 1655 р. та, згодом, у 1667 р. [13, с. 98, 105]. Прикметно, що потребу підпорядкувати зазначену єпархію Києву місцеблюститель мотивував тим, що заселена вона переважно українцями, які й прагнуть мати над собою владику українця [20, с. 398].

Очевидно, з метою послаблення впливу Методія в Україні, під час свого перебування у Москві Брюховецький виступив з

пропозицією прислати в Київ московського митрополита. На той час Москва ще не наважилась діяти самочинно в чужій патріархії. Однак з відповідним клопотанням цар звернувся до Константинопольського патріарха. З іншого боку, звістка про таке прохання гетьмана викликала рішучий спротив київського духовенства, на чолі якого став місцеблюститель Методій. Одразу по поверненню гетьмана з Москви, духовенство надіслало листа Брюховецькому з вимогою звернутися до царя про дозвіл на обрання нового митрополита з-поміж себе за давнім звичаєм і правами [13, с. 99]. Гетьман відповів відмовою, пославшись на рішення Москви прислати в Київ московського митрополита, хоча такого рішення на той час ще не було. Як зауважив О. Морозов, така відповідь гетьмана київським владикам справила “враження вибуху бомби” [13, с. 100]. 22 лютого 1666 р. до воєводи Шереметьєва прибула делегація київського духовенства на чолі з єпископом Методієм Филімоновичем. Ієрархи рішучо заявили, що прагнуть залишатись при своїх давніх правах та звичаях, хочуть і далі перебувати під зверхністю Константинопольського патріарха, як то було від самого початку заснування Київської митрополії. Якщо ж бути в Україні митрополиту з Москви, “а не за нашим вибором, то нехай великий государ зволить всіх нас стратити, а ми на те не погодимось. Якщо приїде до нас в Київ московський митрополит, то ми закриємось у монастирях, і хіба що нас з монастирів за шию і за ноги витягнуть, тільки тоді московський митрополит в Києві буде” [3, с. 80–81]. Проте, з виправдання Методія перед Шереметьєвим, можна виснувати, що він не готовий був відкрито боротись за права Української Церкви, а діяв під тиском київських ієрархів, про що прямо й заявив московському воєводі [13, с. 101]. Фактично залишилося без відповіді й прохання місцеблюстителя до московського царя про дозвіл на обрання нового митрополита. Натомість єпископ Методій Филімонович та чернігівський єпископ Лазар Баранович отримали розпорядження прибути в Москву на суд над патріархом Никоном. Вирішуючи на собор “обидва архієреї були морально готові відстоювати і права своєї Церкви, оскільки розуміли, що рано чи пізно це питання буде винесено на розгляд Собору” [13, с. 103].

Побоювання були не марними і вже на першому засіданні Собору 1 грудня 1667 р. постало питання канонічності хіротонії єпископа Методія та, відповідно, канонічності накладеної патріархом Никоном анатели на митрополита Пітирима. Фактично зовні йшлося про канонічність самого єпископа Ме-

тоді, насправді ж про підпорядкування Української Церкви московському патріархатові. Методій емоційно й зухвало захищався та нападав на Никона, що східні патріархи, які головували на Соборі, були змушені зупинити дебати і перенести їх на наступний день. Однак, коли в'ятський єпископ Олександр озвучив "офіційну" версію про канонічність хіротонії київських митрополитів від московського патріарха, що, ніби то, відновлювало давню традицію, перервану в XV ст. "відпадинням" "західно-руської" Церкви від "руської", ця заява викликала різке роздратування українських владик [13, с. 105].

Саме на тому Соборі українськими владиками вперше була випробувана тактика відсилання до Константинопольської традиції Української Церкви. Так, коли Олександрійський патріарх Паїсій та Антіохійський патріарх Макарій розпорядилися, щоб ніхто з московських архієреїв не носив хреста на митрі, Методій Филімонович та Лазар Баранович категорично відмовились виконати розпорядження, покликуючись саме до привілею, наданого Українській Церкві константинопольським патріархом. Таким чином, попри всі зусилля московського царя з підпорядкування Київської митрополії московському патріархату, автокефалію Української Церкви тоді вдалося відстояти: патріарх Паїсій відмовився затвердити це рішення не бажаючи втручатися в чужу юрисдикцію [13, с. 105].

Однак Андрусівський трактат поставив остаточну крапку в долі Української Церкви і особисто єпископа Методія Филімоновича. Замирення з Польщею розкривало ширші можливості Москви у своїх діях на Лівобережжі і вона могла діяти прямими заходами, не потребуючи допомоги різноманітних авантюристів та своїх агентів. З іншого боку, Оршанська та Мстиславська єпархія опинилася на території, що відійшла до Польщі, тим самим єпископ Методій був позбавлений і потенційної можливості отримання прибутків зі своєї єпархії. Останнім ударом для владики стало підвищення чернігівської єпископії до рівня архієпископії. Цей акт був неканонічним, це було грубе втручання Москви в юрисдикцію як Київської митрополії, так і Константинопольського патріарха [10, с. 117]. Однак, цим кроком Москва, по-перше, готувала альтернативний центр православ'я в Україні на випадок втрати Києва [13, с. 107], по-друге, за ієрархічним рівнем Лазар Баранович отримував вищий сан, ніж місцеблюститель – єпископ Методій Филімонович. Не потребувала Москва послуг єпископа і як посередника у контактах з правобережним гетьманом.

Та й сам гетьман Брюховецький після Андрусівського перемир'я втрачав вагу в московській політиці. Таким чином як ієрарху, так і гетьману нічого не залишалось як іти на взаємне примирення: “тепер їх з'єднувала спільна ненависть до Москви” [13, с. 109]. Наскільки сильно Методій був роздратований на Москву, видно з його заяв про готовність зачинитись у Софійському монастирі в Києві і давати московитам збройний опір [4, с. 70]. Цьому сприяла і загальна атмосфера в українському соціумі, яке на всіх рівнях було різко роздратоване примиренням Москви з поляками. Непопулярною була й соціальна політика гетьмана, накладення на населення непомірних податків, зокрема на утримання московських залог. У суспільстві зростало невдоволення Брюховецьким, а разом з ним нівелювалась і промосковська партія та орієнтація на Москву. Таким чином спільно гетьманом Брюховецьким та місцеблюстителем Методієм Филімоновичем у Гадячі був вироблений план антиросійського повстання [13, с. 109]. На жаль, повстання не досягло своєї остаточної мети. При цьому зрадив Методія його ж протеже і ставленник Семен Адамович, що попередив як московського воєводу в Ніжині, так і московський уряд. Прикметно, що в ході повстання єпископ намагався залишатись осторонь [9, с. 191]. Очевидно, реального розриву з Москвою він не прагнув. Ця “подвійна гра”, як зазначає О. Морозов, і погубила Методія Филімоновича [13, с. 114]. Він був заарештований чернігівським полковником Д. Многогрішним і згодом доставлений у табір гетьмана П. Дорошенка. Звідти його відправили в гетьманську столицю Чигирин, де митрополитом Йосипом Нелюбовичем-Тукальським був позбавлений єпископського сану, тому що “прийняв рукоположення у московського митрополита” і що “служить великому государю, а гетьману Дорошенку і йому митрополиту добра не зичить”. Окрім того митрополит наклав заборону на всіх висвячених Методієм священників [13, с. 115].

Хоча Методію вдалося втекти, він був заарештований воєводою Шереметьєвим і доставлений до Москви. Зі згортанням в Україні антиросійського повстання, приходом до влади на Лівобережжі гетьмана Д. Многогрішного і призначення місцеблюстителем Київської митрополії Лазаря Барановича, Москва втрачала будь-який інтерес до особи Методія Филімоновича.

Масштаб антимосковського повстання змусив московський уряд піти на деякі поступки, зокрема в питаннях Церкви. Новий договір, т. зв. Глухівські статті оминули питання юрисдикції Української церкви. Однак, це був лише тимчасовий відступ

у досягненні поставленої мети. Филімонович зійшов з політичної арени, справа його була продовжена і досягла свого логічного завершення 1686 року. Чи була в цьому особиста вина місцєблюстителя Методія Филімоновича?

Безумовно, як слушно зауважив І. Власовський, “в історичних обставинах після Переяславської угоди 1654 р. і, в зв’язку з дальшими, з нею пов’язаними, подіями в політичній житті українського народу, Православна його Церква не могла залишитися у відношенні до Московського патріархату незалежною. Раніше чи пізніше повинна була увійти в його юрисдикцію” [7, с. 295]. З часу вінчання на царство Олексія Михайловича московський цар мислиться як глава всього православного світу [6, с. 236–237], а Богдан Хмельницький своїм зверненням немовби реалізував саме провидіння щодо московського монарха. Прикметно, що й саме рішення московського Земського собору про взяття Війська Запорозького під “високу государеву руку” було обрамлено в питання захисту православної віри на землях Речі Посполитої: “для православныхъ вѣры и св. Божіихъ церквей, потому что паны Рада и вся Рѣчь Посполитая на православную вѣру и на св. Божіи церкви возстали и хотять ихъ искоренити” [1, с. 448]. Інкorporація України разом з її Церквою мала стати першим кроком до створення світової православної держави. Маючи таку “сакральну” мету, Москва не відступила б від неї, незважаючи на наявність чи відсутність своїх агентів в Україні.

Однак, саме Методій Филімонович став одним з перших українських церковних діячів, хто будував свою кар’єру спираючись на Москву, що й мало далекосяжні негативні наслідки для України та її Церкви. “Тодішня московська політика щодо України взяла собі за правило сприяти тому, що, здавалося, вело до найщільнішого з’єднання українського народу з російським, і тому стала підлещуватись до українців, що виявляли перед Москвою подібні наміри. В Україні знайшлися особи, які зрозуміли, якими засобами можна задовольнити Москву і тим самим підвестися” і “Филімонович був перший, хто піднісся у такий спосіб” [11, с. 130].

Таким чином, будучи, безумовно, обдарованою людиною, неординарною особистістю Филімонович спрямував свою енергію в хибне русло і прислужився не власному народу, а Москві, її експансіоністичній політиці, і свідомо чи не свідомо призвів до руйнації рідного краю. Саме московські агенти в Україні розпалювали громадянський конфлікт в епоху по Хмельницькому, тим самим призвели до занепаду козацької державності в добу Руїни. Звісно, Филімонович був не єдиним

промосковським діячем, його шляхом зради Батьківщини пішло багато світських і церковних діячів, зокрема неоднозначною є й постать чернігівського архієпископа Лазаря Барановича чи архімандрита киевопечерського Інокентія Гізеля. Однак саме на Филімоновичу лежить відповідальність за втрату Українською Церквою своєї незалежності та її самобутності.

---

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. III: 1638–1657. – Санкт-Петербург, 1861. – 764 с.
2. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. IV: 1657–1659. – Санкт-Петербург, 1863. – 390 с.
3. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. VI: 1665–1668. – Санкт-Петербург, 1869. – 300 с.
4. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. X: Дополнение к III тому. – Санкт-Петербург, 1878. – 462 с.
5. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. XIV: Дополнение к III тому. – Санкт-Петербург, 1889. – 528 с.
6. Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток. – Москва: Ладомир, 2007. – 304 с.
7. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Репринтне видання. – К., 1998. – Т. II. – 398 с.
8. Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наукова думка, 1998. – Т. IX. – Кн. 2. – 776 с. – (Пам'ятки іст. думки України).
9. Железко Р. Українсько-московська війна 1668 р. в Ніжині: причини, перебіг та наслідки поразки // Нариси історії Ніжина козацької доби. Збірник публікацій та матеріалів / відп. ред. та упор. О. С. Морозов. – Ніжин: Видавець ПП Лисенко М. М., 2019. – С. 186–196.
10. Клос Віталій, *прот.* Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. – К., 2019. – 189, [3] с.
11. Костомаров Н. Руїна. Мазепа. Мазепинці. – Москва: Чарли, 1995. – 797 [2] с.
12. Лотоцький О. Автокефалія. – Репринтне видання. – К., 1999. – Т. II: Нариси історії автокефальних церков. – 560 с.
13. Морозов О. Ніжинський протопоп Максим Филімонович. – Ніжин: НДПУ ім. Миколи Гоголя, 2000. – 148 с.
14. Морозов О. Політична діяльність української православної ієрархії в добу “Руїни”: єпископ Мефодій (Максим Филімонович) // Нариси історії Ніжина козацької доби. Збірник публікацій та матеріалів / відп. ред. та упор. О. С. Морозов. – Ніжин: Видавець ПП Лисенко М. М., 2019. – С. 109–118.
15. Мулик-Луцик Ю. Нарис історії Української Православної Церкви. – Вінніпег, 1979. – Ч. I–II. – 362 с.
16. Оглоблін О. Українсько-московська угода 1654 року. – Нью Йорк; Торонто: ООЧСУ, 1954. – 100 с.
17. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. Вид. 2-е. – Рим, 1964. – 126 с. – (Записки ЧСВВ. – Серія II. – Секція I: Праці. – Т. XIX).
18. Русина О. Ходіння київських ченців до Москви: традиція та її історичне підґрунтя // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) (м. Київ, 23 листопада 2017 р.). – К., 2017. – Ч. 1. – С. 362–370.
19. Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687) / Упоряд. І. Бутич, В. Ринсевич, І. Тесленко. – К.; Л., 2004. – 1087 с. – (Пам'ятки історії України).
20. Эйнгорн В. О. О сношениях малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. – Москва, 1899. – 1104 с.

Олена ЖАМ,  
Валентина ШАКУЛА

## ПРИВЕДЕННЯ ДО ПРИСЯГИ УЧАСНИКІВ СУДОВОГО ПРОЦЕСУ ДУХОВНИМИ ОСОБАМИ В М. ПЕРЕЯСЛАВІ ПОЛТАВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ В КІН. ХІХ – НА ПОЧ. ХХ СТ.

*У статті йдеться про присягу як бого-службовий чин, який здійснювали духовні особи різних віросповідань в земському суді м. Переяслава Полтавської губернії наприкінці ХІХ – на поч. ХХ ст. на підставі положень судової реформи 1864 року.*

**Ключові слова:** священник, рабин, приведення до присяги, Переяслав, земський суд.

—  
Olena ZHAM,  
Valentuna SHAKYLA

### ADMINISTRATION OF THE OATH OF THE TRIAL PARTIES BY ECCLESIASTICS IN PEREIASLAV CITY OF POLTAVA PROVINCE AT THE END OF THE 19<sup>TH</sup> – BEGINNING OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURIES

*The article deals with the oath as the service office of different confession ecclesiastics in the Zemsky court in Pereiaslav city of Poltava province at the end of 19th – beginning of the 20th centuries, of on the basis of provisions of the judicial reform of 1864.*

**Keywords:** priest, rabbi, administration of the oath, Pereiaslav, Zemsky court.

Важливим елементом політико-правових, цивільно-процесуальних і морально-етичних відносин у суспільному житті України кін. ХІХ – поч. ХХ ст. була присяга. У тогочасній дійсності цього періоду вона була досить поширеним явищем й використовувалася в різних сферах (присягали державні службовці, військові чини, лікарі, місцеві урядники, священослужителі).

Велике значення присяга відігравала в судочинстві (державному, адміністративному, цивільному, сімейному, кримінальному, господарському). З давніх часів згідно з українською традицією свідчення не вважалися повноцінними, якщо вони не супроводжувалися присягою. Отже присягання супроводжувало процедуру підтвердження за-

конності, а складання присяги прирівнювалося до правового механізму, що відповідав безумовному доказу. Процедура присягання була самостійним видом доказу у судочинстві.

В якості об'єкта дослідження нами вибрана присяга в судочинстві м. Переяслава Полтавської губернії кін. ХІХ – поч. ХХ ст. в контексті розвитку судової системи України цієї доби. Цікавість до присяги викликана її роллю у законодавчій та релігійній сферах. Окреслена проблема ще не була об'єктом спеціального дослі-

дження, що робить її одним із малодосліджених питань в історії міста цієї доби. Важливість проблеми й погана її вивченість обумовлюють актуальність дослідження. Основним джерелом для нього стали матеріали постанови й звіти Переяславських повітових земських зборів за період кін. ХІХ – поч. ХХ ст. Не менш важливе значення мають матеріали фонду № 1077 «*Переяславський повітовий суд, м. Переяслав*» Державного архіву Київської області та опубліковані документи, зокрема «Учреждение судебных установлений» (1864, 1897, 1910) і Положення про земства (1864, 1890) [7-10]. В сукупності ці документи є неоціненним джерелом для дослідження повсякденності населення Переяславського повіту.

Присяга як судова норма вперше зафіксована у Литовському статуті (основний кодекс права Великого князівства Литовського) у всіх редакціях (1529, 1566, 1588). У свою чергу джерелами Литовського статуту були ще давніші документи – кодифіковане звичаєве право, відповідна місцева судова практика, «Руська правда», польські судебники. Положення Литовського статуту були чинними на землях України аж до сер. ХІХ ст. На території правобережних українських губерній чинність Литовського статуту було припинено сенатським указом від 25 червня 1840 р., а на Лівобережній Україні 4 березня 1843 р. його було замінено Зводом законів Російської імперії.

Норми присяги в імперському судочинстві найвиразніше були зафіксовані в «Уложении о наказаних уголовных и исправительных» (1845), де їй присвячувався спеціальний розділ «О лжеприсяге». В цьому документі виписані покарання за неправдиву присягу, яка на практиці співпадала з неправдивими свідченнями під присягою. Виділялося два її види: та, що була дана обдумано, з наміром і та, яка не передбачала злого умислу, а відбулася, скоріше, з нерозуміння святості присяги. У залежності від цього поділу законодавець пропонував і покарання (вистилка на поселення до Сибіру, побиття батою тощо).

Судова реформа 1864 р., Положення про земства 1864 р. і 1890 р., реформи міського самоврядування 1870 р. і 1892 р. та інші законодавчі акти узаконили присягу у судочинстві.

Присягу складали всі учасники (сторони) судового процесу: позивачі, відповідачі, треті особи, свідки, обвинувачувачі (прокурор, помічники прокурора), судочинці (мировий суддя, судовий пристав, присяжні засідателі), захисники (присяжні повірені).

Згідно з судовими статутами 1864 р., до присяги приводились: суддя, який вперше обіймав суддівську посаду, кандидати на су-



дові посади, судові пристави, присяжні повірені та ін. У збірнику документів «Учреждение судебных установлений» (1864) зазначено, що кожний суддя, який вперше обіймав суддівську посаду, приводився до присяги духовною особою того ж віросповідання в публічному засіданні всіх департаментів суду: «Каждый назначенный в первый раз в должность судьи приводится к особой на это звание присяге духовным лицом своего вероисповедания в публичном заседании всех департаментов или отделений суда, в который поступает, по прилагаемой у сего форме (розділ 6-й, параграф 1-й, пункт 2-й, стаття 225-та)» [8].

Така ж вимога стосувалася судових приставів: «Судебные пристава приводятся к присяге на эту должность духовным лицом их вероисповедания по приложенной у сего форме в общем собрании департаментов или отделений того судебного места, к которому сим пристава назначаются» (розділ 9-й, параграф 1-й, пункт 2-й, стаття 303-тя). Лише після приведення до присяги судового пристава, йому видавалися: свідоцтво про «вступ на посаду», особливий знак і печатка (стаття 304) [8].

До присяги також приводилися присяжні повірені, хоча вони й не вважалися державними службовцями і на них не поширювалися чини і знаки: «По представлении принятым в присяжные поверенные свидетельства в то судебное место, при коем состоит совет или отделение совета присяжных поверенных, место сие делает распоряжение о приводе его к присяге по прилагаемой у сего форме. Каждый присягает по правилам своего вероисповедания. По приводе к присяге принятый в число присяжных поверенных вносится в список сих поверенных» (розділ 2-й, параграф 3-й, пункт 1-й, статті 381-382). Окремим пунктом в параграфі «О присяжных поверенных вообще» прописано, що присяжними засідателями не можуть бути «священнослужители, лишенные духовного сана по приговорам духовного суда» [8]. Окрім зазначених вище категорій, присягу приймали кандидати на судові посади – вони не отримували жалування, але вважалося, що перебувають на державній службі.

Присяга складалася публічно, безпосередньо в установі, де мали служити зазначені вище посадовці, духовною особою того ж віросповідання, що й особа, яка мала присягати. Для різних категорій судочинців передбачена своя особлива форма присяги. Типові форми присяги на посади судді (додаток до статті 225-ї), судового пристава (додаток до статті 303-ї), присяжного повіреного (додаток до статті 381-ї), наведені в збірнику «Учреждение судебных установлений: Свод законов, правил, распоря-

жений и разъяснений, относящихся до учреждения судебных установлений и судебного управления» (1897) [9, с.7-8].

Спершу проголошували присягу усно, а потім підписували надрукований присяжний листок. Згідно із тогочасним законодавством, присяжні листки мали пересилатися в Сенат, однак виконання цієї вимоги доволі сумнівне. Текст присяги укладався з тим, щоб відповідно впливати на того, хто її складав, вимагаючи відданості та ретельності, адже марно служба імператорові ув'язувалася із службою батьківщині та Богові. У такий спосіб влада підносила авторитет державної служби, персональну відповідальність за наслідки, зміцнювала дисципліну чиновників. Головна мета і зміст присяги: підтвердження чистоти намірів, відсутність злого умислу у діях, законслухняність і лояльність до державно-правової, судової системи.

Цікаво, що священнослужителі, церковнослужителі, а також «монашествующие» не могли ставати мировими суддями (почесними і дільничними), присяжними засідателями, а відтак не складали присягу.

У практиці судочинства при розгляді будь-яких судових справ вимагалось, щоб свідки обов'язково давали свідчення під присягою (в окремі часи священнослужителі мали право не складати присягу). Законодавство декларувало рівність у складанні присяги громадян незалежно від соціального стану й етнічного походження, віросповідання. В тому числі закон дозволяв вимагати присягу і від духовенства під час надання свідчень у суді.

Присязі під час надання свідчень судова влада надавала великого значення, адже нею учасники судового процесу підтверджували правдивість свідчень. Від обґрунтованості доказів, вибору свідків та їх надійності великою мірою залежало судове рішення, визнання вини чи доведення невинуватості.

Щодо процедури приведення до присяги свідків у судових інстанціях Переяслава, то вона була стандартною. Допуск до приведення до присяги давав суддя. Спеціально запрошена духовна особа (однієї віри з особою, що присягатиме) заздалегідь готувала необхідні церковні атрибути, які мали забезпечити присутність Бога під час присяги. У християнській традиції це хрест і Євангеліє, зокрема текст від Іоанна, в якому йшлося, що початком всьому було Слово. Ці атрибути клалися на аналой і накривалися ризою. До складання присяги не допускалися християни, які не відвідували церкву, тобто не сповідувалися і не причащалися. Характерно, що у тексті присяги йшлося про відповідальність особи за неправдиві свідчення перед законом і церквою. Таким чином,

складання присяги належало до символічних ритуальних процедур, покликаних підкреслити віданність традиційним цінностям, силу і непорушність слова, освяченого посиленням на ім'я Бога.

Православні християни Переяслава присягали в суді у присутності православних священиків Покровської та Воскресінської церков. Відомості про те, що такі ж богослужбові чини виконували в суді священослужителі інших православних храмів Переяслава не має. Хоча, відомо, що наприкінці XIX ст. в місті налічувалось 14 православних церков і 1 монастир. Іудеї могли свідчити під присягою в присутності рабина. У них був окремий порядок проведення процедури й свій текст присяги.

Священикам і рабинам, які викликалися в камери мирових суддів для приведення до присяги різних осіб, надавалася грошова винагорода з коштів земства. Вона складала кілька карбованців на місяць, була фіксованою і не залежала від кількості осіб, приведених до присяги впродовж місяця чи року. Відомо, що в цілому ця плата не задовольняла місцевих священослужителів, у зв'язку з чим вони періодично зверталися до земської влади з клопотаннями про її підвищення.

Перше з таких клопотань датується 1871 р. Священик Переяславської Покровської церкви Микола Фесенко і рабин Златковський подали клопотання у Переяславську земську Управу про встановлення надбавки за призив в камери Мирowego судді 1-ї дільниці з'їзду Мирowych суддів для приведення осіб до присяги. Це клопотання розглянули Переяславські повітові земські збори VII-го скликання на засіданні 4 червня 1871 р. й постановили: встановити доплати Фесенку і Златковському в розмірі 1 крб. сріблом на місяць. До цього вони отримували по 3 крб. на місяць. Ця плата була встановлена їм ще в 1870 р. [1, с.13-14]. Прот те, що вище зазначена надбавка була встановлена, свідчить «Кошторис витрат повітових земських повинностей по Переяславському повіту на 1872 р.». В ньому зазначено, що на 1872 р. закладено 72 крб. на платню православному священику і єврейському казенному рабину за призив їх в камери мирowego судді 1-ї дільниці для приведення до присяги різних осіб у справах, які підлягають до розгляду мировими судовими установами. [1, с. 6]. Заяви про призначення винагороди священикам за призив їх в камери Переяславського повітового суду одночасно подали також Мирові судді 2-ї, 3-ї та 4-ї дільниць. У відповідь на це звернення мирових суддів священикам, які викликаються в камери мирових суддів 2,3 і 4 дільниць, була встановлена плата в розмірі 2 крб. на місяць й закладено кошти на

це в кошторис наступного року. Управі доручено виплачувати священикам винагороду лише після того як мирові судді підтвердять факт надання зазначених послуг [1, с.13-14].

Наступного 1872 р. священик Переяславської Покровської церкви Микола Фесенко знову подав у Переяславську земську Управу клопотання про встановлення йому винагороди за труди по приведенню до присяги осіб в камерах мирового суду 1-ї дільниці, на з'їзді Миркових суддів та окружному суді [мова йде про Лубенський окружний суд, який об'єднував кілька повітів, зокрема Переяславський]. Заяву Миколи Фесенка було розглянуто на Переяславських повітових земських зборах VIII кликання в червні 1872 року. Після обговорення гласні постановили відмовити прохачу у зв'язку з тим, що в 1871 р. надбавка вже була встановлена [2, с.7].

Через два роки священик Переяславської Покровської церкви Микола Фесенко повернувся до піднятого раніше ним питання про необхідність підвищення йому платні за приведення до присяги свідків у справах в камерах Миркового судді і з'їзді Миркових суддів. Звернення священика Переяславська земська Управа передала на розгляд Переяславських повітових земських зборів X-го скликання, які підтримали міського священика й постановили встановити йому з 1 липня 1874 р. доплату в розмірі 1 крб. на місяць. Таким чином він мав отримувати 5 крб. замість 4 крб. Причому у 1874 р. ця доплата мала виплачуватись за рахунок залишку цього річного кошторису, а з 1875 р. – мала закладатись у бюджет встановленим порядком [3, с.9].

Наступного 1875 р. священик Покровської церкви Переяслава Микола Фесенко звернувся до Переяславської земської Управи з проханням про видачу йому одноразової винагороди за приведення до присяги впродовж 6 років поспіль (1869-1875 рр.) свідків у справах, які знаходяться на розгляді у мирових судових установах Переяслава. Переяславські повітові земські збори XI скликання в червні 1875 р. постановили видати священику Миколі Фесенку 60 крб. з решток кошторису цього 1875 р. [4, с.11].

З аналогічними клопотаннями до Переяславської земської Управи та Переяславських повітових земських зборів неодноразово звертався переяславський рабин Фарбер. Але здебільшого отримував відмови. Так, наприклад, було відхилено його клопотання про збільшення платні за приведення до присяги євреїв в камерах Миркових судових установ Переяслава у 1877 р. на засіданні Переяславських чергових повітових земських зборів XIII скликання [5, с.13]. Чергове звернення повітового рабина Фарбера про підвищення плати за приведення до присяги

свідків-євреїв в камері Мирowego судді 1-ї дільниці також завершилося відмовою після обговорення на Переяславських повітових земських зборах XVI скликання в червні 1880 р. [6, с.10].

Таким чином, священнослужителі, як відповідальні за духовно-моральний стан вірян своїх церков, були зобов'язані виконувати найрізноманітніші богослужбові чини. Серед них – приведення до присяги учасників судового процесу. Наприкінці XIX – на поч. XX ст. в м. Переяславі Полтавської губернії цей обов'язок був покладений на православних священиків та іудейських рабинів. Адже представники саме цих релігій переважно проживали в місті.

Згідно з судовими статутами 1864 р. Російської імперії присяга кваліфікувалася як неодмінна правова процедура і чітко закріплена юридична норма, яка мала велику моральну і правову силу. Стабільність з якою присяга застосовувалася у судочинстві впродовж століть пояснюється тим, що суспільство сприймало приведення до присяги як інститут, необхідний для забезпечення принципів законності в ході судочинства, рівності всіх перед законом, публічності. Приведення до присяги мало гарантувати правдивість показів свідків на підтвердження своїх позицій, передбачало юридичну відповідальність усіх учасників судового процесу перед законом й морально-етичну відповідальність перед Богом. Приведення до присяги однак не гарантувало її дотримання, а залежало від моральних цінностей кожної окремо взятої особистості.

---

1. Свод постановлений Переяславского уездного земского собрания VII-го созыва и экстренного собрания бывшего 12 июля 1871 года. – Полтава: В типографии Н. Пигуренко ( в кругу. пер. за военной гимназией), 1871.

2. Свод постановлений Переяславского уездного земского собрания VIII созыва в июне месяце 1872 года. – Полтава: Типография Пигуренко (Кругл. пер. за военной гимназией), 1872.

3. Свод постановлений Переяславского уездного земского собрания X-го созыва 1874 г. – Полтава: Типография Пигуренко (в круг. переул. за воен. гимназ. в собст. доме), 1874.

4. Свод постановлений Переяславского XI очередного уездного земского собрания в июне 1875 г. – Киев: В типографии В. Давиденко, Михайловская улица, собственный дом, 1875.

5. Свод постановлений Переяславского очередного уездного земского собрания XIII созыва 1877 года. – Полтава, 1877.

6. Свод постановлений Переяславского уездного земского собрания XVI созыва в июне месяце 1880 года. – Полтава, 1880.

7. Учреждение судебных установлений / Сост.: Н. Шрейбер. – С.-Пб.: Сенат. Тип., 1910. – 763 с.

8. Учреждение судебных установлений 1864 г. // URL: [pnu.edu.ru/faculties/full\\_time/uf/iogip/study/studentsbooks/hist.../ioio31/](http://pnu.edu.ru/faculties/full_time/uf/iogip/study/studentsbooks/hist.../ioio31/).

9. Учреждение судебных установлений: Свод законов, правил, распоряжений и разъяснений, относящихся до учреждения судебных установлений и судебного управления / Сост.: С.Г. Громачевский, чл. Житомир. окр. суда. – С.-Пб.: Изд. юрид. кн. маг. Н.К. Мартынова, 1897. – 496 с.

10. 13.12.2018 – Державний архів Київської області // [dako.gov.ua/2018/12/13/](http://dako.gov.ua/2018/12/13/).

**ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА УКРАЇНИ У  
ВЗАЄМОВІДНОСИНАХ ІЗ ЦЕРКВАМИ КРАЇН  
ЗАХІДНОЇ ЄВРОПИ ТА СПОЛУЧЕНИХ ШТАТІВ  
АМЕРИКИ: БОРОТЬБА ЗА АВТОКЕФАЛІЮ ТА  
ВИЗНАННЯ (1919–1923 РР.).**

*У статті на підставі оприлюднення нових історичних документів висвітлено аспекти боротьби за українську державність та автокефалію української Православної Церкви.*

**Ключові слова:** автокефалія, Ватикан, Константинопольський патріархат, державність, єдність Церкви Христової, міжнародне визнання, Православна Церква України.

—  
*Olga MALIUTA*

**ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE  
IN INTERNATIONAL RELATIONS  
WITH CHURCHES OF WESTERN  
EUROPE AND THE UNITED STATES  
OF AMERICA: STRUGGLE FOR THE  
AUTOCEPHALY AND RECOGNITION  
(1919–1923)**

*In the scientific article the author published new documents about the struggle for the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. The proclamation of autocephaly of the Ukrainian Church secured recognition and saved Ukrainian Statehood in the first quarter of the XX century.*

**Keywords:** autocephaly, international recognition, Patriarchate of Constantinople, statehood, the unity of the Church of Christ, Vatican, Ukrainian Orthodox Church

Автокефалія Православної Церкви для українського народу у всі часи його державного життя забезпечувала українську державність та її безпеку. Власне тому у ході державницьких змагань та домагань українців у першій чверті ХХ ст. й на черговій хвилі державотворення, захисту власних кордонів та безпеки Української держави у першій чверті ХХІ ст. питання автокефалії Православної Церкви України викликало інтерес інститутів держави та дипломатії. Висвітлена і обґрунтована проблема незалежності Православної Церкви в Україні у праці «Автокефалія» міністра культів (віросповідань) Української Держави та другої УНР О. Лотоцького, який від імені уряду на Всеукраїнському Церковному Соборі в Києві оголосив автокефалію Православної Української Церкви та сприяв появі й прийняттю 1 січня

1919 р. Закону УНР про автокефалію УПЦ [4; 5].

Мета нашого дослідження: вивчити столітній досвід здобуття автокефалії Православної Церкви України й визнання її Константинопольським патріархом, іншими православними церквами та вплив цього процесу на міжнародне становище України.

У силу історичних обставин Україна та релігійна ситуація в ній, а водночас і міжнародне становище, впродовж багатьох століть ставали сферою впливу Вселенського Константинопольського патріарха та Папи Римського. Єдність православних в Україні могла б бути забезпечена в єдиній Христовій Церкві, що сприяло б її незалежності. Проте вплив предстоятелів латинського та грецького обрядів на парафіян українських церков та міжнародний статус України вимагав проведення державної релігійної політики, яка б прискорила визнання Константинопольською Церквою та Ватиканом не лише Церкви в Україні або якоїсь конфесії, а власне визнання незалежності України.

Спеціальне міністерство в уряді Української Держави, а згодом у другій УНР уповноважили врегульовувати церковні питання. Міністр віросповідань (культів) УНР І. Липа у листі від 8 січня 1919 р. повідомив міністра закордонних справ В. Чехівського (копія голові Надзвичайної дипломатичної місії УНР у Туреччині) про реальне значення релігійного чинника в житті українського народу (необхідність рахуватись з реакційною антиукраїнською діяльністю єпископату Православної Церкви в Україні), який обурих свідомі верстви українського православного суспільства й примусив верховну владу Української Народної Республіки втручатись у церковні справи, оскільки вони стосувались інтересів порядку та законності. Вища українська влада змушена усунути з посад найбільш політично скомпроментованих митрополита Антонія, архієпископа Євлогія, єпископа Никодима, ліквідувати вплив на волю Церкви як інститут віри, а також її справи, іноземної політики, видати закон про автокефалію Української Церкви. Взаємовідносинам православної Української Церкви з представниками сусідніх православних церков шкодила агітація ворогів українського відродження. Міністр культів УНР просив перестати інформувати про політику Директорії УНР щодо Української Церкви українські посольства, акредитовані при державах, де є автокефальні православні церкви (Болгарія, Сербія, Греція, Румунія), а також держави, утворені у результаті розпаду Австро-Угорської монархії, до складу яких увійшли православні автокефальні церкви, що існували в межах колишньої Австро-Угорської монархії (буковинсько-далматинська, германштадська, карловицька) [1, арк. 30–30 зв.]. МЗС УНР взяв до виконання застереження міністра культів.

Уповноваженому міністрові й послові УНР у Туреччині О. Лотоцькому уряд УНР доручив місію довести Вселенському патріархові найщирішу синівську відданість українського народу.

Українське духовенство та його паству турбували питання автокефалії Української Церкви, тому український уряд ставив за мету дати дезорієнтованому й розрізненому українському народові все необхідне для збереження релігійних традицій. Наступний посол УНР у Туреччині, а згодом міністр ісповідань УНР в екзилі І. Токаржевський-Карашевич напередодні 15 листопада 1920 р. – чергових виборів Вселенського патріарха повідомив про це МЗС УНР. Той момент був надзвичайно важливим для піднесення справи автокефалії Української Церкви, яку свого часу розпочав у Константинополі посол УНР О. Лотоцький. Заступник Вселенського патріарха вважав, що для успішного вирішення питання української автокефалії була важливою відповідна заява українського духовенства. Водночас посол УНР у Туреччині особисто повідомив патріарха про збори українського Церковного Собору у Кам'янці-Подільському. Патріархат запевнив у повній прихильності до змагань Української Церкви [2, арк. 47–47 зв.]. І. Токаржевський-Карашевич 6 листопада 1920 р. писав, що остаточне відокремлення від Росії та забезпечення незалежності Української Держави можливе завдяки збройній силі та остаточному розриву релігійних зв'язків (усталених Петром I), що з'єднували Українську Церкву з російською [2, арк. 2]. Він цілком справедливо вважав, що Українська Церква охороняла цілісність національних ідей під час великих воєн за українську незалежність у XVII ст. Український народ прагнув зберегти власну релігійну незалежність, яка мала відновити старі традиції, звільнити Українську Церкву від російського впливу, зв'язати її із Вселенським Престолом. Уряд вирішив скликати національний Собор українського духовенства, що мав висловити погляди, відправити делегацію до Константинопольського Патріархату і Святого Синоду Великої Церкви. Уряд запитував думку Його Всесвятості, просив дати духовенству та українському народові Патріарше благословення на працю з відновлення понівеченої більшовиками віри, відбудування вікових традицій, які мали бути втілені собором та урядом згідно з волею народу [2, арк. 2 зв.]. Відповіддю став лист від місцеблюстителя Патріаршого Вселенського престолу Доротія Прусського уповноваженому міністрові у Константинополі І. Токаржевському-Карашевичу. Лист про релігійні потреби українських православних зачитали на зібранні Святого Синоду. Константинопольська Церква була вдоволена бачити відданість українських православних віри батьків й водночас симпатизувала всім бажанням українського народу. Місцеблюститель запевнив, що Константинопольська



Церква, зважаючи на пригноблючі український народ обставини, готова вирішити всі церковні питання і бажав, аби усі наміри зі скликання Собору здійснились із Божою допомогою, за що мали молитись [2, арк. 4].

МЗС УНР пропонував Міністру віроісповідань УНР І. Огієнку скористатись призначеними у Константинополі на 15 листопада 1920 р. виборами Вселенського патріарха задля вирішення справи автокефалії Української Церкви, яку у свій час розпочав посол О. Лотоцький. Велике значення у Константинополі надавали заяві українського духовенства. МЗС просив поінформувати про подальші кроки Міністерство віросповідань [2, арк. 14].

7 грудня 1920 р. відбулось засідання Ради Міністра віросповідань УНР у Тарнові за участі міністра І. Огієнка, радника В. Біднова, віце-директора міністерства П. Сікорського. Слухали міністра про втілення в життя ідеї автокефалії УПЦ. Міністр вважав, що отриманню автокефалії Української Церкви сприятиме відправлення депутації від українських громадян та духовенства до Константинополя поінформувати Вселенський Патріархат про стан Української Церкви. Оскільки заступник Вселенського Патріарха не бачив людей, які б хотіли автокефалії Української Церкви [2, арк. 12]. По дорозі до Константинополя делегація мала відвідати Румунського митрополита й з'ясувати про можливість висвячення ним єпископів для України, поінформувати про це у Патріархії й просити призначити в Україну представника Константинопольського патріархату, як це зробив Римський престол (делегат І. Дженокі). Представником до депутації від міністра та українського громадянства на пропозицію професора І. Огієнка був декан богословського факультету В. Біднов, від духовенства – приват-доцент університету, священник П. Табінський. Впродовж місяця за наявності грошей у міністерстві віросповідань депутація мала здійснити подорож у два боки. Відправлення делегації, на думку В. Біднова, було найкращим способом налагодження відносин із патріархом [2, арк. 12 зв.]. Водночас втрату Директорією УНР контролю над територією перешкодою не вважали, бо автокефалія могла бути і у Радянській Україні. Професор В. Біднов пропонував третім делегатом знавця грецької Модеста Левицького. Делегата від духовенства пропонували взяти з Волині. На делегацію покладали завдання поінформувати патріархат про Українську Церкву та налагодити стосунки із зацікавленими Українською Церквою професорами богословського факультету Афінського університету. Професорові В. Біднову надавались уповноваження на подачу патріархату докладної записки від

міністра ісповідань та уповноваження від професорської ради Кам'янець-Подільського державного українського університету як декана богословського факультету. Священик П. Тобінський мав зібрати підписи українських громадян, отримати від них та від православного Кирило-Мефодіївського братства уповноваження. Делегацію зобов'язали підготувати записку богословського факультету Кам'янець-Подільського університету про автокефалію Української Церкви та записку про тодішні церковні справи. Делегація мала мати з собою прохання про автокефалію православної церкви в Україні від Кам'янець-Подільського університету, Кирило-Мефодіївського братства, українського громадянства, війська, учительства, залізничників. Всі документи мали бути переслані до Патріархату [2, арк. 13–13 зв.]. МЗС УНР 31 грудня 1920 р. з Тарнова довірочно інформувало Надзвичайну дипломатичну місію УНР в Бухаресті та посольство у Константинополі про звернення Міністерства віросповідань УНР [2, арк. 10].

Голова Директорії УНР, головний отаман військ УНР С. Петлюра до міністра ісповідань УНР І. Огієнка у таємному листі від 10 грудня 1920 р. (копії Прем'єр-Міністру, міністру закордонних справ) наголосив на інтересах Української Церкви, Української Народної Республіки. Незалежно від його праці у налагодженні церковного життя та об'єднанні церковних сил, на міністра покладалась завдання сприяти Українській Православній Церкві та здійснити її злуку з іншими християнськими організаціями, подібними за догматами. Наголошувалось, що новоутворена церква менше всього мала бути ортодоксальною в обрядах та відокремлюватись муром від інших співзвучних установ християнських народів. Міністра закликали шукати церковної єдності. Закликали звернути увагу на Британську (певно, Англіканську – *Авт.*) Церкву, налагодити з нею зв'язок, познайомитись з життям, устроєм, відповідним інтересам Української Церкви. Цьому надавалось велике значення з огляду церковних, державних та інших перспектив на майбутнє. С. Петлюра прагнув таємно дізнатись міркування з цього приводу [2, арк. 6].

Голова та радник Української дипломатичної місії УНР у Вашингтоні 15 грудня 1920 р. повідомили Міністерство віросповідань УНР про те, що ознайомлені з надісланим від 26 серпня 1920 р. повідомленням МЗС УНР про Церковний закон і Церковну адміністрацію у застосуванні до державного життя в США. Конституція США і конституції окремих держав федерації гарантували всім міщанам свободу віросповідання та забороняли визначення будь-якої церкви як державної. Конгрес США

не міг видати закон у справі встановлення державної релігії або заборонити вільне виконання релігійних практик. Конституції всіх поодиноких держав містили у собі такі ж застереження. США не мали державного органу, що відповідав би за релігійні справи. Законодавство різних штатів передбачало кількість майна для використання у церковному вжитку або забороняло передавати його релігійним організаціям для так званого заборонного використання. Більшість штатів дозволяли оподатковувати вживане на релігійні, просвітні, добродійні цілі церковне майно [3, арк. 50]. Закони окремих держав різнилися між собою. Закони карали багатоженство, яке толерувала Мормонська церква [3, арк. 50 зв.]. МЗС УНР 7 березня 1921 р. отримало від дипломатичної місії УНР у Вашингтоні й відправило міністру віросповідань УНР «Церковний закон і Церковну адміністрацію в приміненні до державного життя в Злучених Державах» [2, арк. 22]. Українська громада у США постійно зростала, тому природно, що крім імплементації західного законодавства у нормативно-правові акти України, уряд УНР цікавився церковним законодавством, яке визначало її життя. При цьому робились спроби закупити підручники з церковного права Данії.

Міністерство закордонних справ УНР з Тарнова 18 січня 1921 р. таємно розіслало копії клопотань головам та керуючим справами місій у Латвії, Естонії, Фінляндії, на Кавказі та поінформувало міністра віросповідань УНР [2, арк. 7]. Зазначалось, як надзвичайно шкідливо позначилось на українському політичному житті та на справі закріплення автокефалії Української Церкви підпорядкування Української Церкви з канонічного боку московському патріархові. Справа залучення громадян православної віри до національної церкви всіх держав, які постали з-під духовного впливу Москви на території Росії, мала високою мірою зацікавити уряди всіх країн. Міністр закордонних справ УНР доручав головам зазначених дипломатичних місій обережно розвинути в акредитованих державах акцію за автокефалію національних православних церков. Передбачалось впливати на відповідні чинники у двох напрямках проведення такої акції: 1) політичної та моральної корисності, що впливала зі справи визнання автокефалії їх православної церкви; 2) визначення шкідливості подальшого церковного зв'язку та залежності даної держави від Московського патріархату. Загальні відомості були потрібні міністерству віросповідань УНР. Про результати проведених у цій справі заходів, а також про православні церкви цих держав слід було поінформувати МЗС [2, арк. 8].

Міністр віросповідань УНР І. Огієнко з Тарнова 22 січня 1921 р. поінформував міністра закордонних справ про шкідливість українській церковній політиці та міжнародному визнанню припинення повноважень українського дипломата у Ватикані. Ватикан завдяки міжнародній політиці відігравав велику й поважну роль, тримаючи у своїх руках нитки міжнародної політики через своїх агентів у світі. Усі світові лідери були зацікавлені у позитивному ставленні до них Ватикану. Папа Римський Венедикт XV прихильно ставився до України, секретар Престолу кардинал Гаспарі у врученому до голови Директорії листі визнав суверенність України. Фактичне припинення діяльності українського представництва при Ватикані заважало праці міністерства віросповідань, тому міністр просив повідомити про стан справ місії [2, арк. 17]. Міністр закордонних справ УНР А. Ніковський вже 31 січня поінформував міністра віросповідань про особливу увагу МЗС до близьких та дружніх відносин Ватикану та уряду УНР, але фінансовий стан не дозволяв утримувати місію УНР при Святому Престолі. Це стало причиною припинення роботи місії. Римський престол, завдяки діяльності М. Тишкевича, забезпечив визнання й надав матеріальну допомогу Україні. Тому дипломата повернули на пост голови місії при Ватикані з постійним побутом. Міністерство мало надію на успіхи з праці М. Тишкевича [2, арк. 18]. У березні 1921 р. керуючого справами Директорії УНР МЗС запевнило про свою та міністерства віросповідань позицію про роль церкви у будівництві Української держави як фактора великої ваги. Водночас до завдань церкви у державному будівництві зростала вага її націоналізації та автокефальності [2, арк. 54].

Уповноважений міністр, керуючий посольством УНР у Константинополі М. Токаржевський-Карашевич 16 лютого 1921 р. просив МЗС УНР детально повідомити міністерство віросповідань про заходи та їх результати. Він розповів про постійні взаємовідносини з Константинопольським Патріархатом, добру поінформованість про справи церкви в Україні заступника патріарха, який радив вдовольнити бажання його та Синоду й вислати до Константинополя заяву духовенства. Поінформував про запланований Церковний Собор у Кам'янці-Подільському патріархат, секретаря Св. Синоду митрополита Галіпольського (Дарданельського), заступника патріарха. Радив приїхати делегації українських ієрархів з України перед Великодніми святами й взяти участь у всіх церемоніях під час свят. Посол переконував, що посольство використовує свій вплив, щоб полегшити

ій справу отримання автокефалії, майже вирішену, яка затримувалась через відсутність дійсного патріарха [2, арк. 23–23 зв.].

Міністр віросповідань І. Огієнко 28 лютого 1921 р. таємно доводив до відома міністра закордонних справ про величезний вплив та повагу у всьому православному світі до Вселенського Константинопольського патріарха. Міністр віросповідань ставив завданням налагодити із Вселенським патріархом найтісніші зв'язки, передбачаючи із цього користь, як для Української Церкви, так і України. Велика роль у відносинах із Царгородським патріархом відводилась українському послу у Туреччині. Проте, І. Огієнко вважав, що католицька віра І. Токаржевського була перешкодою потрібним відносинам міністерства з патріархатом. Оскільки у Константинополі визначали церковну політику щодо всього Сходу, представником УНР мав стати православний [2, арк. 41]. 21 березня 1921 р. МЗС визнало вагу найтісніших зв'язків з Константинопольським Патріархом, не вважаючи перешкодою до цього католицьке віросповідання дипломатичного представника І. Токаржевського, бо важливими були фахові знання та національно-державні якості. Він мав приязні відносини із Вселенським патріархом. Секретар Константинопольського посольства Приходько був православним [2, арк. 35]. А. Ніковський вважав посла посередником у відносинах з патріархом, тому його віра не мала особливого значення. Важливою у баченні міністра була справа друкування богослужбової літератури. У листі від 14 березня 1921 р. він повідомив керуючого справами Директорії УНР (для поінформування Головного отамана), що друкування деяких книг Святого Письма Британським біблійним товариством мав забезпечувати Український Червоний Хрест. Справі планували надати характер гуманітарної допомоги інтернованій армії УНР [2, арк. 26].

Керуючий справами Директорії УНР з Тарнова 11 березня 1921 р. надіслав міністру закордонних справ копію доповіді міністра ісповідань І. Огієнка у Раді Міністрів УНР (від 22 грудня 1920 р.) [2, арк. 24]. І. Огієнко переслав текст доповіді з Тарнова лише 4 березня 1921 р. Він надавав великого значення для України проголошенню автокефалії Православної Церкви в Речі Посполитій Польській. Оскільки православними там були 2,5 млн. українців, що були приєднані через міжнародні договори до іншої католицької держави. Православна Польська Церква у такий спосіб мала дбати про ідентичність українського народу. Рада Міністрів УНР обміркувала доповідь міністра І. Огієнка та відкомандирувала його для поалагодження зазначеної справи до

Варшави. І. Огієнко виїхав 27 грудня й повернувся лише 6 січня 1921 р. Про результати поїздки до Варшави повідомив Раду Народних Міністрів УНР. У Варшаві міністр доручив опікуватись справою автокефалії Православної Церкви в Речі Посполитій Польській голові Української дипломатичної місії Л. Михайлову, який погодився допомогти. Впродовж трьох місяців І. Огієнко інформував голову української дипломатичної місії у Варшаві про єпископа Володимира, утворення української парафії у Варшаві, призначення референтом Православної Церкви при міністерстві визнань Речі Посполитої Польської українця, вказував місце схову того, що мало бути зроблено у справі автокефалії Православної Церкви в Речі Посполитій Польській. Також міністр просив підтримати православного єпископа кременецького Діонісія у його правах на Холмську єпархію. Водночас І. Огієнко просив повідомляти про справу єпископа Володимира, польські церковні справи, перебування у Варшаві єпископа Діонісія, надіслати міністерству віросповідань УНР матеріали з Білграда. Проте, 3 березня, підсумовуючи свою діяльність у цьому напрямі, І. Огієнко писав, що не отримав жодної відповіді на відправлені до Варшави листи [2, арк. 25–25 зв.].

25 лютого 1921 р. І. Огієнко повідомив голові дипломатичної місії у Речі Посполитій Польській про приєднання у церковно-адміністративному відношенні Холмщини до єпархії Варшавської та Гродненської. На чолі єпархії був неприхильний до української справи єпископ Володимир. Тому в інтересах українського населення Холмщини потрібно було домогтися зв'язку із Волинню. Цього бажав кременецький православний єпископ Діонісій, що подав до міністерства та Польської держави протест проти вилучення з-під його влади Холмщини. Право на Холмщину владика обґрунтовував постановами Всеукраїнського Церковного Собору у Києві (1918), який передав православному людності Холмського краю церковній владі Волинського архієрея, заступником якого був єпископ Діонісій. «Русській Церковний Комітет» у Варшаві сприяв переходу Холмщини до єпископа Володимира. Причиною цього стала окупація поляками Волині та відсутність можливостей у населення Холмщини у червні 1919 р. спілкуватись з Волинським архієреєм. Архієпископ Євлогій та митрополит Київський Антоній нібито рекомендували православним звертатись до вікарія Гродненського, владика білостоцького єпископа Володимира, єдиного тоді православного єпископа у Польщі. Це суперечило рішенням Церковного собору 1918 р., оскільки єпископ Діонісій мав

канонічну підставу визнавати залежність Холмщини та обороняти українську справу. Міністр віросповідань І. Огієнко підтримав єпископа Діонісія у цій справі та просив клопотатись перед Польською державою та Міністерством віровизнань Речі Посполитої Польської, щоб на протест єпископа Діонісія звернули відповідну увагу й задовольнили його бажання, оскільки воно має канонічну підставу, корисне для нашої національно-культурної справи [2, арк. 30–30 зв.]. Клопотався про позитивне вирішення питання перед Керуючим справами Дипломатичної місії УНР у Варшаві 14 березня 1921 р. і міністр закордонних справ УНР А. Ніковський [2, арк. 27]. 23 березня 1921 р. Українська дипломатична місія у Речі Посполитій (м. Варшава) поінформувала МЗС та Міністерство віросповідань УНР про мирне порозуміння та передачу Холмської єпархії єпископу Волинському Діонісію [2, арк. 44 зв.]. Собор єпископів Польщі 27 лютого 1923 р. увалив визнати Високопреосвященого Діонісія першим єпископом з правами митрополита Польщі. Архієпископ Волинський та Кременецький Діонісій (Валединський) з благословення Константинопольського Патріарха був оголошений Митрополитом Варшавським та Волинським та всієї Польської Автокефальної Православної Церкви [6, s. 260]. 13 листопада 1924 р. Константинопольський патріарх Григорій VII підписав патріарший і синодально-канонічний Томос про визнання автокефалії Польської Православної Церкви. Практично 2,5 млн. українців, що опинились після Ризького мирного договору в Українських землях під владою Польщі стали парафіянами цієї Церкви під керівництвом висвяченого свого часу Православною Українською Церквою митрополита.

18 березня 1921 р. міністр віросповідань І. Огієнко просив міністра А. Ніковського надати копії документів та матеріалів про апостольського візитатора в Україну І. Дженоккі. Проте за тиждень з'ясувалось [2, арк. 43], що МЗС володів лише інформацією про те, що о. Дженоккі призначили Папським візитатором в Україні. Матеріали та документи про візитатора просили надіслати Місію у Варшаві [2, арк. 65]. Оскільки до 23 березня 1921 р. при Ватикані не було посольства УНР, тому міністр віросповідань І. Огієнко просив виконати його прохання міністра закордонних справ А. Ніковського та посла в Італії [2, арк. 45].

Фінансове становище УНР було на заваді купівлі церковних законів інших країн. Також позначився брак при закордонних представництвах перекладачів з данської, шведської, угорської та інших мов, що робило неможливим виконувати доручення

МЗС. Через скрутний фінансовий стан у закордонних дипломатичних представництвах зменшили штат, тому представники ледь справлялись із покладеними на них завданнями. Через те неможливим було вирішення релігійних питань. Утрудненим було спілкування з іншими православними церквами. Привітання Української Церкви сербській могло мати проблематичне значення, оскільки у Білгороді не було української дипломатичної місії, бо 1920 р. Королівство сербів, хорватів і словенців ставилось край вороже до української державності [2, арк. 34].

Міністр закордонних справ А. Ніковський вважав призначення особливих радників-фахівців у релігійних справах при закордонних дипломатичних представництвах УНР для інших міністерств УНР інновацією та певним прецедентом, за якого кожне міністерство могло б домагатись призначення особливого радника-фахівця у справах свого відомства. Цьому на заваді були причини фінансового характеру. МЗС визнавало вагу церковної справи для внутрішнього державного будівництва та для закордонної політики, тому вважало, що праця міністерства віросповідань за кордоном мала координуватись з діяльністю МЗС [2, арк. 38].

Визнання Православної Української Церкви Константинопольським патріархом стало одним із основних завдань уряду УНР, та на заваді цьому стали міжнародна ситуація й новий несприятливий для визнання Церкви статус українських земель. Тогочасна дипломатична діяльність у справі здобуття автокефалії Православної Церкви України забезпечила наступність та підготувала ґрунт до здобуття автокефалії 6 січня 2019 р. Довершеність цієї справи, як і вшанування величезного внеску та боротьби попередників минулих століть, стане відчутною із повним визнанням Православної Церкви України іншими церквами. Всі історичні зв'язки, контакти, результати, наслідки церковної політики столітньої давнини могли би бути корисними для нинішнього визнання Православної Церкви України.

---

1. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 3696. – Оп 1. – Спр. 59.

2. ЦДАВО України. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 419.

3. ЦДАВО України. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 427.

4. Лотоцький О. Автокефалія. Репринтне видання. – Т. I: Засади автокефалії. – К.: УПЦ Київського Патріархату, 1999. – 203 с.

5. Лотоцький О. Автокефалія. Репринтне видання. – Т. II: Нарис історії автокефальних церков. – К.: УПЦ Київського Патріархату, 1999. – 550 с.

6. Bruski J.J. Petlurowcy: Centrum Państwowe Ukrainkiej Republiki Ludowej na wychodźstwie (1919–1924). – Kraków: ARCANA, 2004. – 600 s.



**ПРОТЕСТНИЙ РУХ НА РЕЛІГІЙНОМУ ҐРУНТІ  
В СЕЛІ БОРШНА ПРИЛУЦЬКОГО ОКРУГУ  
В 1929–1930 Р.**

*На основі архівних джерел у статті здійснено аналіз виступів селян, які відбулись у січні – травні 1930 р. у с. Боршна Прилуцького округу, причинами яких стало закриття церкви та спроба вилучення церковного майна. Також показано подальшу долю найактивніших учасників після придушення виступів.*

**Ключові слова:** *Село Боршна, Прилуцький округ, колективізація, церква, священник, демонстрація, куркулі, Іван Васильович Лабунський.*

—  
*Lidia NESTERENKO*

**RELIGIOUSLY MOTIVATED PROTEST  
MOVEMENT IN BORSHNA VILLAGE  
OF PRYLUKY DISTRICT IN 1929-1930**

*On the basis of the archive materials, the analysis of peasants' protests that took place in January – May 1930 in Borshna village of Pryluky district owing to the closure of the church and the attempt to seize church property, has been carried out in this article. Also, the further fate of the most active participants after suppression of protests has been shown.*

**Keywords.** *Borshna village, Pryluky district, collectivization, church, priest, demonstration, kulaks, Ivan Vasylovych Labunskyi.*

народного протесту в с. Боршна в 1929–1930 рр.; у хронологічній послідовності показати події, що стались в населеному пункті у вказаний період часу; проаналізувати наслідки цього протистояння.

Джерельною базою є документи Держархіву Чернігівської області, а саме: матеріали оперативно-інформаційного збірника Прилуцького окружного відділу ДПУ за 1930 р. (ф. П-342) та кримінальна справа проти учасників виступів у с. Боршна (ф. Р-8840).

За майже три десятиліття незалежності української держави науковцями здійснено велику роботу по написанню власної історії. Вільний доступ до архівних джерел, які до недавніх часів були під грифом „Цілковито таємно“, дав можливість для дослідження справжніх історичних реалій радянської доби.

Окремою сторінкою можна виділити кін. 20-х – поч. 30-х рр. ХХ ст., коли в Україні відбувалося тотальне закриття культових споруд та проходили масові репресії проти священнослужителів. Ці дії влади часом призводили до акції протесту серед віруючого населення. Одній із таких подій, яка відбулась у січні – травні 1930 р. у с. Боршна Прилуцького округу<sup>1\*</sup>, присвячено дану розвідку.

Метою даної розвідки є: визначити основні причини

<sup>1\*</sup> Колишня Полтавська губернія, нині Чернігівська область

Восени 1929 р. ситуація в селі Боршна, як і в багатьох інших населених пунктах України, була напруженою. Згодом вона ще дужче загострилась, у зв'язку з проведенням хлібозаготівлі. Найзаможніша частина села виступала за її зрив. Ось що повідомив вчитель Боршенської школи про стан села восени 1929 р.: „<...> Восени 1929 р., коли я прибув вчителювати у Боршну, мені довелося з перших днів зіштовхнутися із сильним куркульським засиллям. Стан села мене вкрай дивував. З настанням темноти село що називається завмирало. Всякий рух на вулицях припинявся і починалась стрілянина з револьверів, із обрізів <...>” [2, арк. 5]. Сільський актив змушений був працювати лише у світлу частину доби.

3 січня 1930 р. постановою загальних зборів жителів с. Боршна було закрито церкву. Проте ще з осені 1929 р. питання про її закриття жваво обговорювалося в селі. Думки селян щодо існування церкви розділились. Релігійно налаштовані селяни на чолі із священником І. Лабунським агітували односельців за те, щоб церкву не закривати, а також погрожували комсомольцям. У ніч з 2 на 3 січня 1930 р., з метою залякування активу села, було зроблено замах трьома пострілами на представника РВК. Після ухвали про закриття церкви цілу ніч в селі була стрілянина [2, арк. 1–1 зв.].

Проте і в наступні дні в селі спокійніше не стало. Вранці 5 січня 1930 р. біля церкви відбулась демонстрація віруючих жінок. А вже в ніч з 5 на 6 січня у священника Івана Васильовича Лабунського відбулась нарада, на якій були присутні Євдоким Каленикович Каленіченко, Яків Петрович Курочка та ін.

7 січня Є. К. Каленіченко почав дзвонити в дзвони. Зібрались люди з Боршної та сусідніх сіл Валок і Мільок. Відбулись збори, на яких засуджували комсомольців і сільський актив.

Цього ж дня голова Боршенської сільської ради С. С. Каленіченко, в присутності Мефодія Миколайовича Бодянського, Івана Євдокимовича Петія, Василя Федоровича Дегтяренка й Петра Федоровича Гоголя, склав акт, в якому досить детально проаналізував усю складність ситуації, яка виникла у селі останнім часом, особливо у плані проведення колективізації та закриття церкви. Він описав конкретні події, які відбулися в селі в останні кілька місяців. Стосовно закриття церкви він висловився так: „<...> Коли релігійна верхушка почула, що на кутках села уже постановляють про закриття церкви, почали агітувати і цькувати комсомольців, які являються ініціаторами закриття церкви <...>” Узагальнюючи вищезгадане, в кінці лис-

та голова Боршенської сільської ради С. С. Калениченко зазначив: „<...> Проводити роботи неможливо – стан активу зовсім кепський, по селу розпущено велику кількість брехливих чуток за актив та колективізацію. Релігійна групіровка веде бішену агітацію проти колективізації <...>” [2, арк. 2 зв. – 3]. Документ було відправлено до Прилуцького відділу ДПУ.

Дійсно, закриття церкви в с. Боршна призвело до масового виходу господарів з колгоспу. Так, в колективному господарстві було 220 господарств. А згідно даних за 5 квітня 1930 р. залишилось менше половини, лише 86. Із 75 коней, яких було усупільнено, зосталась половина. Для посіву не вистачало 450 пудів<sup>2\*</sup> посівного матеріалу. Із 1 612 пудів наявного посівного матеріалу протруєно лише 300 пудів [1, арк. 528].

Через кілька днів після подачі акта головою Боршенської сільської ради С. С. Калениченка, а саме 13 січня 1930 р., в Прилуцькому відділі ДПУ було розпочато попереднє слідство проти священика І. В. Лабунського<sup>3</sup>, селян Я. П. Курочки<sup>4</sup> та

<sup>2\*</sup> 1 пуд становить 16 кг.

<sup>3</sup> **Іван Васильович Лабунський** народився в 1878 р. у с. Боршна, в родині священика с. Боршна. У 9-ти літньому віці, після смерті батька, вступив до Роменського духовного училища, яке закінчив у 1893 р. у цьому ж році вступив до Полтавської духовної семінарії, яку закінчив у 1899 р. Весь час навчався на державному замовленні. У 1900 р. єпископом Полтавським і Переяславським Іларіоном був направлений на роботу додому, в с. Боршна.

Згодом одружився з донькою прилуцького вчителя Катериною Соломахою. Родина виховувала двох дітей. У 1919 р. шістнадцятилітній син Володимир втік з дому з денікінцями, які пообіцяли йому довести до Києва. Він забрав з дому коня. До 1925 р. проживав у Болгарії, а потім перебрався до Парижу. Там працював на електромоторному заводі.

І. В. Лабунський фактично все життя, за винятком навчання, проживав в с. Боршна, останні 29 років безвиїзно. До революції мав 17,5 десятини землі, кількох корів, двох коней, мав гарні будівлі. Постійно тримав 2 робітників, під час сільськогосподарських робіт постійно використовував найману робочу силу [2; арк.20 – 21 зв.].

<sup>4</sup> **Яків Петрович Курочка** народився в 1891 р. у с. Боршна, в родині заможного селянина (куркуля). До 1917 р. родина обробляла власними силами 25 дес. землі. У господарстві було двоє коней та дві корови. З 1900 по 1910 рр. батько працював волосним суддею Прилуцької волості. У 1909 р. Яків закінчив Гурбинську двохкласну школу. З 1909 по 1918 рр. працював помічником вчителя. З 7 листопада 1913 по грудень 1917 р. перебував на військовій службі. Служив рядовим писарем. З грудня 1917 його було демобілізовано. З березня 1918 до 1923 рр. працював учителем Боршенської школи. Звільнився з роботи добровільно, у зв'язку з припиненням оплати державою роботи вчителів. У 1924 – травень 1925 рр. працював на землі. З червня 1925 р. по 1 травня 1929 р. поступив членом правління потреб кооперації на посаду рахівника. Пішов із цієї посади, т. я. не був знову вибраний членом правління. З цього часу займався сільським господарством. Мав 4, 5 десятини землі. У господарстві були кінь та корова.

З 1918 до січня 1930 рр. був регентом церковного хору [2; арк. 17 – 18].

Є. К. Каленіченка<sup>5</sup>. Всіх трьох було заарештовано. Матеріали слідства показують, що спершу на допити було викликано самого голову сільської ради та всіх трьох свідків, які були присутні при складенні акта. Так, 12 січня у якості свідка було допитано вчителя П. Ф. Гоголя, а наступного дня у Прилуцький відділ було викликано селян І. Є. Петія, М. М. Бодянського та голову сільради С. С. Каленіченка.

14 січня було допитано заарештованих І. В. Лабунського, Я. П. Курочку та Є. К. Каленіченка. Проте на цьому арешти не закінчились. Вже 25–26 січня 1930 р. було проведено обшук у жителів с. Боршна Миколая Мойсейовича Богуша<sup>6</sup>, Костянтина Івановича Білобородька<sup>7</sup>, Петра Григоровича Білобородька<sup>8</sup>, Семена Федоровича Фесенка<sup>9</sup>, Петра Григоровича Фесен-

---

<sup>5</sup> **Євдоким Каленикович Каленіченко** народився в 1872 р. у с. Боршна, в козацькій родині, яка належала до середняків. З 1899 по 1911 р. проходив військову службу в Петрограді (Санкт-Петербурзі). Служив кондуктором на пасажирському поїзді царя Миколи II. У цей час став вдівцем. У 1905 р. брав участь у акціях протесту залізничників південно-західної залізної дороги. У 1911 р. повернувся в с. Боршна. З цього часу займався сільським господарством. Мав 2,62 десятини землі. У господарстві худоби немає.

З 5 жовтня 1929 р. уповноважений релігійної общини с. Боршна. Проживав у церковній сторожці [2; арк. 19 – 19 зв.].

<sup>6</sup> **Миколай Мойсейович Богуш** народився в 1888 р. у с. Боршна, у родині середняків. За становою приналежністю він був козаком. З 1910 до 1918 р. проходив військову службу, був рядовим. Був одружений, з дружиною виховували трьох дітей.

До 1917 р. у батька було 10 десятин землі. Родина мала добротні споруди і власний сільськогосподарський реманент. У господарстві було 2 коней та корова. Після 1917 р. в родині М. М. Богуша залишилось 5,45 га землі, 2 коней та корова.

З 1926 по 1930 рр. був у церковній раді [2; арк. 33 – 33 зв.].

<sup>7</sup> **Костянтин Іванович Білобородько** народився в 1885 р. у с. Боршна, у заможній селянській родині. За становою приналежністю він був козаком. До 1917 р. у батька було 7 десятин землі, свій сільськогосподарський реманент. Родина мала гарні господарські будівлі.

Костянтин Іванович був одружений, подружжя виховувало 6 дітей. Займався сільським господарством. На час затримання у нього було 8,75 десятин землі. У господарстві було 2 корови, бик, 2 воли [2; арк. 37 – 37 зв.].

<sup>8</sup> **Петро Григорович Білобородько** народився в 1906 р. у с. Боршна, у заможній селянській родині. До 1917 р. у батька було близько 15 десятин землі.

Петро Григорович був одружений. На час затримання мав 7,5 десятин землі. У господарстві була корова та кінь [2; арк. 41 – 41 зв.].

<sup>9</sup> **Семен Федорович Фесенко** народився в 1898 р. у с. Боршна, у селянській родині. У батька було 5 десятин землі. У 1917 р. юнак закінчив Гурбинську школу. З 1917 по 1919 рр. навчався в Прилуцькій вчительській семінарії. У 1919 р. він був мобілізований денкінцями, і зарахований до 14 Олонецького полку рядовим. З жовтня по грудень 1919 р. відбував там службу. На початку 1920 р. перейшов служити до лав Червоної Армії, де боровся з бандитизмом. У 1927 р. повернувся до Боршни. З жовтня по грудень 1927 р. працював секретарем Туровського нарсуду. До липня 1928 р. працював діловодом при суді. Після цього не працював ніде [2; арк. 47 – 47 зв.].

ка<sup>10</sup>. У М. М. Богуна було вилучено мисливську рушницю, у всіх інших не знайдено було нічого. Проте всіх п'ятьох чоловіків заарештували.

27 січня 1930 р. було викликано на допити ще двох жителів с. Боршна. Ними стали Григорій Антонович Петій<sup>11</sup> та Іван Павлович Косаренко<sup>12</sup>.

Новий виплеск обурення жителів села відбувся у квітні 1930 р., а саме напередодні та після Великодніх свят. Його причиною стала спроба вилучення майна церкви. Так, в ніч на 15 квітня завідуючим Прилуцьким районним адмінвідділом Нейтером, представником райвно Журавським і двома співробітниками районного адмінвідділу було зроблено виїзд в село Боршну з метою вилучення церковного майна раніше зачиненої церкви. Вони прибули на місце о півночі, відкрили церкву, засвітили лампу, і приступили до вилучення майна. Селяни, побачивши світло в церкві, почали сповіщати односельців і йти до церкви. Натовп зростає, проте до самої церкви люди не підходили. Вони збирались поблизу неї, на вигоні. Близько 2 години ночі кількість людей досягла близько 200 осіб, переважну більшість прибулих склали жінки. Вони кричали: „*Нащо грабуєте церкву вночі прокляті комсомольці!*” [1, арк. 431].

Нейтер припинив вилучення майна, зачинив церкву, нічого не взявши. Людям було запропоновано розійтися, при чому в темряві (по заявам селянок) аби скоріше розігнати натовп, комсомольці пускали кулаки. Натовп розійшовся лише вдосвіта. На світанку Нейтер виїхав з населеного пункту.

---

<sup>10</sup> **Петро Григорович Фесенко** народився в 1884 р. у с. Боршна, у заможній селянській родині. За становою приналежністю він був козаком. Був одружений, з дружиною виховували трьох дітей.

До 1917 р. у Петра Григоровича було 17 десятин землі, свій сільськогосподарський реманент (молотарка та ін). Родина мала гарні господарські будівлі. У господарстві було 2 корови, 2 коней та ще 2 голови молодняка. Після більшовицького перевороту 1917 р. у нього забрали 10 десятин землі, залишивши 7,5. На час затримання займався сільським господарством. Тримав у господарстві корову і телицю, 2 коней. Із техніки залишилась молотарка [2; арк. 46 – 46 зв.].

<sup>11</sup> **Григорій Антонович Петій** народився в 1902 р. у с. Боршна, у бідній селянській родині. За становою приналежністю він був козаком. Був одружений, з дружиною виховували трьох дітей [2; арк. 66 – 66 зв.].

<sup>12</sup> **Іван Павлович Косаренко** народився в 1902 р. у с. Боршна, у бідній селянській родині. За становою приналежністю він був селянин. У 1919 р. служив у Прилуцькому повітовій частині стрільком. На початку 1920 р. почав працювати співробітником Прилуцького кримінального розшуку, проте вже через три місяці був звільнений за хабарі. Його було засуджено на 3 роки ув'язнення, з який він відбув половину.

З 1924 по 1926 рр. проживав дома. У 1926 р. його знову засудили за співучасть у спробі вбивства громадянина с. Боршна Олексія Мошкало. Проте він звільнився у 1928 р. і повернувся додому вже в наступному році. Працював на землі та працював майстром по ремонту та пошиву взуття [2; арк. 61 – 61 зв.].

15 квітня об 11 год. селянки прийшли до голови сільради з вимогою віддати їм ключі від церкви, щоб пересвідчитися чи все там в цілості, після „нальоту бандитів“. Так, середнячка Настя Бойченко звернулась з такими словами: „Чого не даєте ключів від церкви, ми ж повинні подивитись чи все ціле, бо вночі були бандити, які світили в церкві і двоє з них ще й зараз сидять в церкві і показують людям дулі“ [1, арк. 431].

Голова сільради відмовився видати ключі, мотивуючи тим, що вони в адмінвідділі. Після цього жінки кинулись до церкви з криком: „За віру вмеремо усі. Хай нас сажають в БУПР, нам все одно жити тепер не краще“. Біднячка Уляна Шептун звернулась до жінок з такими словами: „Не дають ключів не треба, а за Віру Христову постоїмо. Збирайтесь баби, беріть кочерги, рогачі, розламаємо замок від церкви, подивимось що за бандити там сидять“ [1, арк. 431].

Кількість жінок вже сягала близько 70 осіб. Під керівництвом біднячки Уляни Курочки жінки прив'язали мотузку до великого дзвону церкви, і почали бити в набат. У натовпі лунали крики: „Що це зробили з нашою церквою і що думають робити“.

Уляна Бодяньська звернулась до жіночої громади зі словами: „Як би сю ніч приїздила влада або міліція, то вони не грабували церкви, а вони-б приїхали-б у день і при людях узяли-б майно, а то це бандити комсомольці“. Уляна Курочка заявила: „У нас неправдиво забрали церкву. Підписи збирали серед учнів, яким немає 18 років. А ми підписів про закриття церкви не давали... . Дайте нам ключів відкрити церкву“ [1, арк. 431].

Там-же біля церкви жінки плакали, били себе в груди, що, мовляв, після цієї ночі усі ризи валяються на полу в безпорядку.

З цього дня було запроваджену охорону церкви. Кожної ночі віруючі жінки у кількості 5–7 осіб почали ходити по селу та встановили варту біля церкви. Зі свого боку сільрада також виділила десятників для чергування [1, арк. 401]. За іншими даними, кількість селян, які охороняли церкву та патрулювали населений пункт вночі, становила 20–50 чоловік [1, арк. 692].

У денні години церкву охороняв бідняк Аврам Іванович Євтушенко. Чоловік був хворий, тому не міг фізично працювати. Він весь день перебував на дзвіниці. В разі нападу комсомольців чи міліції на церкву, він мав дзвонити, щоб скликати людей. За роботу сторожа селяни встановили йому платню [1, арк. 692].

15 квітня жіноча громада продовжувала вимагати відчинення церкви. Врешті її відкрили. І коли жінки упевнились в тому, що все ціле, наступив спокій.

Проте вже 17 квітня до окрадмінвідділу м. Прилуки прибула делегація у складі 20 жінок від Боршни і Валок, з клопотанням про відчинення церкви [1, арк. 401].

У ці дні, з таким же клопотанням, було відправлено до Харкова двох селян. Ними стали середняк Іван Сергійович Шептун та бідняк Костянтин Миколайович Мошкало [1, арк. 692].

18 і 19 квітня в селі наступив спокій. У ці дні з 5, 7 і 8 районів села господарі на 30 возах виїхали до с. Ічня, щоб освятити там паски [1, арк. 401]. Перешкод ніхто їм не чинив. Причиною цього став лист начальника окружного відділу ДПУ Миронова<sup>13\*</sup> „Про недопущення антирелігійних карнавалів“, в якому він радив секретарю ОПК тов. Стецюрі перед „пасхальними святами“ дати директиву РПК із заборонаю будь-яких антирелігійних акцій, які можуть привести до негативних наслідків [1, арк. 466]. З повним змістом документу можна ознайомитись у **додатку А**.

22 квітня з 9 години ранку до сільради почали приходити селяни. З першу кількість прибулих не перевищувала 20 осіб, проте вже з 11 години кількість прибулих досягла трьох сотень осіб. Керували середняк Костянтин Миколайович Москаль і куркуль Степан Мусійович Каленіченко. Люди вимагали від голови сільради, щоб він негайно відкрив загальний схід села. Коли він заявив, що без відому районного керівництва він цього зробити не може, натовп витяг його із приміщення сільради. Згодом винесли йому стіл, і знову почали вимагати відкрити схід. На повістку дня було запропоновано такі питання: віддати людям всю землю, яку забрав колгосп; повернути священика Лабунського, якого заарештувало ДПУ, як відомого контрреволюціонера; відкрити та відновити роботу церкви; повернути назад засланих куркулів. Не зважаючи на категоричні вимоги натовпу, голова сільради відмовився відкрити збори, після чого натовп почав поступово розходитися [1, арк. 401].

У наступні дні 1930 р. з Харкова повернулись Іван Сергійович Шептун та Костянтин Миколайович Мошкало, які повідомили односельчанам наступне: „У ВУЦІК Замісник Петровського наложив резолюцію, щоб Вам через дві неділі було відомо. Приїде представник ревізувати округу і діло про церкву розбере на місці. Петровський уже був у Прилуці 2/V, коло станції його дожидало сім автомобілів“ [1, арк. 692].

Ситуація в селі в квітні – травні 1930 р. і далі була напруженою. На місце виїздив окружний прокурор, слідчий та інші відповідальні працівники, що встановили деякі випадки пере-

---

<sup>13\*</sup> Ініціали в документі відсутні

кручень, з приводу чого було розпочато слідство з метою при-тягнення винних до відповідальності. Силових дій проти активу села з боку представників влади не було. Проте у квітні – травні 1930 р. до Прилуцького окружного відділу ДПУ було викликано ряд свідків для дачі показань.

Начальник Прилуцького відділу ДПУ Миронов зазначив: „<...> Через напружене становище ми оперативних заходів не вживали, бо арешти, безумовно, привели-б до ексцесів. Яким іншим шляхом організаторів теж було неможливо, бо, як ми вказали, весь час в селі були пости. Ми намагались шляхом ви-кликання в окрвдділ як свідків затримувати винних, але вони категорично відмовлялись з'являтися в окрвдділ, і був навіть випадок, коли один із тих, що викликались, викликав по теле-фону окрвдділ і заявив в категоричній формі, що вони на допит не підуть. Оперативні заходи не вживались й тому, що майже всі учасники і керівники хвилювань є середняки і бідняки <...>” [1, арк. 601–602].

20 травня 1930 р. начальник Прилуцького окружного відді-лу ДПУ Миронов затвердив постанову, згідно якої справу №69, порушену проти громадян с. Боршна Г. І. Петія та М. М. Богу-ша, було припинено. А справу № 124/т, порушену на І. П. Коса-ренка, об'єднали із справою № 69 [2, арк. 114–115].

22 травня було видано іншу постанову, згідно якої Є. К. Ка-леніченка звільнили з-під варті, взявши з нього підписку про невиїзд [2, арк. 148].

Поте вже наприкінці травня ситуація змінилась. Згідно з агентурними даними, які було отримано Прилуцьким окруж-ним відділом ДПУ 28 травня, „в селі за керівництвом Мошкало Костя, його дружини – Одарки, Шептуна Івана, Фесенко Уляни, Білобородько Івана, Каленіченко Ганни, Фурси Федора, Роман-ченка Грицька, Шептуна Йовтуха й Шептун Усті, утворилась кріпко спаяна група з родичів попа, заарештованих і засланих куркулів, яка (група) почала навіть устанавлювати зв'язки з іншими селами: Дідовцями, Манжосівкою, Івковцями, Смош та іншими” [1, арк. 602]. Як повідомляли агенти, деякі з членів групи почали підговорювати колишніх карних злочинців та го-тувати зброю.

29 травня 1930 р. на місце було відправлено окружного про-курора та ще кілька посадових осіб. О 12 годині дня, на вимогу жителів села було відкрито загальні збори. На повістку денну було поставлено ряд вимог, а саме: повернути глитаїв із заслан-ня, відпустити священика Лабунського з БУПРу, відкрити церк-



ву, розпустити сільраду, розігнати колгосп. Перед відкриттям зборів селяни вимагали від голови сільради довідок про лояльність до радянської влади священника Лабунського та глитаїв, а також розписку про те, що з села нікого не заарештують. Проте, на всі поставлені вимоги селян, відповіді представників влади були заперечними.

Не задовольнившись результатами зборів, селяни у кількості близько 250 осіб вирушили до м. Прилуки з гаслом: „Зруйнувати БУПР, не залишивши каменя на камені”. Також лунали вигуки: „За нами йдуть сусідні села: Подище, Валки, Івковці та інші”. Цей рух підтримували і голова та частина членів сільради. Згодом голову сільради заарештували.

Назустріч селянам з м. Прилуки виїхав загін міліції з групою оперативників окружного відділу на чолі з начальником. У с. Дідівці на мосту людей було зупинено, їм далі рухатися не дозволили. Перших почали записувати, після чого селян розвернули назад.

Повернувшись у село, організатори виступу відрядили гінців у сусідні села з метою організувати масовий мирний похід до Прилук. Було виставлено патрулів на дзвіниці біля церкви, а також на усіх головних шляхах, що ведуть із села [1, арк. 603].

О першій годині ночі на 30 травня загін пішої і кінної міліції, у кількості 70 осіб, таємним шляхом, де не було патрулів, зайшов у село. Загін залишився у замаскованому місці, а співробітники Прилуцького окружного відділу ДПУ приступили до арештів організаторів руху. Проте їх вдома не виявилось. Вони всі були в церкві, яка за останні дні стала штабом руху. Церкву було оточено. У цей час почали дзвонити дзвони. Комуś із співробітників ДПУ вдалось перерізати канат від дзвонів, проте дзвін лунав і далі. На дзвіниці працювала спеціально посаджена людина.

Ось як описав подальші події начальник Прилуцького відділу ДПУ Миронов: „<...> На дзвін почав збігатися нарід, який почав оточувати наш загін. Одночасно з обох боків почалася стрілянина з відрізів, було зроблено з 100 пострілів, що примусило наш загін кинути дві групи в бік звідкіля неслись постріли. Нашими групами кількома пострілами припинили стрілянину. Три особи на протязі години залягли в яр і відстрілювались і весь час кричали: „Не підходьте, бо ви ж знаєте, що військове становище”. Останнє примусило нашу групу пострілом одного з них поранити, якого було піймано, а останні два через темноту зникли <...>” [1, арк. 604].

У цей час натовп зростав. З усіх сторін до центру збігались люди. На одному з кутків було підпалено колгоспну клуню. На місце пожежі було кинута частина загону міліції, якій вдалося пожежу локалізувати. З метою недопущення скупчення селян у центрі села, міліціонери почали стріляти в повітря, чим примусили натовп відступити і більше не сконцентруватись. Проте люди кричали: „Бий Бандитів, Долой РадВладу, Хай живе царат”.

Як зазначено в спец-повідомленні про події в с. Боршна, в наслідок заворушення було побито трьох співробітників правоохоронних органів і одного комсомольця. Їх не вдалося забити лише тому, що інші співробітники своєчасно забрали у нападавців селян сокири й вила [1, арк. 604].

До світанку, а саме о 3 год. 30 хв. 30 травня 1930 р., операцію було завершено. Було заарештовано 25 найактивніших учасників хвилювань, двоє втекло.

Ось як підсумував значення цієї операції начальник Прилуцького відділу ДПУ Миронов: „<...> Другого дня після операції, колгосп з піснями виїхав на плантації сіяць. Слідство проводить в терміновому порядку на місці опергрупа окружного відділу <...>” [1, арк. 604].

На жаль ми не знаємо прізвищ цих 25 заарештованих 30 травня 1930 р. та не можемо простежити їх подальшу долю. Напевно проти них було відкрито нове кримінальне провадження. Проте доля священика І. В. Лабунського та ще 6 активних громадян с. Боршна, заарештованих у січні 1930 р. нам є відомою. 29 травня 1930 р. Судова Трійка при колегії ДПУ УСРР розглянула справу № 69, порушену по ст. 54-8-10 проти 7 громадян с. Боршна, і постановила: С. Ф. Фесенка, К. І. Білобородька, П. Г. Фесенка та І. П. Косаренка ув'язнити в концтаборі на 5 років кожного, відраховуючи термін з 27 січня 1930 р.; І. В. Лабунського вислати через ПП ОДПУ в Північний Край терміном на 8 років, відраховуючи термін із 14 січня 1930 р.; П. Г. Білобородька вислати через ПП ОДПУ в Північний Край терміном на 5 років, відраховуючи термін із 28 січня 1930 р.; Я. П. Курочку ув'язнити в концтаборі на 8 років умовно, відраховуючи термін із 14 січня 1930 р. та звільнити його із під варті [2, арк. 161].

Майже через 60 років кримінальну справу № 9515 знову було переглянуто. 28 серпня 1989 р. нарешті її було закінчено. Священика І. В. Лабунського та селян Є. К. Каленіченка, П. Г. Білобородька, І. П. Косаренка, П. Г. Фесенка, К. І. Білобородька, С. Ф. Фесенка, Я. П. Курочку було реабілітовано [2, арк. 168–175].

У справі відсутні дані про місця відбування покарань цими людьми і ми не можемо простежити подальшу долю цих людей після суду та відбування покарань. Проте в довідці, яку надали співробітники Держархіву Чернігівської області Іллінській парафії с. Боршна Прилуцького Благочинного округу 20 жовтня 2008 р., є наступна фраза: „<...> Відомостей про арешт Лабунського І. В. у 1944 р., його подальшу долю, а також про заслання в Сибір дружини Лабунської К. Ф. у документах архіву не виявлено <...>” [2, арк. 176]. Можливо цю інформацію надали старожили села Боршна, які добре пам’ятали передвоєнну історію свого села.

Ми навели один із прикладів спротиву жителів одного села радянській владі, яка після більшовицького перевороту 1917 р. почала знищувати традиційний уклад життя людей, становлення якого відбувалось протягом попередніх кількох століть. І лише арешт співробітниками Прилуцького окружного відділу ДПУ 10 найактивніших учасників у січні та 25-ти в травні 1930 р. дозволив забезпечити в селі „мир і спокій”, проведення колективізації та ін.

Додаток А<sup>14</sup>

Зовсім таємно

1-й Відділок  
СЕКРЕТАРЮ ОПК тов. СТЕЦЮРІ  
М. Прилуки

### **Про недопущення антирелігійних карнавалів**

За прикладом минулих літ, можливо що де-які з районів не ураховуючи сучасного політичного стану села, та настрою окремих прошарків будуть утворювати антирелігійні карнавали, в зв’язку з наступними „пасхальними святами”, що може викликати негативні наслідки.

Щоб уникнути небажаних явищ, прохання дати відповідну директиву РПК, про недопущення утворення будь яких антирелігійних карнавалів перед наступними „пасхальними святами”.

НАЧАЛЬНИК ОКРВІДДІЛУ ДПУ      підпис      /МИРОНОВ/  
НАЧАЛЬНИК 1-ГО ВІДДІЛУ      підпис      /СЛАВНИЙ/

1. Держархів Чернігівської області, ф.П.-342, оп.1, спр.887, 177 арк.

2. Держархів Чернігівської області, ф.Р.-8840, оп.3, спр.9515, 805 арк.

---

<sup>14</sup> Додаток зроблено за: Держархів Чернігівської області, ф.П.-342, оп.1, спр.887, арк.466.

## СВЯТА ГОРА І ПЕЧЕРИ КИЇВСЬКОЇ ЛАВРИ: ГРАНІ УСВІДОМЛЕННЯ

*У статті розглядається походження топоніму «Свята Гора» стосовно раннього Києво-Печерського монастиря. Робиться висновок, що ця назва бере початок від часів ранньої історії знаменитої давньоруської обителі – а саме від її печер, які у своїй структурі відобразили конкретні місця Святої Землі та її духовного осердя – Гробу Господнього, що є прообразом Небесного Єрусалима – Святої Гори - Богоматері.*

**Ключові слова:** Свята Гора, Богоматір, Києво-Печерський монастир, Небесний Єрусалим, Палестина, печери, локули, крипти, Афон, Сіон, Гроб Господній.

Maryana NIKITENKO

### HOLY MOUNTAIN AND CAVES OF THE KIEVAN LAVRA: THE FACES OF AWARENESS

*The article considers the origin of the toponym «Holy Mountain» in relation to the early Kyiv-Pechersk monastery. It is concluded that this name comes from the original history of the famous ancient monastery - namely, from its caves, which in its structure reflected the specific sacred places of the Holy Mountain - Palestine and its spiritual core - the Holy Sepulcher.*

**Keywords:** Holy Mountain, Kyiv-Pechersk monastery, Heavenly Jerusalem, Palestine, caves, loculs, crypts, Athos, Zion, the Holy Sepulcher.

лише поодиноким згадуванням [1, с.16]. Можливо, так сталося тому, що зі Святою Горою у ранньому Києво-Печерському монастирі асоціювався саме Афон, тому не було потреби кожного разу згадувати власну назву гори. Хоча, необхідно сказати, що Святою Горою у часи створення Києво-Печерського монасти-

традиційно вважається, що історія Києво-Печерської лаври нерозривно пов'язана зі Святою Горою Афон, де прийняв чернечий постриг засновник монастиря – прп. Антоній Печерський. Створення знаменитої чернечої обителі усвідомлюється у письмових джерелах – Києво-Печерському патерику та Повісті врем'яних літ – як процес, який був викликаний Божественним Одкровенням (ієрофанією) прп. Антонію Печерському через його духовного отця на Святій Горі. Прп. Антоній отримав благословення Святої Гори від свого старця та приніс це благословення на Київські гори. З тих пір Києво-Печерський монастир, так само, як Афон, вважається одним з уділів (особливих місць покровительства) Пресвятої Богородиці.

У розповіді Києво-Печерського патерика про заснування монастиря назва «Свята Гора» зустрічається декілька разів, тоді як власне ім'я цієї Гори – «Афон» є

ря називався не лише Афон. Так, один зі знаменитих центрів чернечого життя Візантійської імперії – гора Олімп, що знаходиться у Вифінії (Мала Азія), також називалася Святою Горою. Олімп дуже рано став осердям чернецтва - не пізніше IV ст., а до IX ст. уся його територія вкрилася багаточисельними монастирями та келіями [13, с.74].

Святою Горою називалася і гора Латра, яка знаходиться поблизу від Мілету (Мала Азія) [13, с.100-101]. Назву Свята Гора мала також Чорна гора, розташована на північ від Антіохії (давня Сирія, сучасна Туреччина). На ній здійснювали свій духовний подвиг не лише греки, але й грузини та вірмени. Уся територія цієї гори була усіяна монастирями та чернечими келіями, вона була схожа на одну суцільну обитель. Через багаточисельність ченців, святість їхнього життя та за глибокий морально-просвітницький вплив на оточуюче мирське середовище Чорна гора місцево називалася Святою Горою. Святою, Божественною Горою називався і центр середньовічного східного чернецтва – гора Синай [13, с. 230-231].

Однак, пізніше назва Святої Гори закріпилася саме за Афоном. Неофіційно Афон називався Святою Горою ще св. Афанасієм Великим (X ст.) в його Типіконі та Заповіті. Цікаво, що таке офіційне найменування Афона є доволі раннім. Так, в Уставі 1046 р. Афон вже називається Святою Горою [13, с.208].

У період виникнення Києво-Печерського монастиря Свята Гора Афон була справжнім раєм для чернецтва. Так, судячи з вже згаданого вище Уставу 1046 р., на Афоні в ті часи було вже 180 монастирів [13, с.208]. Доволі рано на Афоні був заснований і власне руський монастир – а саме за часів правління Володимира Святославича. Цю афонську обитель присвятили Успінню Богоматері, а від афонських греків вона отримала ще і назву «Ксилургу», тобто «деревороба». Найдавніший документ, який дійшов до наших днів, що підтверджує існування давньоруського монастиря на Афоні – це святогорський акт за лютий 1016 р. Він зберігається в архіві Великої Лаври прп. Афанасія Афонського. Як показав відомий дослідник афонських святинь С.В.Шумило, інші відомі найдавніші документи, що стосуються Ксилургу, датуються 1030, 1048, 1070, 1142 та 1169 рр. [14, с.25].

Як вважає дослідник, саме давньоруський афонський Успенський монастир Ксилургу був «тим «першобразним» центром сакралізації киеворуської землі, наслідуючи який, через духовну єдність і спорідненість з ним, на Київських горах було створено «образ», «ікону» Святої Гори Афон – Успенську Кие-

во-Печерську Лавру» [14, 26]. Тож, і сам топонім знаменитої давньоруської чернечої обителі – «Свята Гора», походить саме від Афону. Таке бачення йде у руслі загальноприйнятих уявлень про наслідування духовного досвіду раннім Києво-Печерським монастирем від Святої Гори Афон.

Враховуючи ці обставини, сам процес створення сакрального простору Києво-Печерського монастиря повинен був ґрунтуватися на трансляції сюди топосу Святої гори Афон. Особливо це мало стосуватися печер, які стали висхідним пунктом історії Києво-Печерської обителі.

Однак, печери Київської лаври аж ніяк не відображують ані характеру аскези, ані обряду поховання, прийнятого на Афоні. Сама по собі печерна аскеза з багатоденними (і навіть багаторічними) затворами, що практикувалася у Києво-Печерському монастирі, не була характерною для Афону. Судячи з афонських Уставів, анахорети жили не в печерах, а у невеликих будинках – сісахастеріях, як це практикується і сьогодні.

Крім того, нюанси печерних затворів, описані в Києво-Печерському патерику, коли подвижнику крізь невелике віконце подавали просвиру та воду, скоріше нагадує практику єгипетських відлюдників, добре відому з давніх Патериків та «Лавсаїка» св. Палладія Еленопольського. З цих творів, а також з Життя св. Антонія Великого, стає зрозумілим, що топонім «свята гора» взагалі відносився до поселень ченців-відлюдників, які здійснювали свої подвиги у єгипетських та палестинських пустелях. Цікаво, що ці твори були дуже добре знайомі на Русі, зокрема, у Православній Церкві читання з «Лавсаїка» включені у добове коло богослужінь під час Великого Посту. У «Лавсаїку» багато говориться про затворників, зокрема читаємо про св. Олександру: «Залишивши місто, вона зачинилася у гробниці і отримувала що потрібно крізь отвір, а сама не показувалася на очі ані чоловікам, ані жінкам близько десяти років» [8, с.15]. Найліпше подібний затвор описаний у Києво-Печерському патерику, у «Слові» 36 про прп. Ісакія Печерника. Тут говориться, що цей святий зачинився на печерній «вулиці», в невеликій келії, яка мала розміри 4 лікті. Їжею йому слугувала одна просвира через день та невелика кількість води, які йому через невелике віконце у печерній стіні подавав прп. Антоній Печерський [1, с.185].

Важливо і те, що традиція пошанування нетлінних мощів, прийнята у Києво-Печерському монастирі, абсолютно не властива для Афону. Згідно зі Студійським Уставом, який побуту-

вав на Афоні, кістки померлого ченця через визначений час після поховання (декілька років) ексгумуються і переносяться у спеціальні усипальниці – кістниці. У деяких обителях кістки «сортують» по видах і складають окремо в плоских склепінчастих нішах. У відповідності з давньою афонською традицією, якщо тіло покійного не повністю розкладається і на кістах лишається плоть, то це вважається поганою ознакою, яка свідчить про недостатнє очищення душі покійного від гріхів. Тому знов здійснюється поховання у землі, а заупокійні молитви за померлого посилюються [4, 41; 6].

Зовсім інша поховальна практика існувала у Києво-Печерському монастирі, де тіла померлих ченців, яких ховали в печерах, не були призначені для перенесення у кістниці. У давнину кістниць взагалі у лаврських печерах не було. Сортування кісток по видах, яке зустрічається у деяких печерних приміщеннях, є результатом діяльності археологічних експедицій 30-40-х років ХХ ст., про що свідчать багаточисельні предмети, залишені тут археологами та написи польових номерів на складених окремо черепках.

Нині, як і раніше, тіла багатьох Преподобних Отців спочивають в печерах нетлінно. У багатьох печерних похованнях зустрічається часткова чи повна муміфікація тіл, яка трапилася без ознак штучного бальзамування [7, с. 159- 215].

Не можна сказати, що нетління тіл святих угодників Печерських було несподіванкою для братії обителі. Скоріш за все, такий результат був очікуваний. Про це свідчать давньоруські поховання в печерах під підлогою, здійснені у спеціальних домовинах, які частково заповнювалися піском, вочевидь, з метою досягнення муміфікації тіл. Ці домовини були сосновими колодами великого діаметру. Верхні частини такої домовини склалися у вигляді дошки, яка слугувала кришкою гробниці, а в нижній частині видовбувалося місце для розташування там тіла покійного.

Цікаво, що під час археологічних досліджень Ближніх печер наприкінці 70-х рр. ХХ ст., у таких домовинах дуже часто виявляли частково, або повністю нетлінні тіла [7, с.159-162]. Про благоговійне ставлення до нетління мощей похованих у печерах ченців свідчить давнє «Слово» про перенесення мощей прп. Федосія Печерського, яке увійшло до складу Києво-Печерського патерика. Згідно зі «Словом», святість засновника Києво-Печерського монастиря виявилася і в нетлінні його мощей, віднайдених у печері через 18 років після поховання [1, с.78-84].

Цікаво, що печери Київської лаври – штучно викопані у землі звивисті галереї з підземними церквами, локулами та келіями (криптами) (Іл.1), не мають аналогій на Святій Горі, ґрунт якої не є придатним для таких комплексів. Печери, якщо і є на Афоні, то вони природні та одиничні, розташовані в різних місцях Святої Гори [11].

У своїх роботах ми неодноразово звертали увагу, що за всіма перерахованими позиціями лаврські печери є близькими до палестинського, і, навіть, єгипетського чернецтва. По-перше, це стосується нетління тіл святих Отців Печерських, які спочивають у печерах. Цікаво, що за Середньовіччя вважалося, що земля Палестини має чудесні властивості, а саме – вона надає нетління тілам померлих. Саме для Палестини характерним було пошанування нетлінних мощей Преподобних Отців. Цікавим є опис прочанами святинь Сорокаденної гори, чи Гори Спокуси – відомого сакрального комплексу, що знаходиться в Іудейській пустелі: ще у ХІХ ст. тут, так само, як і в печерах Київської лаври, спочивали нетлінні мощі Святих Отців – «на кам'яних ложах, з повернутими до неба обличчями» [12, с.6].

Наш знаменитий прочанин ХІІ ст. ігумен Даниїл повідомляє, що у Суккійській обителі, відомій як Лавра св. Харитона, у нетлінні спочивали мощі більш ніж семи сотень святих Отців [10, с.75-76]. Те ж саме Даниїл говорить і про інші величні чернечі обителі Святої Землі – Лавру св. Сави Освяченого та монастир св. Єфимія [10, с.57-58].

Особливо вражає абсолютна подібність лаврських підземних крипт та локул святиням Палестини, які частіше за все є печерами та «гробами». Згідно з одним з розділів Тори, що присвячений обряду поховання, ці гробниці були чотирикутними камерами, вздовж стін яких влаштувалися лежанки – «коккім». Враховуючи, що коккім були своєрідними кам'яними ложами – пласкими, з заглибленнями схожими на ясла [5, с.222], можемо зробити висновок, що вони вражаюче нагадують киево-печерські крипти з їх лежанками, розташованими вздовж стін печерної камери. Як приклад наведемо поховальний комплекс монастиря св. Онуфрія в Єрусалимі – гроби так званої Акелдами (Іл.2).

Однак, найголовнішою святинею Палестини, як і всього християнського світу, є, без сумніву, Гроб Господній, що знаходиться у церкві Воскресіння в Єрусалимі. Знаменно, що Гроб Господній також має характерну для єврейських гробниць форму – це печера з «ложем» (коккім). Судячи з опису Євангелія, нова гробниця, яку Йосиф Аримафейський влаштував у скелі, знаходилася



неподалік від місця страти Спасителя. У печері до Христа нікого ще не ховали. Склеп, вірогідно, був не закінчений і презентував невелику печерну камеру лише з одним ложем.

Знаменно, що так само, як і в інших святинях Палестини, у сакральному просторі Гроба Господнього присутній не лише архетип киево-печерських крипт, але і прообраз киево-печерських локул. Так, ще за Середньовіччя тут був виявлений склеп, конструкція якого відповідала єврейським гробницям періоду Другого Храму, яких дуже багато у Святій Землі. Традиційно цей склеп називається гробницею Йосифа Аримафейського та Никодима. Це гробниця з поховальною камерою розмірами два на два метри та з дванадцятьма характерними нішами-локулами, абсолютно подібними до киево-печерських: вони розташовані перпендикулярно по відношенню до приміщення камери, їх розміри складають два метри завдовжки та півметра завширшки та у висоту [3].

Таким чином, саме образ Святої Землі – Палестини, а не Афон увібрали в себе печери Київської Лаври. Тож, дуже можливо, що засновники Києво-Печерського монастиря побували не лише на Святій горі Афон, але і у Палестині, звідки і був принесений (трансльований) феномен печер, як місця духовного подвигу та місця святого поховання. І в цьому сенсі сама традиція ототожнювати Києво-Печерський монастир зі Святою горою може бути усвідомлена глибше, ніж, власне, Афонська. Річ у тім, що за Середньовіччя, згідно з його уявленнями про світ, і вся Палестина, і сам Єрусалим уявлялися як космічна гора, як сакральний центр, крізь який проходить світова вісь. Як центр землі, Свята Гора – Палестина вважалася місцем переходу з одного плану буття в інший – місцем спілкування з Богом. Досягнення Палестини, яким було, наприклад паломництво, а в духовному сенсі – подвижництво, ототожнювалося зі сходженням на Святу Гору, з досягненням людиною найвищого духовного стану, що відповідає змісту печерної аскези.

У сприйнятті середньовічних людей топографічний центр світу час від часу змінював своє розташування – в залежності від того, праведне чи грішне життя провадило населення тієї чи іншої країни. Одночасно міг змінювати розташування і духовний центр світу: теоретично Єрусалим міг знаходити конкретне втілення у бідь якому куточку землі. Завдяки перенесенню святинь, Єрусалим було «трансльовано» Константином Великим в Константинополь, а звідти, під час хрещення Русі – в Київ. Разом з тим, справжній Єрусалим не втратив

свого статусу найсвятішого міста на землі. Оскільки за Середньовіччя світосприйняття мало дивовижну здатність до «звуження» та «розширення» простору, будь який храм, палац чи монастир, а у нашому випадку – печери, уподібнювались Святій Горі – Єрусалиму – Палестині.

Подібне бачення було характерним і для середньовічного чернецтва. Так, наприклад, св. Сава Сербський ототожнював «Святу Гору» з іудейською пустелею, яку він відвідав. Більш того, сама ідея «Святої Гори» була втілена цим святим у створенні печер у Студиниці та Милешеві, прообразом яких слугували чернечі пустелі Палестини. Згідно з біографом св. Сави – Дометіаном, святий у своїй чернечій аскезі «приєднався до батьківщини Святої Гори... відтворюючи світлий шлях в Єрусалим» [15, 169].

У цьому сенсі дуже показовою є і слов'янська епічна традиція, в якій «Свята Гора» означає центр, і в той самий час, вертикаль (найвищу точку). Так, Свята гора Сіон (Сіянська гора), так само, як і Єрусалим, символізувала верхівку світу у вертикальній моделі простору. Хоча поняття Святої Гори Сіон та Єрусалима у слов'янській міфопоетичній традиції тісно взаємопов'язані, все ж, мотив Святої Гори Сіон розроблено значно детальніше, ніж мотив Єрусалима (як сакрального центра). Дослідники відзначають, що в народній традиції гора Сіон легко замінюється на Афон чи Синай, або називається каменем Сіоном, горою Вертепом, рікою Сіоном. Згідно з українською легендою, в Єрусалимі знаходиться Ахвонська гора (Афон), куди заборонено вхід жінкам. Там живе Божа Матір, Яку виховує Святий Дух.

Дослідники акцентують на тому, що для східнослов'янської міфопоетичної традиції є характерним мотив сходження персонажа на Святу Гору Сіон. До того ж, існувала традиція ототожнювати Святу Гору Сіон та Святу гору Гологофу: вважалося, що на Сіонській Горі лежить голова Адама [2, 445-457].

Все вище перераховане дозволяє зрозуміти, що у свідомості давніх русичів образ-архетип Святої Гори співвідносився не лише, власне, з Афоном, а, передусім – з Єрусалимом – Сіоном – Голгофою (Гробом Господнім). Таке бачення мало під собою глибокі духовні корені – справа у тому, що в давній християнській традиції Гроб Господній є символом Небесного Єрусалима. Традиція такого зіставлення походить ще від часів Євсевія Кесарійського (III-IV ст.) [9, с.60-61]. Це і зрозуміло, адже Гроб Господній, що його символізує церковний престол, є «духовною підвалиною» християнського храму. Своєю чергою, будь який християнський храм є образом Небесного Єрусалима.

Так само, як сприйняття храму, усвідомлення чернечої пустелі або печери Гробом Господнім було характерним для візантійського світу. Причому, створення печер, які сприймалися Небесним Єрусалимом, пов'язувалося саме з палестинською топографією. Найвідомішим прикладом цьому є Енклістра св. Неофіта на Кипрі в районі Пафосу, оформлена як модель Гробу Господнього. Цю знамениту обитель св. Неофіт заснував після того, як деякий час прожив аскетом в печері неподалік від Єрусалима, де він отримав одкровення та повернувся у Грецію. 24 червня 1159 р. на день пам'яті св. Іоанна Хрестителя він увійшов в печеру Енклістра, яку обрав для свого аскетичного подвигу. Цікаво, що св. Неофіт не просто жив та молився у печері, він так само, як Преподобні Отці Печерські, розкопував та «розширяв» печеру, спорудивши в її середині вівтар, та приготував могилу для себе в її глибині. Тобто, так саме, як і у Києво-Печерському монастирі печера об'єднувала у собі і місце подвигів, і місце поховання. 1197 р. св. Неофіт викопав ще одну печеру, яку назвав «Новий Сіон», що прямо співвідносило місце аскетичних подвигів з Небесним Єрусалимом [16].

У цьому сенсі можна зрозуміти, що і печери Київської Лаври – цей відтворений на Київській землі Гроб Господній, також уподібнювались Небесному Єрусалиму. Недаремно у Києво-Печерському патерику поховання людини в печерах усвідомлюється як запорука її входження до Царства Небесного – Небесного Єрусалима. Наприклад, у Слові 15 Патерика, яке має назву «Сказаніє Симона, єпископа Владимирьскаго и Суждальскаго, о святых черноризцах Печерських, что ради имѣти тщаніе и любовь къ преподобнымъ Антонію и Феодосію, отцемъ Печерскимъ» розповідається про те, що прп. Антонію Печерському від Бога була дана обітниця помилувати всіх, хто буде похований у печерах [1, с.105].

Таким чином, всі наведені вище аргументи дозволяють зробити висновок про те, що топонім Києво-Печерської лаври – «Свята Гора» походить, передусім, від печер знаменитої чернечої обителі. У сприйнятті печер «Святою Горою» велике значення мав як духовний (символічний), так і реальний топографічний аспект: в печерах Київської лаври фактично були відтворені конкретні святі місця Палестини та її духовного осердя – Гробу Господнього, як земного прообразу Небесного Єрусалима. З іншого боку, прообразом Небесного Єрусалима є Богоматір. Подібна думка втілювалася у найдавніших київських храмах: Десятинній церкві, Софії Київській, Успенському собо-

рі Києво-Печерської лаври, Михайлівському соборі, де у консі вівтарної апсиди була зображена Богоматір Оранта. У Софії Київській над Орантою зберігся напис по-грецьки: «ὁ Θεὸς ἐν μέσῳ αὐτῆς καὶ οὐ σαλευθήσεται· βοηθήσει αὐτῇ ὁ Θεὸς τὸ πρὸς πρῶτ' πρῶτ'». Це шостий вірш сорок п'ятого (сорок шостого) псалма: «Бог серед нього, - нехай не хитається, Бог поможе йому, коли ранок настане» (Пс. 45(46):6). У цьому вірші мова йде про Місто Боже – Святу Гору Сіон, культове місце Єрусалима і місто локалізації Храму, як в найдавнішій «давидо-соломоновій традиції», та і в більш пізній біблійській історіографії доби Другого храму (1 Макк., 4:37).

Важливим є те, що слово «місто» (πόλις) у грецькій мові – жіночого роду, тобто буквальный зміст цього вірша звучить так: «Бог серед неї, - нехай не хитається, Бог поможе їй, коли ранок настане». Напис відносився саме до Богоматері-Оранти – «Нерушимої Стіни», Захисниці «нового Константинополя» - Давнього Києва, як земного прообраза Небесного Єрусалима – ідеальної Церкви. У літургійній поезії Церкви представлена багатогранна символіка Богоматері – Святої Гори, яку увібрали у себе богослужбові вірші з ветхозавітних пророцтв Даниїла та Авакума. У них особливий акцент поставлений на догматі Боговтілення. Богородиця зіставляється зі Святою Горою Сіон – сакральним простором, звідки приходить, втілюється у світі Христос. У цьому контексті можна розуміти, що і печери Київської лаври, що стали «висхідним пунктом» історії Києво-Печерського монастиря, сприймалися Святою Горою – територією Богоматері, Яка уособлювала Небесний Єрусалим, земний прототип якого – Палестину земну, та її духовне осердя – Гроб Господній і було відтворено у печерах. Печери осягалися, як «лоно Богоматері», де відбувається Боговтілення, що, згідно з ісихастським баченням, співвідносилося з втіленням Христа у подвижнику – досягненням ним духовної досконалості.

- 
1. Абрамович Д.І. Києво-Печерський патерик. – К., 1991.
  2. Белова О.В., Петрухин В.Я. «Святые горы», Киев и Иерусалим в славянской мифопоэтической традиции // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. – М., 2009. – С.445-457.
  3. Деревенский Б. О местонахождении Голгофы и гробницы Христа [Електронный ресурс] // Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/05\\_d/er/evensky\\_06.htm](http://krotov.info/libr_min/05_d/er/evensky_06.htm)
  4. Зайцев Б. Афон // Литературная учеба. – Июль-август. – М., 1990. – С.42-47.
  5. Маккавейский Н. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – К., 1891.
  6. Об особенностях погребения на Афоне [Електронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.mos-ritual.ru/rasskazывaet-pisatel-yuriy-ryabinin/stati/ob-osobennostyah-pogrebeniya-na-afone>.

7. Отчет об археологических исследованиях в Ближних пещерах Киево-Печерского заповедника, проведенных в 1978-1979 гг. // Лаврский альманах: Киево-Печерска лавра в контексті української історії та культури: Зб. наук.праць. – Вип. 27, спецвипуск 10: Дослідження печерних комплексів Києво-Печерської лаври. – К., 2012. – С. 159-215.

8. Палладий епископ Еленопольский. Лавсаик или повествование о жизни святых и блаженных отцов. – Клин, 2001.

9. Пентковский А.М. «Иерусалимизация» литургического пространства в византийской традиции // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. – М., 2009. – С.58-77.

10. Путешествие русских людей по Святой Земле. Часть 1. Путешествие игумена Даниила по святым местам в начале XII-го столетия. Книга, глаголемая странник. – СПб., 1839.

11. Святая Гора Афон [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.isihazm.ru/?id=562>

12. Сладкопевцев П. Древние палестинские обители и прославившие их св. подвижники. – Вып. 2. – СПб., 1895.

13. Соколов И.И. Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII веков. Опыт церковно-исторического исследования. – СПб., 2003.

14. Шумило С.В. Культурно-просвітницька діяльність давньоруського монастиря на Афоні та його зв'язки з Київською Руссю // Церква-наука-суспільство: питання взаємодії. Матеріали Шістнадцятої Міжнародної наукової конференції (29 травня – 2 червня 2018 р.) . – К., 2018. – С. 25-31/

15. Popovic Danica. Desert as Hevenly Jerusalem: the imagery of a sacred space in making// Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. – М., 2009. – С. 150-175.

16. Монастырь преподобного Неофита Затворника на Кипре [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41501.htm>

## САКРАЛЬНІСТЬ КИЄВА У СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ДЕФІНІЦІЯХ

*У центрі статті – унікальна роль, яку відігравав Київ у житті Східної Європи за часів Середньовіччя. З кінця X ст. він був не тільки столицею, а й найважливішим релігійним центром Русі. У середині XIII ст. внаслідок монгольської навали у житті міста відбулися катастрофічні зміни. Та навіть після того, як Київ перестав бути резиденцією „найстаршого“ з руських князів і загальноруського митрополита, він зберіг свій харизматичний статус всупереч тривалій десакралізації, початок якій поклав погром міста у 1169 р. У статті йдеться також про розмаїті спроби перейняти роль Києва як „святого міста“ шляхом воєнних і ідеологічних заходів.*

**Ключові слова:** Київ, „Повість временних літ“, Св. Андрій, Єрусалим, десакралізація.

—  
Olena RUSYNA

### MEDIEVAL KYIV AS LOCUS SACER IN ITS DEFINITIONS

*The paper focuses on the unique role played by Kyiv in the medieval history of Eastern Europe. Since the late 10th century it was not only the capital but also the most venerable religious centre of Rus' lands. In the mid-13th century Kyiv experienced a catastrophic reversal of fortune in consequence of the Mongol invasion. But even after Kyiv lost its political and ecclesiastical significance (which was determined by the presence of the "senior" Rus' prince and the metropolitan of all Rus') it retained its charismatic status in spite of age-long desacralization (initiated by the sack of Kyiv in 1169). The article also examines various attempts to inherit*

Вочевидь, немає потреби доводити, що Києву належить особливе місце у східнослов'янській історії та східнослов'янській ментальності. Протягом кількох століть він був столярним градом Русі; звідси почалось її хрещення; тут до кінця XIII ст. перебував митрополит усієї Русі й саме тут знаходилися такі особливо шановані святощі як собор Св. Софії та Печерський монастир.

Для давньоруських книжників Київ був унікальним, єдиним у своєму роді містом. Ідея його божественного призначення артикульована вже у „Повісті временних літ“, у складі якої до нас дійшов апокрифічний переказ про відвідання апостолом Андрієм київських гір та його пророцтво про те, що „на сих горах восияєть благодать Божья; имать град велик быти и церкви многи Бог въздвигнути имать“ [33, с. 26].

Зрозуміло, що в Давній Русі, відомій як „країна без апостолів“, це літописне оповідання підносило Київ на особливу, недосяжну для інших міст висоту. Іншою, так само хрестоматійною, декларацією особливої статусу Києва, котра

*Kyiv's position as sancta civitas both by military and ideological means.*

**Key words:** *Kyiv, „Tale of Bygone Years”, St. Andrew, Jerusalem, sacrilege*

міститься у ранньому літописанні, є слова князя Олега, нібито виголошені ним після успішної виправи на Асколь-

да й Діра (882 р.): „Се буди мати градом руським” [33, с. 38].

Більшість дослідників убачає у цій метафорі кальку з грецького „метрополіс” (мати міст) [32, с. 69-72; 6, с. 99-103] – як і самий Київ багато в чому копіював тодішній центр східного християнства („грецької віри”), Константинополь. Давно вже стало трюїзмом, що міський простір Києва формувався за образом – або, коли скористатися літописною термінологією [13, с. 134, 146; 39, с. 79], „во образ” Царгорода. Важливо, однак, що самий Константинополь забудовувався з оглядкою на топографію іншого священного міста, де мали місце центральні події християнської історії – Єрусалиму. Тож тією мірою, якою Константинополь був „другим Єрусалимом”, Київ копіював не тільки Царгород, а й Єрусалим.

Утім, коли в сенсі архітектури такий зв’язок виступає опосередковано, то в давньоруській книжності він декларується експліцитно. Відомо, наприклад, що в „Слові про закон і благодать” митрополита Іларіона проведено паралель між будівництвом Єрусалимського храму та київського Софійського собору [16, с. 31], а в „Пам’яті та похвалі” Якова Мніха прямо наголошується: „Яко 2-й Иерусалим на земли явился Киев” [19, с. 74].

Відомі й менш очевидні літературні паралелі. Зокрема, у „Хроніці Амартола”, якою активно користувався укладач „Повісті временних літ”, „матір’ю міст” названо саме Єрусалим [40, с. 25; порівн.: 13, с. 139-140]. Крім того, Єрусалим фігурує як „городам мати” у низці пізніших пам’яток, чие датування залишається спірним – „Повісті про Волота Волотовича” й „Голубиній книзі”, котрі, вочевидь, відбивають певні архаїчні нашарування народної свідомості [13, с. 139; 40, с. 25]. Цікаво також, що в „Повісті про Волота Волотовича” прокламується, що „церковь иерусалимская всем церквам мати”; ці уявлення були поширені й у XVII ст. [36, с. 48, 52]. На їх тлі характерно, що документальні пам’ятки XV ст. (акти, пов’язані з висвяченням на митрополита Григорія Цамблака (1415 р.), грамота київського князя Олелька митрополиту Ісидору (1441 р.)), а також синхронні новгородські літописи називають київську Святу Софію „матір’ю / главою всім руським церквам” [3, с. 33; 15, с. 179; 46, отд. 1, с. 33; порівн.: 9, с. 547].

Складно сказати, наскільки такі уявлення були пов’язані з ідеологією „Київ – другий Єрусалим”, яка порівняно нещодавно стала предметом уваги дослідників. Ця ідея пережила немовби

друге народження на початку XVII ст. у зв'язку з цілком конкретними обставинами: висвяченням київського митрополита й єпископату єрусалимським патріархом Феофаном (1620 р.). Елементом спричиненого цією подією інтелектуального піднесення і стало мусування думки про тісний зв'язок між Києвом та Єрусалимом, що подеколи набирала вигляду формули „Київ – другий Єрусалим” [59, с. 263-264; 45, с. 259-268].

Відзначимо, що в контексті аналізу цієї формули постало твердження про вживану щодо Києва дефініцію „богоспасаемый” / „богохранимый” як індикатор сакрального статусу міста [56, с. 52-75; 57, с. 296-330]. Авторка цього концепту Н. Яковенко упевнена, що „така словесна формула з'явилася не раніше другої половини XVI ст.” [56, с. 53; 57, с. 298]. За відправну точку в її використанні дослідниця вважає приписку до тексту Патерика у редакції 1554 р. („написана бысть сиа книга <...> у богоспасаемом граде Киеве” [2, с. 193]), наголошуючи на тому, що в 2-ій Касьянівській редакції Патерика (1462 р.) Київ зветься нібито тільки „стольним”, „славним”, „богоіменитим”. Однак на тій самій сторінці видання Патерика Д. Абрамовичем, на яке посилається дослідниця, подано (щоправда, петитом у примітці) текст приписки до його 2-ої Касьянівській редакції за трьома списками кінця XV – XVI ст.: „Написана бысть книга сиа <...> повелением смиренноинока Касияна, уставника печерьскаго, в лето 6970 <...> в богоспасаемем граде Киеве” [2, с. 193, прим. 1; див. також: 1, с. 88, прим. 104; 23, с. 173-175]. Паралельно у тій-таки редакції пам'ятки знаходимо „Похвалу преподобному отцю нашему Феодосию, игумену печерьскому, иже есть в богоспасаемом граде Киеве” [2, с. 86]. Крім того, визначення Києва як „богоспасаемого града” міститься й у 1-ій Касьянівській редакції Патерика (1460 р.): „Написаны же быша книги сиа <...> в лето 6968 <...> в богоспасаемом граде Киеве” [1, с. 72]. Із патериковою термінологією корелює й визначення Києва як „богоспасаемого града” у „Хоженії” ченця Варсонофія (1461-1462 рр.) [26, с. 162]<sup>1</sup>.

Утім, усі наведені згадки, по суті, не мають принципового значення, оскільки на час появи зацитованих літературних пам'яток Київ принаймні кількасот років іменувався „богоспасаемым” / „богохранимым” містом. Саме так називав його у середині XI ст.

---

<sup>1</sup> Зауважимо також близькі за часом випадки іменування Києва „богоспасаемым” / „богом спасаемым” містом. Це зроблена бл. 1503 р. нотатка настоятеля Супраського монастиря про будівництво Благовіщенської церкви [52, с. 24] та два сумнівні документи київського походження: запис 1411 р. в Євангелії Микільського Пустинського монастиря [17, с. 745] і грамота 1481 р. на ставропігію Києво-Печерському монастирю патріарха Максима [5, с. 2].



славнозвісний митрополит Іларіон („священ бых и настован в велицем и богохранимом граде Кыеве <...> в лето 6559” [48, с. 200]), і тоді ж, у середині XI ст., була створена служба на освячення кіївської церкви св. Георгія, де про стольне місто Давньої Русі йдеться як про „мать градом, Богом спасеныи Киев” [55, с. 461]. Водночас фахівцям добре відоме те, як звертався у 1262 р. до митрополита Кирила, надсилаючи йому Кормчу книгу, болгарський деспот Яків-Святослав: „Преосвященному архиепископу Кирилу преславнаго града Кыева, учителю же всеи Руси и светилника церквам богоспасенаго града Киева” [53, с. 140].

Останній приклад заслуговує на особливу увагу. З нього, передусім, випливає, що терміни „преславный” і „богоспасенный” виступали як взаємозамінні (що, до речі, засвідчує й лексика Іларіона [16, с. 31]); відповідно, немає сенсу дошкукуватись, коли на зміну першому приходиться другий (чого прагне Н. Яковенко, покликаючись на „вкрай обмежену кількість руських писемних пам’яток XV – середини XVI ст.”, яка „не дозволяє простежити напевне, коли й де Київ уперше перетворився зі „славного” та „стольного” на „богоспасаемый” [56, с. 53; 57, с. 298]). По-друге, вартий уваги запис у Рязанській Кормчій 1284 р., що їй за протограф правила Кормча 1262 р. У цьому записі, створеному на основі послання Якова-Святослава митрополиту Кирилу, Київ названо лише „преславным градом” – тоді як владика Йосиф, котрий ініціював переписку Кормчої, титулується „священым епископом богоспасеное области Рязаньские” [49, с. 136; 53, с. 140-152]. Це унаочнює, що термін „богоспасаемый” вже у XIII ст. не мав, так би мовити, ексклюзивного характеру; а в XIV-XVII ст. як його носії виступають не тільки такі міста як Твер [44, с. 65; 25, с. 321], Новгород, Псков [42, с. 193; 8, р. 97], Москва [42, с. 343], Вільно [11, с. 159-160; 35, с. 5], а й малопомітні Переяславль-Заліський [49, с. 323-324], Слуцьк [27, с. 62; 22, с. 43], Коломна [8, р. 104], Углич [20, с. 1857, прим. 7]. З українських міст одним із перших починає згадуватись як „богом спасаемый” Луцьк, котрий фіксується із цим визначенням принаймні з 1429 р. [54, с. 114; 8, р. 118; 18, с. 262, 264]. Цю традицію іменування можна було б подовжити на століття, маючи на увазі надання Любарта церкві Іоанна Богослова (1321 р.), де „богоспасаемыми” названі Луцьк та Острог [10, с. 22; 15, с. 175], коли б не сумнівний характер цього документу [51, с. 250-254]; утім, на час його фальшування (злам XVI-XVII ст.) таке титулування Острога фіксується в джерелах (зокрема, в Острозькій Біблії [28, с. 172]).

Очевидно, що кількість таких прикладів можна істотно збільшити – однак куди цікавішими є випадки паралельного вико-

ристання термінів „богоспасаемый” / „богохранимый” стосовно Києва й інших міст. Зокрема, про те, що ця термінологія не уважалась за виключний атрибут Києва в XV-XVI ст., свідчать нотатки копіїстів 1-ої Касьянівської редакції Патерика; маємо на увазі списки, зроблені у 1462 р. „в богоспасаемем граде Москве” та у 1554 р. „в богоспасаемем в Великом Новеграде” [1, с. 78, 87 (прим. 101)]. Не менш показовим є й оперування вказаними дефініціями печерським архімандритом Йосифом Тризноу: в його редакції Патерика згадується як „богохранимый град Киев”, так і „богохранимый град Чернигов” [29, с. 172, 232]. Ще цікавіший паралелізм демонструє грамота єрусалимського патріарха Феофана від 9 травня 1620 р., де фігурують „богоспасаемые” Київ, Вільно й Могильов [47, с. 57, 59, 60, 61]. Очевидно, що, коли розуміти цей термін як „претензійну метафору з арсеналу „імперської” візантійської лексики” [56, с. 53; 57, с. 298-299], то на нього аж ніяк не міг би претендувати провінційний Могильов (хоч із цим, напевно, не погодились би місцеві патріоти, один із яких, Трохим Сурта, наприкінці XVII ст. занотував у своїй хроніці такий вірш: „Богом спасаемый сей град Могилев / Праотец и отец Яфетовых сынов” [30, с. 240]). Насправді ж ми бачимо цілковиту „рівноправність” носіїв цієї термінології, яка унаочнює, що калькований з грецької вираз „богоспасаемый”, поширившись на Русі, доволі швидко втратив свою „претензійність”, перетворившись у щось на зразок етикетної формули<sup>2</sup>. У її використанні не було певної системи – хоч найчастіше вона зустрічається в творах, написаних пишномовним, урочистим стилем. Однак розглядати дане кліше як вербальну ознаку сакральності Києва не є науково коректним. Куди показовішим у цьому сенсі є іменування міста святим градом, на яке натрапляємо вже у Ларіона [16, с. 31] і яке було самоочевидним у XVII ст. [12, с. 156, 166; 4, с. 612, 613].

Характерно, що уявлення про Київ як *sancta civitas* зберігались упродовж століть попри тривалу десакралізацію, яка почалася ще перед тим, як на зламі XIII-XIV ст. місто, з огляду на „татарське насилля”, покинув митрополит, перенісши свою резиденцію до Володимира-на-Клязьмі<sup>3</sup>. Цей переїзд увінчав багаторічні зусилля тамтешніх князів, спрямовані на перетворення Володимира у

---

<sup>2</sup> Аналогічний характер мало визначення „славный”; відомі навіть пародійні записи кінця XVI ст. про переписування книжок в „неславнем граде Тернополи” і „неславнем граде Маначине” [11, с. 147].

<sup>3</sup> Самий факт зміни статусу Києва витлумачувався у пізнішій традиції як Божа кара: Господь „от Киева начальство на Владимир преведе”, „вещей преложением [тобто зміною існуючих порядків] прегрешение показуя” [34, с. 486, 488].

„другий Київ”. Особливо активним у цьому сенсі був син Юрія Долгорукого, Андрій Боголюбський (бл. 1120-1174 рр.). За його часів у Володимирі постали Золоті Ворота, а за містом було збудовано резиденцію Боголюбово, котра копіювала київський Вишгород; характерно й те, що зведений за Андрія за зразком київської Десятинної церкви Успенський собор на кілька метрів перевищував Святу Софію. Саме Андрій вивіз із Вишгорода візантійську ікону, відому нині як ікона Володимирської Богоматері, а разом, що суттєвіше, сплюндрував і розграбував Київ у 1169 р. [58, р. 21-60].

Водночас, через спротив патріархії, йому не вдалося створити паралельну митрополичу кафедру – однак, за слушним спостереженням Б. Успенського, „побудова Володимира як другого Києва, спричинена намаганням Андрія Боголюбського заснувати у ньому митрополію <...> створила передумови для переносу туди митрополії після татаро-монгольського нашествя” [50, с. 326].

Доволі цікаво, як це відбилося на літописній термінології. Варта уваги оповідь Рогозького літописця про передачу Володимира-на-Клязьмі у володіння литовському князю Свиригайлу, котрий утік з Литви у 1408 р. За словами літописця (можливо, тверича за походженням), який різко засуджував надання цього міста іноземцю-приходню великим князем московським Васиєм I, „многославныи Володимерь есть стол земля Русскыя и град Пречистыя Богоматери <...> И такового града не помиловавше москвичи, вдаша в одръжание ляхови <...> Во дни наша несть было, ни от древних слышано, иже толико градов дати пришелцю князю в землю нашу, наипаче же и стол Русскыя земля, многославныи Володимерь, мати градом” [41, ст. 181]<sup>4</sup>.

Показово, що в цьому фрагменті до Володимира прикладаються всі суто „київські” визначення (нагадаємо, що Київ вважався і містом, яке перебуває під особливим заступництвом Богородиці, чие зображення прикрашало апсиду Софійського собору; відоме навіть патерикове оповідання „о богоизбранней церкви Богородичине”, де йдеться про висловлене нею грецьким майстрам бажання зробити Києво-Печерський монастир місцем свого постійного перебування [2, с. 6]<sup>5</sup>). Однак у подаль-

<sup>4</sup> Показовою є й позиція дякона Троїце-Сергієвого монастиря Зосими, котрий у 1419 р. згадував про велич Києва у минулому часі: „Потщася постигнути славный град Киев, иже бе мати и глава всем градовомь рускимь” [26, с. 120].

<sup>5</sup> Можливо, однак, що подібне тлумачення тексту Патерика, наявне у працях сучасних дослідників, є дещо „прямолінійним”; на думку М.Плюханової, йшлося, скоріш, про появу у храмі, що його мали збудувати грецькі майстри, ікони Богородиці [37, с. 43, 246-247]; це тлумачення, певною мірою, корелює із думкою анонімого автора „Ходіння до Царгорода” (злам XIII-XIV ст.), що саме „ікона посылала мастеры на Киев ставити церкви Печерьскыя во имя Святыя Богородица” [26, с. 82].

шому ця традиція іменування не дістала розвитку. Зростала міць Москви, відсуваючи в тінь всі інші руські міста. Москва також потребувала якихось свідчень небесного заступництва, певних переднакреслень її історичної долі. При цьому в принципі існувала можливість використання московськими книжниками моделі, наявної у „Повісті временних літ“. У XVII ст. нею, наприклад, скористався автор так званої Могильовської хроніки, повідомивши, що, освятивши своєю присутністю київські гори, апостол Андрій вирушив далі на північ уздовж Дніпра, побувавши й на місці, де згодом постав Могильов [30, с. 239].

Той самий сюжет використав і автор „Історії русів“: мовляв, „сей же апостол рекою Десною был тогда и в Новгороде Северском, благовестил Евангелие и почудился употреблению тамошним народом бань своих“ [21, с. 4]; отже, книжник з легкістю переосмислив переказ, який стосувався Великого Новгороду (там, своєю чергою, він збагатився легендою про жезл апостола Андрія в Грузино [34, с. 524-525]).

Однак московські книжники вирішили не йти *per pedes apostolorum* і певною мірою дистанціювалися від особи Св. Андрія (тоді як, наприклад, у пізній, XVII ст., київській традиції його історичну роль було гіпертрофовано – він трансформувався у хрестителя Русі). Показово, що, коли в знаменитому Сійському Євангелії, де йдеться про святителів, котрими „похваляються“ різні землі, Андрій фігурує як покровитель Русі (1339 р.) [49, с. 238]<sup>6</sup>, то в пізніших пам'ятках московської книжності, зокрема, в „Житії“ Стефана Пермського (злам XIV-XV ст.) та в „Слове о житии и представлении великого князя Дмитрия Ивановича“ (кінець XIV – середина XV ст.) апостолом Андрієм вихваляється Помор'я (тобто Причорномор'я, оскільки вважалося, що він проповідував у Херсонесі та Синопі) або Грецька земля [16, с. 153, 157]; поруч із ним з'являється хреститель Русі Володимир, а Москву репрезентує „новый чудотворец“ Петро, тобто митрополит, котрий близько 1325 р. переніс свою резиденцію з Володимира до Москви й був канонізований безпосередньо після смерті, у 1327 р.

Цілком очевидно, що ця канонізація мала ідеологічний підтекст, оскільки переміщення митрополичої кафедри до Москви суттєво підвищувало як статус міста, так і шанси місцевих князів у боротьбі за політичну гегемонію на Русі. Цьому ж першому московському святому було приписане й пророцтво про славу майбутність Москви. Згідно з текстом життя мит-

---

<sup>6</sup> Цей запис є парафразою фрагмента Іларіонового „Слова про закон і благодать“ [порівн.: 16, с. 30].

рополита, він наполягав на побудові Іваном Калитою Успенського собору, переконуючи того: „Аще мене, сыну, послушаеши и храм Пресвятое Богородици въздвигнеши въ своем граде, и самъ прославившись паче инех князий, и сынове, и вьнуци твои в роды, и град сый славен будет в всех градах русских, и святители поживуть в нем, възыдут руки его на плеща враг его, и прославится Бог в немъ” [38, с. 430].

За формою це провіщення дещо нагадує літописні пророцтва про долю Києва, хоч і не містить прямого виклику „матери градом русьским”. Характерно, що й „переадресування” цієї метафори Москві постає у російському письменстві досить пізно – десь на початку XVII ст. (принаймні, за нашими спостереженнями, першим нею активно оперував Іван Тимофєєв [7, с. 83, 95, 127, 143, 253, 267 тощо]); тоді ж, у XVII ст., з’являються й легендарні сказання про початки Москви, де майже відсутні київські мотиви. Важливо також те, що й з погляду архітектоники Москва, на відміну від Володимира, не відтворювала Київ.

Водночас варто згадати про ініційований Іваном III погром Києва ханом Менгли-Гіреєм (1 вересня 1482 р.) [58, р. 103-115; 43, с. 143-147]. Масштаб цієї трагедії був настільки значним, що про неї згадували й у наступному столітті (у рукопису „Космографії” Козьми Індікоплова, що походить із Супрасльського монастиря, занотовано: „А как Киев был изжог Менгирей, тому 73 лета” [14, с. 102]). Характерно, що на знак виконання своїх союзницьких зобов’язань кримський хан надіслав Іванові III золоті потир і дискос із оскверненої татарами Святої Софії – і те, що цей дарунок був прийнятий, не можна розцінювати інакше, ніж блюзнірство.

Загалом, роль Москви у десакралізації Києва варта окремого розгляду. Наразі хочеться відзначити інше – те, що у XIV-XVI ст., усупереч дії низки негативних чинників, Київ зберіг свій особливий статус, що його унаочнюють, зокрема, свідчення Михалона Литвина [31, с. 96] й Себастьяна Кльоновича (останній у поемі „Роксоланія” порівнював його з Римом [24, с. 71]). Так що історія середньовічного Києва не може слугувати ілюстрацією відомої парафрази *“Sic transit gloria urbis”*.

---

1. Абрамович Д.И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. – Санкт-Петербург, 1902.

2. Абрамович Д. Киево-Печерський Патерик: (Вступ. Текст. Примітки). – К., 1930.

3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археологическою комиссиею. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. 1.

4. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Санкт-Петербург, 1878. – Т. 10.

5. Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. – К., 1859. – Ч. 1. – Т. 1.
6. *Висоцький С.О.* Київ: „Се буди мати градомъ русьскимъ” (про літописний вислів та його тлумачення) // *Історія Русі-України (історико-археологічний збірник)*. – К., 1998. – С. 99-103.
7. *Временник Ивана Тимофеева*. – Москва; Ленинград, 1951.
8. *Гальченко М.Г.* Записи писцов в датированных древнерусских рукописях XIII-XV вв. // *Palaeoslavica*. – 2003. – Vol. 11. – Р. 68-141.
9. *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт исторического исследования. – К., 1883. – Т. 1.
10. *Грамоти XIV ст.* – К., 1974.
11. *Грушевський М.* Історія української літератури. – К., 1995. – Т. 5. – Кн. 1.
12. *Густынская летопись // Полное собрание русских летописей*. – Санкт-Петербург, 2003. – Т. 40.
13. *Данилевский И.Н.* Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // *Одиссей: Человек в истории*. 1998. – Москва, 1999. – С. 134-150.
14. *Добрянский Ф.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. – Вильна, 1882.
15. *Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.* – Москва, 1976.
16. *Древняя русская литература: Хрестоматия*. – Москва, 1980.
17. *Закревский Н. В.* Описание Киева. – Москва, 1868. – Т. 2.
18. *Запаско Я. П.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Українська рукописна книга. – Львів, 1995.
19. *Зимин А.А.* Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // *Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР*. – Москва, 1963. – Вып. 37. – С. 66-75.
20. *Иконников В.С.* Опыт русской историографии. – К., 1908. – Т. 2. – Кн. 2.
21. *История русов или Малой России: Сочинение Георгия Кониского*. – Москва, 1846.
22. *Каталог колекції документів Київської археографічної комісії 1369-1899*. – К., 1971.
23. *Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов*. – Москва, 2000.
24. *Кльонович С.* Роксоланія. – К., 1987.
25. *Клюг Э.* Княжество Тверское (1247-1485 гг.). – Тверь, 1994.
26. *Книга хоженій: Записки русских путешественников XI-XV вв.* – Москва, 1984.
27. *Кобяк Н.А., Морозова Н.А., Турилов А.А.* Кириллические рукописные книги XV-XIX вв. в собраниях фондов 21 и 22 БАН Литвы // *Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne*. – Kraków, 1997. – Т. 2. – С. 41-112.
28. *Кукушкина М.В.* Книга в России в XVI веке. – Санкт-Петербург, 1999.
29. *Кучкин В.А.* Княжеский помянник в составе Киево-Печерского Патерика Иосифа Тризны // *Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования*. 1995 г. – Москва, 1997. – С. 166-233.
30. *Летописи белорусско-литовские // Полное собрание русских летописей*. – Москва, 1980. – Т. 35.
31. *Михалон Литвин.* О нравах татар, литовцев и москвитян. – Москва, 1994.
32. *Назаренко А.В.* Была ли столица в Древней Руси? Некоторые сравнительно-исторические и терминологические наблюдения // *Столичные и периферийные города Руси и России в средние века и раннее новое время (XI-XVIII вв.)*. – Москва, 1996. – С. 69-72.
33. *Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века*. – Москва, 1978
34. *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века*. – Москва, 1986.
35. *Памятники полемической литературы в Западной Руси*. – Санкт-Петербург, 1878. – Кн. 1.

36. Пелешенко Ю. „Похвала Єрусалиму“ Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні у 20-х – 30-х роках XVII ст. // *Jews and Slavs. – Jerusalem; Kyiv, 2000. – Vol. 7. – С. 48-54.*
37. Пляханова М. Сюжеты и символы Московского царства. – Санкт-Петербург, 1995.
38. Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе. – Санкт-Петербург, 2000.
39. Ранчин А.М. О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – 2001. – № 2 (4). – С. 69-81.*
40. Ричка В. Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя // *Jews and Slavs. – Jerusalem; Kyiv, 2000. – Vol. 7. – С. 19-29.*
41. Рогожский летописец // *Полное собрание русских летописей. – Москва, 1965. – Т. 15. – Вып. 1.*
42. Романова А.А. Древнерусские календарно-хронологические источники XV-XVII вв. – Санкт-Петербург, 2002.
43. Русина О. Україна під татарами і Литвою. – К., 1998.
44. Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. – Москва, 1986. – Ч. 1.
45. Сас П. „Єрусалимська“ ідея 1620-х років Іова Борецького // *Україна крізь віки. – К., 2010. – С. 259-268.*
46. Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. – К., 1874.
47. Сенченко М., Тер-Григорян-Дем'янюк Н. У пошуках істини, або ще раз про час заснування Київської братської школи // *Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 56-61.*
48. Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Ленинград, 1987. – Вып. 1.
49. Столярова Л.В. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI-XIV веков. – Москва, 2000.
50. Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). – Москва, 1998.
51. Флоря Б.Н. Две грамоты князя Любарта // *Древнейшие государства Восточной Европы. 1998. – Москва, 2000. – С. 250-254.*
52. Щавинская Л.Л. Литературная культура белорусов Подляшья XV-XIX вв.: Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. – Минск, 1998.
53. Щапов Я.Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. – Москва, 1978.
54. Южнорусские грамоты, собранные Вл. Розовым. – К., 1917. – Т. 1.
55. Ягич И.В. Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095-1096 гг. – Санкт-Петербург, 1886.
56. Яковенко Н. Символ „Богохранимого града“ у київській пропаганді 1620-1640-х років // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К., 1995. – Т. 4. – С. 52-75.*
57. Яковенко Н. Символ „Богохранимого града“ у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки) // *Йі ж. Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К., 2002. – С. 296-330.*
58. Pelenski J. The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. – New York, 1998.
59. Plokhly S. The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. – New York, 2004.

Священник Іван СИДОР

## НАУКОВО-ОРГАНІЗАЦІЙНИЙ ВКЛАД ВИПУСКНИКІВ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ У РОЗВИТОК МОСКОВСЬКОЇ СЛОВ'ЯНО-ГРЕКО- ЛАТИНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

*У статті узагальнено науковий матеріал з досліджуваної теми і зроблено спробу розкрити титанічний вклад студентів і випускників українських «вишів» на становлення і розвиток першого вищого навчального закладу Росії.*

**Ключові слова:** *Києво-Могилянська академія, Московська слов'яно-греко-латинська академія, Російська імперія, освіта.*

—  
Priest Ivan SYDOR

### SCIENTIFIC-ORGANIZATIONAL CONTRIBUTION OF GRADUATES OF KYIV-MOHYLA ACADEMY TO THE DEVELOPMENT OF THE MOSCOW SLAVIC-GREEK-LATVIAN ACADEMY

*The article summarizes the scientific material on the research topic and attempts to reveal the titanic contribution of students and graduates of the Ukrainian «higher education institutions» to the formation and development of the first higher educational institution of Russia.*

**Keywords:** *Kyiv-Mohyla Academy, Moscow Slavic-Greek-Latvian Academy, Russian Empire, education.*

*Минуле – це книга, що розповідає про майбутнє тому, хто вміє читати.*

У давнину два стародавні центри Русі – Київ і Великий Новгород сполучала дорога. Вона була не найкоротша і пролягала через дрімучі ліси звиваючись серед боліт. Шлях цей був небезпечним і виснажливим. Десять посередині, на злитті річок, була місцина, де подорожній міг відпочити і дати також відпочинок своєму коню. Там знаходилася миза, де можна було придбати молоко, масло і сир. Чи через мизу, чи через те, що місцевість була болотиста – місцеві жителі прозвали її «Коров'яча калюжа», що на місцевому мордовському говорі звучало «Масковь».

Довгий час Московія була у темряві невідання і безграмотності. Якщо в Україні відкривались братські школи, училища, академії, то в сусідньому Московському царстві ситуація з освітою і вивченням Священного Писання була кардинально іншою. Великий розкол Московської Церкви в період керування нею патріарха Нікона, яскраво демонструє катастрофічну духовну картину «русского человека».

Московське Православ'я у залишалось «темне» аж до XVIII ст., забобонний і неписьемний люд часто спалював свя-



ті книги, не знаючи що роблять. Для тогочасного народу, що проживав поблизу Москви, Владимира, Суздаля – єдиним шляхом сприйняття віри були обряди, за які люди гинули, самоспалювались і вірили, що стануть святими. Поняття істинної святості залишалось деформованим протягом багатьох століть.

Для кращого розуміння сказаного, наводимо (на мові оригіналу) уривок із книжних записок провідного російського історика, засновника і керівника Історичного музею в Москві Івана Єгоровича Забеліна: «Ум боявся явиться. Умная женщина становилась ведьмой, умный мужик – ведунном, колдуном, вещим. Патриархальное начало допускало ум только в старике. Ум был контрабандою, а знание прямо вело в ад. Еретик было страшное слово, оно означало всякого вольномыслящего, самостоятельно мыслящего... Насилие, сила кулака, грубая животная сила – вот что управляло общежитием общества, жизнью частных лиц, семейством. Разумных оснований не было. Вся история в том состоит. Как же желать, чтобы русский человек вдруг сделался благороден, честен и т. п.»<sup>1</sup>.

Питанню розвитку російської освіти і науки XVIII ст. і колосального 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»<sup>2</sup>. 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

---

<sup>1</sup> Забелин И. Е. Записные книжки. 50-е годы XIX века / Публ. [вступ. ст. и примеч.] Н. А. Каргаполовой // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX вв.: Альманах. – М. : Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. – Т. 5. – С. 123 – 138, – С. 133 – 134.

<sup>2</sup> Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань : Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 877 + 64 с.

КДА»<sup>3</sup>, «Киевских епархиальных ведомостях»<sup>4</sup>, «Журнале Министерства народного просвещения»<sup>5</sup> та ін.<sup>6</sup> Варто зауважити, що історичні розвідки більшості релігійних діячів досить різняться одні від одних.

За літописними свідченнями перші школи на території сучасної України почали функціонувати 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». Літописець продовжує: «Ярослав до книг прикладався, часто читав вдень і вночі; зібрав багато писарів і перекладав книги з грецької на слов'янську мову і так списано багато книг і зібрано вірним на науку. Отак, як один чоловік землі пооре, а другий посіє, а інші жнуть і споживають у достатку – так було і з Ярославом: батько його Володимир зорав землю і зробив її м'якою – хрещенням просвітив; Ярослав засіяв книжними словами серця вірних людей, а ми пожинаємо, користаючи з книжної науки»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> Книгописання в давньукраїнській державі після прийняття християнства [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1019>

Невтомні просвітницькі труди київського князя Ярослава Мудрого дали свої плоди. 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 школи<sup>8</sup>. У козацьку добу Україна посідала чільне місце серед держав Східної Європи. Проте починаючи із середини XVII ст. Москва намагається знівелювати Україну, асимілювати її так, щоб навіть слово «Україна» зникло. Обмежувалася суверенність, а невдовзі й автономія. Метою політики Московської держави було підкорити український народ не лише духовно, але й позбавити його наукового й освітнього потенціалу.

Московії потрібні були кадри – від учителя до вченого, а в тогочасній Росії таких навчальних закладів практично не було, єдиним джерелом наукових кадрів, близьких за вірою і мовою, була Україна. Ще до переяславських угод Московія зверталася по інтелектуальну допомогу до Києва, але нестабільна політична ситуація не давала змоги виконати прохання. Після возз'єднання з Україною до Москви поїхало багато вчених, учителів, фахівців з різних галузей знань.

При дворі царя Олексія Михайловича українські культура та освіта були дуже популярними. Випускники Києво-Могилянської академії Симеон Полоцький, учитель царських дітей, Епіфаній Славинецький, Феодосій Софонович та інші активно впливали на становлення московської культури: зароджуються театр, хоровий спів, література, а за царя Федора, вихованця С. Полоцького, при дворі стало загальною модою все українське – від одягу до столу.

Вплив випускників українських навчальних закладів на Московію яскраво простежується на прикладі першого вищого навчального закладу Росії – Московської слов'яно-греко-латинської академії. Вона була створена на базі училища, яке 1685 р. започаткували в Заіконоспаському монастирі вчені монахи з Греції брати Іоаникій і Софроній Ліхуди. Вони прагнули зберегти в програмі школи грецькі культурні традиції. Та після того, як брати Ліхуди потрапили в немилість, Московську академію очолили вихованці Київської колегії.

Митрополит Стефан Яворський, який отримав вищу освіту в Києво-Могилянській академії, реформував Московську ака-

---

<sup>8</sup> Субтельний О. М. Україна: Історія / пер. з англ. Ю. Шевчук. – Київ : Либідь, 1993. – С. 177.

демію за зразком Київської. В цьому його всіляко підтримував останній Московський цар Петро I. Своїм Указом московський правитель започаткував нову посаду в академії – протектора і вже 7 липня 1701 р. видав інший Указ, згідно з яким в академії були започатковані «латинські навчання»<sup>9</sup>.

Будучи керівником академії митрополит Стефан Яворський прагнув залучити до викладання освічених викладачів, яких у Москві та її околицях на той час не було. Створюючи академію, митрополит не лише взяв за зразок Києво-Могилянську академію, але й запросив звідти 5 викладачів для налагодження навчального процесу. Перші шість могилянців приїхали до Москви 1701 р. Це були Йосиф Туробойський, Афанасій Соколовський, Григорій Гошкевич, Антоній Стрешовський, Мелетій Канський і Рафаїл Краснопольський. Варто окремо згадати і про студентів могилянців: Григорія (Гавриїл) Кременецького (майбутній митрополит Київський, Галицький і всієї Русі), Андрія (Амвросія) Зертис-Каменського (архієпископ Московський, який 16 вересня 1771 р. в Донському монастирі був до смерті замучений розлюченим натовпом. Все через те, що борючись проти чуми, владику на деякий час прибрав ікону Богородиці задля зменшення скупчення народу), Миколу Каменського, Івана і Миколу Бантиш-Каменських та багато інших, які, перебравшись на навчання з Києва до Москви, стали згодом відомими діячами.

Першим ректором Московської слов'яно-греко-латинської академії і першим настоятелем Московського Заїконоспаського монастиря у 1703 р. стає архімандрит Рафаїл Краснопольський (? – †1711). Місце народження майбутнього просвітителя Московії невідоме, однак знаємо, що Роман (мирське ім'я) Краснопольський вищу освіту здобув у Києво-Могилянській академії, яку закінчив 1693 р. Залишився там на викладацькій роботі. Сучасники високо цінували Краснопольського, вважали його кращим після митрополита Стефана Яворського «в знанні богословія, вільних вчень і в володінні латинським діалектом», про що є запис у «Лексиконі триязичному» Феодора Полікарпова<sup>10</sup>. У 1704 р. архімандрита Рафаїла Краснопольського призначено намісником Симонового монастиря в Москві. 21 березня 1708 р. архімандрита Рафаїла Краснопольського хіротонізовано на єпископа Холмо-

---

<sup>9</sup> Смирнов С. К. История Московской словяно-греко-латинской Академии. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – С. 80; Гедеон (Вишневицкий), епископ. Дополнение к истории Московской Академии // Древняя российская вивлиофика. – М. : Тип. компании Типографической, 1789. – 471 с.

<sup>10</sup> Кагамлик С. р. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти // Українознавчий альманах. – К., 2012. – № 8. – С. 214 – 217.

горського і Важського із возведенням до сану архієпископа. В листі до митрополита Стефана Яворського якийсь боярин на прізвище Головін, обґрунтовуючи призначення архієпископа Рафаїла на Холмогорську кафедру (тепер Архангельська область Російської Федерації) писав, що до Холмогор потрібні «вправні, вчені і політичні люди, оскільки у Холмогорській єпархії є відомий усім морський порт, де часто буває багато різних іноземців, і потрібно, що тамтешній архієрей вмів поводитися з гостями політично пристойно»<sup>11</sup>. Спочив архієпископ Рафаїл Краснопольський 4 листопада 1711 р. Тіло першого ректора Московської академії поховали в кафедральному Холмогорському соборі<sup>12</sup>.

Після архієпископа Рафаїла Краснопольського ректорами Московської слов'яно-греко-латинської академії були все ті ж випускники Києво-Могилянської академії. Другий ректор академії – архімандрит Сильвестр Крайський, керував навчальним процесом впродовж 1704 – 1705 рр. Спочатку був призначений викладачем у Словяно-греко-латинській академії, а з 1704 р. – став її ректором та настоятелем Заіконоспаського монастиря. 11 березня 1705 р. відбулась його хіротонія на єпископа Холмогорського та Важеського. В цьому ж році, 18 вересня, був піднесений до сану архієпископа. У вересні 1707 р. стає митрополитом Смоленським та Дорогобузьким. Помер 5 червня 1712 р. у Смоленську, де і був похований в усипальниці Свято-Троїцького монастиря.

Після смерті митрополита Сильвестра Крайського залишилася велика на той час бібліотека – 734 книги та рідкісні колекції ікон – всього 185 образів. Так само як і більшість українських вихованців Києво-Могилянської академії, митрополит Сильвестр був ініціатором будівництва багатьох храмів. Наприклад з усіх 114 «доброхотных дателей духовнаго и мирскаго чина», меценатів та ініціаторів будівництва біля Богоявленського академічного храму конгрегаційної церкви, переважну більшість – 94 особи, становили українці<sup>13</sup>. З них четверо уже були в архієрейському сані: владика Стефан Яворський, Димитрій Туптало, Сильвестр Крайський і Антоній Одинович. Серед жертводавців були і ті студенти, які після закінчення навчання в київській академії стали визначними ієрархами. Серед них ієромонахи Іродіон Жураковський, Фе-

<sup>11</sup> Києво-Могилянська академія в іменах: XVII – XVIII ст.: енциклопедичне видання / Упоряд. З. І. Хижняк, за ред. В. С. Брюховецького. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – С. 292 – 293.

<sup>12</sup> Там само – С. 293.

<sup>13</sup> Кагамлик С. р. Добродійна діяльність українських Православних архієреїв ранньомодерного часу // Гілея: науковий вісник. – К., 2016. – Вип. 112 (9). – С. 14.

офілакт Лопатинський, Василь Ванатович і власне сам Рафаїл Краснопольський. Сума пожертв була різною. Наприклад, як свідчать записи в «Книзі пожертв» за 1759 р., київський митрополит Арсеній Могилянський на будівництво академічної бурси надав 2238 крб., єпископ Іларіон Григорович 1000 крб., а митрополит Тимофій Щербацький всього 50 крб.<sup>14</sup>

Архімандрит Йосиф Туробойський керував московською академією впродовж 1706 – 1708 рр. Біографічних відомостей про нього до нашого часу дійшло дуже мало. Відомо, що освіту здобув в Києво-Могилянській академії, у якій, після закінчення навчання, впродовж 1698 – 1699 рр. викладав в молодших класах, а з 1701 р. почав навчати риторики<sup>15</sup>. Однак уже в квітні цього року на запрошення російського царя Петра I прибув до Московської слов'яно-греко-латинської академії, у якій одразу ж став професором філософії, а з 1703 р. – префектом. 1708 р. призначений архімандритом Симонового монастиря<sup>16</sup>. Церковний історик К. Я. Здравомислов наводить свідчення деяких дослідників, зокрема С. І. Смірнова, який стверджує, що Йосиф Туробойський з серпня 1706 р. до січня 1708 р. був намісником Заіконоспаського монастиря, а впродовж 1710 – 1711 рр. був переведений в московський Новоспаський монастир. Також достеменно відомо, що архімандрит Йосиф Туробойський склав церемонію зустрічі і вітання московського царя Петра I, коли він входив у Москву після завоювання Лівонії 1721 р.<sup>17</sup>

Архімандрит Гедеон Вишневський впродовж 1718 – 1722 рр. був префектом, а з 1722 до 1728 рр. – ректором Московської слов'яно-греко-латинської академії. З 1728 р. – єпископ Смоленський і і Дорогобузький. Будучи на єпископській кафедрі заснував Смоленську духовну семінарію і став її першим ректором. Після нього вже інший випускник могилянки – Інокентій Нерунович, впродовж 1732 – 1741 рр. був префектом, потім стає Іркутським єпископом; Стефан Калиновський, також випускник з Києва, впродовж 1733 – 1736 рр. був ректором, потім став Новгородським архієпископом; Кирило Флоринський I впродовж 1736 – 1741 рр. був префектом,

<sup>14</sup> Голубев С. Т. Гедеон Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в. / С. Т. Голубев // Труды Киевской духовной академии. – 1900. – №12. – С.567 – 628, С. 624 – 627.

<sup>15</sup> Петров Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века / [Соч.] проф. Н.И. Петрова. – К. : тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. – С. 57.

<sup>16</sup> Пассек В. В. Историческое описание Московского Симонова монастыря. – М. : Типография С. Селивановского, 1843. – С. 220.

<sup>17</sup> Православная Богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь: в 12 томах / под ред.: А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. – Петроград, 1906. – Т. 7. – С. 452 – 453.

потім ректором; Платон Левицький впродовж 1739 – 1741 рр. обіймав посаду ректора, потім став Ніжинським архімандритом.

Професор богосл'я і префект Києво-Могилянської академії Варлаам Лащевський згідно рішення Священного Синоду Російської Церкви «немедля» відправився в Санкт-Петербург для термінового «просмотра и исправления славян» і перекладу Біблії з грецької мови. Впродовж 1753 – 1754 рр. був ректором Московської академії, потім став архімандритом Донського монастиря. Інший учень Київської академії, Гедеон Слонімський, керував Московською академією з 1758 до 1761 р. Цей список можна продовжувати, але рекомендована кількість друкованих сторінок для наукової статті, вичерпується.

Усі визначні російські діячі, серед яких М. В. Ломоносов, А. Д. Кантемір, С. П. Крашенинников, В. К. Тредіаковський, М. М. Поповський, В. І. Баженов та чимало інших студентів Московської академії були слухачами на уроках, які їм викладали вихідці українських «вишів»<sup>18</sup>. А. М. Ломоносов у 1733 – 1734 навчальному році приїздив до Києва, працював у академічній бібліотеці, слухав лекції деяких професорів, студював їх рукописні курси. У Києві Ломоносов вивчав історію міста та його художні пам'ятки, зокрема мозаїку. Однак з духом київської вченості юний Ломоносов познайомився вперше не в Києві та навіть не в Москві, а у себе на півночі, де 1723 р., у Холмогорах, вихованець Києво-Могилянської академії Варнава Волостиновський заснував школу, в якій Віктор з України, Лаврентій Волох та Іван Каргопольський, колишні київські студенти, викладали слов'янську, грецьку і латинську мови та інші дисципліни і де можна було брати підручники та інші книжки<sup>19</sup>.

Загалом, за період з 1701 до 1762 рр., Московська слов'яно-греко-латинська академія мала 23 ректора, і 25 префектів, з них – 21 ректор і 23 префекта були випускниками Києво-Могилянської академії<sup>20</sup>.

Як висновок до цих фактів, наведемо слова історика української літератури і української науки М. І. Петрова: «Московська академія тих часів була старшою і найбільш багатолюдною колонією

---

<sup>18</sup> Ткачук М. Києво-Могилянська Академія і становлення академічної філософії в Україні // К. : Філософська думка. – 2000. – № 4. – С. 37 – 56.

<sup>19</sup> Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (відп. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 2008. – Т. 5 : Кон – Кю. – 2008. – С. 344.

<sup>20</sup> Стефан Яворський в історії української філософсько-богословської думки кін. XVII – поч. XVIII ст. // Філософсько-богословська спадщина мислителів XVII – XX ст. : колект. монографія / за наук. ред. член-кор. НАПН України В. О. Балуха. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 38.

Київської академії»<sup>21</sup>. Учителями і проповідниками Московської академії були не лише вихованці з Києва, а й з інших навчальних закладів, де вони після закінчення академії працювали викладачами, – Харківського і Чернігівського колегіумів, Смоленської, Олександрівської, Рязанської та інших семінарій. Дослідник зауважує: «До того ж, досить багато наставників Московської академії цього періоду, хоч і закінчили навчання в Москві, носять, однак, українські прізвиська і зазначають своє українське походження»<sup>22</sup>.

Про історію виникнення українських шкіл та їх вплив на Росію писав український громадський діяч, перекладач-поліглот, лексикограф, член Петербурзької академії наук Г. А. Полетика. 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 уже згаданого вище уродженця Холмогорщини – російського науковця М. В. Ломоносова, академічна канцелярія заборонила друкувати дослідження Г. А. Полетика, бо вони були «непристойними»<sup>23</sup>.

Тим не менше, 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 управлінць 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.»<sup>24</sup>

У другій половині XVIII ст. Київська академія поступово втрачає науковий престиж і свою матеріальну базу. До цього доклала руки особисто Катерина II та її феодально-поміщицький

<sup>21</sup> Петров Н.И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения Св. синода в 1721 году и до половины XVIII века / [Соч.] Н. И. Петрова. – К. : тип. И. И. Горбунова, 1904. – С. 10.

<sup>22</sup> Там само.

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.



уряд, не дозволивши ні реорганізацію академії, ні відкриття на Україні нових учбових закладів. Натомість студентів Київської академії та Переяславського колегіуму, що вважався одним із кращих, забирали у московські і петербурзькі університети, інженерні училища, медичну і духовну академії та семінарії, а випускників робили ректорами і професорами Росії. Колишня козацька старшина, та, що пхалася в дворяни, тепер направляла своїх синів на навчання або в столичні російські, або в західноєвропейські вузи<sup>25</sup>. Немає сумніву – 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.

На межі XIX ст. Києво-Могилянська академія була настільки німечною, що її 1817 р. закрили. І хоча Києво-Могилянська академія стала не лише взірцем для московської Слов'яно-греко-латинської академії, але і її матір'ю, однак подальша її доля, як і доля всієї України XVIII – XX ст. подає усім нам важливий урок: минуле – це книга, що розповідає про майбутнє тому, хто вміє читати. Якщо ми навчимося бачити помилки минулого, ми ніколи не повторимо їх зараз. Непроста політична ситуація в Україні, російська агресія на Сході, корупція і низький рівень життя – все це спонукає українську молодь шукати краще майбутнє за межами своєї держави. Варто пам'ятати, що приблизно так само вважали студенти і випускники Києво-Могилянської академії. Зрозуміло, що цьому спонукали інші причини, багато з них були привезені в Москву примусов. Але було багато і тих, хто добровільно покидав рідну землю задля пошуків кращого майбутнього на чужині. Закономірно, що поступовий і безупинний вплив наукового потенціалу з одної країни до іншої, рано чи пізно приведе до упадку одного народу і до посилення іншого.

Крім того, розуміння всієї ситуації ускладнює систематичне і свідоме фальсифікування російськими і проросійськими писарями історії як України так Росії. Хитрий зміїний заклик про «єдиний народ» і «общую историю», неодноразово у своїх проповідях висловлював Московський патріарх Кирило (Гундяєв): «Если хотите, Киев – это наш (російський і український – *авт.*)

---

<sup>25</sup> Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К. : Абрис, 1994. – С. 283.

общий Иерусалим, отсюда пошла вера православная... Молясь здесь, у воздвигнутого святому князю памятника на берегу нашей общей крещальной купели, мы свидетельствуем о том, что завет нашего духовного прародителя живет и торжествует в истории, что мы, наследники Владимирова крещения, живя в разных государствах, свято храним заповеданное им духовное единство»<sup>26</sup>.

Ось чому, розглядаючи російсько-радянські міфи і фальсифікації, аналізуючи історичні події минулого, особливо українсько-російських відносини впродовж багатьох століть, відкриваються факти які доводять, що у Росії є дві історії – «до» і «після»: 444-річна історія васальної Московії (1277 – 1721 рр.), яка ретельно приховується і 298-річна (1721 – 2019 рр.) історія Росії, яка також делікатно і ретельно перекручена. Про вплив українців на освітній рівень Московської держави (з 1721 р. – Російської імперії) XVII – XVIII стт. серед російських наукових кіл взагалі не актуально говорити, а якщо і згадується якийсь факт впливу, то зазвичай коротко і лаконічно зазначаючи національну приналежність особи – «по происхождению малоросс».

---

1. 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.

2. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малья России (1690 – 1707 г.) // Киевские епархиальные ведомости. – К. : Тип. Имп. Университета св. Владимира, 1905. – № 12. – С. 286 – 289.

3. Варлаам Ясинский, митрополит Киевский и Малья России (1690 – 1707 г.) // Киевские епархиальные ведомости. – К. : Тип. Императорского Университета св. Владимира, 1905. – № 13. – С. 309 – 317.

4. Гедеон (Вишневицкий), епископ. Дополнение к истории Московской Академии // Древняя российская вивлиофика. – М. : Тип. компании Типографической, 1789. – 471 с.

5. Голубев С. Т. Гедеон Одорский, бывший ректор Киевской Академии в начале XVIII в. // Труды Киевской духовной академии. – К., 1900. – № 12. – С.567 – 628.

6. Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. А. Смолій (відп. ред.) та ін. – К. : Наук. думка, 2008. – Т. 5 : Кон – Кю. – 2008. – 568 с.

7. Забелин И. Е. Записные книжки. 50-е годы XIX века / Публ. [вступ. ст. и примеч.] Н. А. Каргаполовой // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII – XX вв.: Альманах. – М. : Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. – Т. 5. – С. 123 – 134.

8. Кагамлик С. Р. Добросичина діяльність українських Православних архієреїв ранньомодерного часу // Гілея: науковий вісник. – К., 2016. – Вип. 112 (9). – С. 12 – 16.

9. Кагамлик С. Р. Інтелектуальний потенціал української церковної еліти // Українознавчий альманах. – К., 2012. – № 8. – С. 214 – 217.

10. Каганов И. Я. Полетика Г. А. и его книжные интересы. Из истории книжной культуры XVIII в. // Роль и значение литературы. – Л. : Наука, 1966. – С. 138 – 144.

11. Киево-Могилянська академія в іменах: XVII – XVIII ст.: енциклопедичне видання / Упоряд. З. І. Хижняк, за ред. В. С. Брюховецького. – К. : Видавничий дім «КМ Академія», 2001. – 733 с.

---

<sup>26</sup> Патриарх Кирилл призвал хранить единство России и Украины [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [https://lb.ua/society/2009/07/27/3508\\_patriarh\\_kirill\\_prizval\\_hranit\\_html](https://lb.ua/society/2009/07/27/3508_patriarh_kirill_prizval_hranit_html)

12. Крыжановский Е. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // Труды Киевской духовной академии. – 1861. – Т. 1. – С. 267 – 315.
13. Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори. – К. : Абрис, 1994. – 288 с.
14. Недосеков А. К. Последний Тобольский митрополит Павел Конюшкович // Тобольские епархиальные ведомости. – Тобольск : Тип. Губерн. правл., 1882. – № 23 – 24. – С. 475 – 489.
15. Пассек В. В. Историческое описание Московского Симонова монастыря. – М. : Типография С. Селивановского, 1843. – 237 с.
16. Петров Н. И. Значение Киевской академии в развитии духовных школ в России с учреждения Св. синода в 1721 году и до половины XVIII века / [Соч.] Н. И. Петрова. – К. : тип. И. И. Горбунова, 1904. – 110 с.
17. Петров Н. И. Киевская академия во второй половине XVII века / [Соч.] проф. Н.И. Петрова. – К. : тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. – 171 с.
18. Православная Богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь: в 12 томах / под ред.: А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. – Петроград, 1906. – Т. 7. – 913 с.
19. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1876. – № 3. – С. 510 – 563.
20. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1876. – № 11. – С. 505 – 536.
21. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 4. – С. 3 – 39.
22. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 5. – С. 301 – 359.
23. Рождественский Ф. Самуил Миславский, митрополит Киевский // Труды КДА. – К., 1877. – № 6. – С. 529 – 577.
24. Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской Академии. – М. : Тип. В. Готье, 1855. – 436 с.
25. Субтельний О. М. Україна: Історія / пер. з англ. Ю. Шевчук. 3-є вид., переробл. і доп. – К. : Либідь, 1993. – 720 с.
26. Сулоцкий А. И. Краткая История Тобольской и Томской епархии // Иркутские епархиальные ведомости. – Иркутск : Тип. окруж. штаба, 1881. – С. 435 – 436.
27. Терновский Ф. А. Варлаам Косовский // Труды Киевской духовной академии. – К. : Тип. В. И. Давиденко на Михайловская ул., соб. д., 1879. – № 10. – С. 270 – 279.
28. Терновский Ф. А. Митрополит Стефан Яворский (Биографический очерк) // Труды Киевской духовной академии. – К. : Тип. Киево-Печерской лавры, 1864. – № 1. – С. 36 – 70.
29. 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.
30. Титов Федор, протоиерей. Святитель Павел, митрополит Тобольский и Сибирский (1705 – 1770) // Киевские епархиальные ведомости. – К. : Типография Киево-Печерской лавры, 1913. – 140 с.
31. Ткачук М. Києво-Могилянська Академія і становлення академічної філософії в Україні // К. : Філософська думка. – 2000. – № 4. – С. 37 – 56.
32. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань : Изд. Книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 877 с. + 64 с.
33. Книгописання в давньоукраїнській державі після прийняття християнства [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1019>
34. Патриарх Кирилл призвал хранить единство России и Украины [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://lb.ua/society/2009/07/27/3508\\_patriarh\\_kirill\\_prizval\\_hrinit\\_.html](https://lb.ua/society/2009/07/27/3508_patriarh_kirill_prizval_hrinit_.html)

Микола ТИМОШИК

## УТИСКИ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ МЕНШИНИ В ПОЛЬЩІ ТА РОЛЬ МИТРОПОЛИТА (ОГІЄНКА) В ЗАХИСТІ СВОЇХ ВІРНИХ

*Дослідження базується на архівних матеріалах Канади та України, а також публікаціях польської преси про один із складних періодів життя української православної меншини на східних теренах Польщі напередодні та під час Другої світової війни. Йдеться про обставини обрання митрополита Іларіона архієпископ Холмським та Підляським і його активні заходи з відновлення та унормування життя православних українців за умов ініційованих тодішньої владою утисків. Наводяться фрагменти звернень владики Іларіона до світової громадськості з проханням порятувати українців.*

**Ключові слова:** українська православна меншина, Польща, Холм, митрополит Іларіон, автокефалія УПЦ, Холмсько-Підляська єпархія, релігійно-національне життя українців.

—  
Mykola TYMOSHYK

### TRIALS OF THE UKRAINIAN ORTHODOX MINORITY IN POLAND ON THE EVE AND DURING THE SECOND WORLD WAR AND THE ROLE OF THE METROPOLITAN (OHYENKO) IN PROTECTION OF THEIR DEVOTED FOLLOWERS

*The research is based on archival materials from Canada and Ukraine, as well as publications by the Polish press about one of the difficult periods of life of the Ukrainian Orthodox minority in the eastern territories of Poland before and during World War II. It is about the circumstances of the election of Metropolitan Ilarion, Kholm and Podlaskie Archbishop, and his active measures to restore and normalize*

*Актуальність та стан розробки теми*

Як свідчить історія, польсько-українські стосунки загострювалися щоразу в переломні для України віхи її поступу на шляху до ствердження своєї незалежності. Проблема лиш у тім, що уроки тих непростих стосунків обидві сторони засвоювали та й нині вивчають по-різному.

Польський інформаційний простір віддавна заповнений значним масивом наукової, науково-популярної і мемуарної літератури із цієї проблематики. Сотнями й тисячами виданих у різні часи сторінок документів, спогадами сотень і тисяч свідків тих подій, інтерпретованих добрим гуртом дослідників, поляки мають можливість глибоко і всебічно пізнавати ті уроки, робити відповідні висновки.

Що ж до українського боку, то, з відомих причин, наша історична наука у цьому питанні все ще залишається в боргу перед нацією. Та й сама держава мало що зробила, щоб перші напрацювання небайдужих істориків у достатній кількості були виданими не

*the life of Orthodox Ukrainians in the conditions of oppression initiated by the then authorities. The fragments of the bishop Ilarion's appeals to the world public with the request to save the Ukrainians are presented.*

**Keywords:** *Ukrainian Orthodox minority, Poland, Holm, Metropolitan Ilarion, UOC autocephaly, Diocese of Chelm, Podlaskie, religious and national life of Ukrainians.*

лише для фахівців, а й пересічних українців.

Тема ця стала особливо дразливою на початку третього тисячоліття, коли, з одного боку, Польща виявилися чи не єдиним найсильнішим адвокатом України у підтримці її європейських прагнень, а з іншого, звідти усе відчутніше

стали лунати упереджені, а то й ультимативні, заяви щодо нав'язування Україні польської версії окремих складних сторінок історії, як також і вказівки оцінок дій українських національних героїв, яким є, скажімо Степан Бандера чи Євген Коновець.

Завдання статті є проаналізувати суспільно-політичні причини обмеження прав православних українців на території Польщі та з'ясувати місце і роль тодішнього архієпископа Холмського і Підляського Іларіона в захисті своїх вірних.

Джерельною базою слугували архівні матеріали Канади, Польщі та України, опубліковані на Заході праці митрополита Іларіона, а також публікації польської.

Митрополит Іларіон (Огієнко) як правдивий адвокат докторові Купріяновичу

Наприкінці 2018 року Окружна прокуратура в польському Замості відкрила кримінальне слідство у справі Григорія Купріяновича – відомого в Польщі історика, доктора наук, голови Українського товариства в Любліні. У розповсюдженому засобами масової інформації офіційному повідомлення прокуратури йшлося про те, що ознак кримінальної дії в цій питанні не виявлено.

Кримінальне провадження зніціював Люблинський воєвода Пшемислав Чарнек. Такою була його реакція на скорботні заходи за участю Президента України 8 липня 2018 року для пошанування пам'яті безневинно убієнних у селі Сагринь сотень наших земляків, які загинули від рук польських підрозділів Армії Крайової та Селянських батальйонів у 1944 році. За даними істориків, лише того березня поляки знищили не менше 600 українців.

Головним доповідачем на цій церемонії був Григорій Купріянович. Ось дві витинки його виступу:

«Ця земля довкола Сагрині – це серце Холмщини, регіону, який так помітно записався в історії українського народу. Не лише тому, що Холм був столицею Галицько-Волинського князівства..., усипальницею руських князів та місцем народження першого

голови Української держави Михайла Грушевського. Це регіон, у якому століттями побутувала і розвивалася українська культура і мова, де жили в минулому сотні тисяч синів і дочок українського народу... Сьогодні згадуємо події березня 1944 року. У ці воєнні дні, в розпалі польсько-українського протистояння, захисту в Сагрині шукали українські мешканці сусідніх сіл. Саме в ніч з 9 на 10 березня 1944 року, у день особливий в українській національній традиції, атаку на село здійснило об'єднання відділів Армії крайової... Атака на Сагринь почалася біля четвертої ранку і продовжувалася до десятої, коли села було повністю спаленим. Досі не знаємо точної кількості жертв. Того ж дня формування Армії крайової провели також атаки на сусідні українські села: Шиховичі, Ласків, Малинці, Метелин, Турковичі, Терebin, Терebinець, Верешин та інші. У результаті акції польського підпілля ці села були частково або повністю спалені, а їхні українські мешканці вбиті» [11].

Наведені істориком факти не були сенсацією. Адже із цією правдою про трагедію, якої зазнавало українське населення на теренах Холмщини і Підляшшя у криваву пору Другої світової війни голосно виходив свого часу на весь світ відомий далеко поза межами України вчений, колишній державний діяч УНР, колишній професор Варшавського університету Іван Огієнко (митрополит Іларіон).

Отож, сам цей діяч, через свої тексти, може виступити переконливим адвокатом українського історика з Польщі [4].

### **Початок утисків**

Напередодні Другої світової війни українське громадянство Польщі все більше висловлювало свої тривоги з приводу посилення утисків влади проти православ'я. Лише 1938 року, за даними вінніпезького журналу «Слово Істини», на Холмщині та Підляшші православні втратили понад 300 церков: 151 церкву поляки зруйнували дощенту, а 153 – перетворили на костьоли [14]. У цій ситуації українська меншина все настійніше ставить перед вищим православним проводом питання про достойну єпископату. Йшлося, отже, про досвідчених, сильних духом і знаннями проповідників саме для численної української пастви.

Українське ж населення Польщі, як автохтонне, так і з великої хвилі еміграції, віддавна симпатизувало Іванові Огієнкові. Його знали повсюдно і як ученого, і як недавнього професора Варшавського університету, і як колишнього міністра віросповідань уряду УНР, і як голову Церковної ради, що виникла 1939 року у Варшаві.

Саме ядро цієї Ради, незважаючи на байдуже ставлення українських політичних партій на еміграції до церковного питання, активно продовжувало активно добиватися автокефалії Української православної церкви, законодавчо підтвердженого урядом УНР 1 січня 1919 року. Більше того, ще в 1932 році була спроба запропонувати кандидатуру професора Огієнка на високу духовну посаду – єпископа Луцького. За публікацією «Слова Істини», один з його прихильників В. Прокопович навіть «таємно вів переговори з дружиною Огієнка, яка дала згоду, що піде в монастир, якщо діти будуть належно забезпечені» [14].

Певні надії для здійснення давньої мрії - здобуття автокефалії Українській церкві – додавало Огієнкові та його однодумцям і те, що з початком Другої світової війни німецька влада на окупованих землях Холмщини і Підляшшя дозволяла відкривати народні українські школи. Обнадіяні були українці й певними змінами в церковному питанні. Так, у Холмі німці повернули українській православній громаді забраний Католицькою церквою ще 1918 року кафедральний собор та архієрейську палату на Святій Даниловій Горі.

Газета російської еміграції “Новое Слово” (1940, ч. 39), що виходила в Берліні, так повідомила своїх читачів про рішення й православної церкви в Польщі зупинитися саме на цій кандидатурі. Цю коротеньку замітку під заголовком “На Холмщині” варто подати мовою оригіналу:

«Украинский церковный совет в Холме вручил бывшему профессору богословского факультета Варшавского польского университета Огиенко, который до мировой войны составил себе большую известность, как автор целого ряда учебников по русскому языку, грамоту с выражением пожелания этого совета о назначении проф. Огиенко епископом Холмским. Проф. Огиенко прочел в Холме доклад о необходимости «размосковления» православной церкви на Холмщине» [9].

Бажаючи ближче познайомитися із паствою Холмського краю, професор Огієнко приїздить у вересні 1940 року з Варшави до Холма й читає кілька лекцій з історії церкви. Саме під час тих численних зустрічей із земляками у Холмсько-Підляській єпархії, після вивчення усіх тяжких обставин, в яких опинилася Православна Церква на Холмщині та Підляшші з початком воєнних дій, й визріває в Огієнка остаточне рішення дати згоду на цю пропозицію. Але перед собором єпископів Православної церкви у Польщі він поставив такі умови:

1) оскільки Холмсько-Підляська православна єпархія на 99 відсотків складалася з українців, він просить не чинити йому спротиву відновлювати на цій території традиції саме старої Української церкви;

2) висвятити ще одного єпископа з числа українців, аби в Соборі єпископів інтереси українських віруючих були належно представлені;

3) передати до Холма з Варшави друкарню та бібліотеку.

Із цими пропозиціями погодився митрополит Діонісій. І Огієнко став готуватися до процедури висвячення його в єпископи.

**«Двигнути з мертвого кута, в який загнала злоба людська»**

Прийняття нового чернечого сану учорашнім професором, ректором і міністром Іваном Огієнком відбулося 9 жовтня 1940 року – в день великого церковного свята в честь св. Івана Богослова – у Яблочинському Свято-Онуфріївському монастирі. Постриг і усі свячення зробив блаженніший митрополит Діонісій – першоієрарх Автокефальної Православної Церкви в Генерал-губернаторстві. До речі, свого часу цих двох мужів науки і Церкви доля вже зводила разом, у Варшавському університеті, коли Діонісій був деканом богословського факультету, а професор Іван Огієнко – його заступником.

Постриженому в ченці докторові Іванові Огієнку, на його прохання, було дано ім'я Іларіона. Таке церковне ім'я він обрав не випадково. Адже майже в один і той же день 890 літ тому, 1051 року, в Києві був обраний на митрополичий престол перший українець, перший із синів свого народу пресвітер Іларіон (досі всіх митрополитів, як правило, з греків, присилали до Києва з Костянтинополя). На знак спадкоємності духовного подвигу першого митрополита Київського часів князя Ярослава Мудрого – Іларіона, великого патріота й філософа українського християнства Огієнко й прийняв це ім'я, щиро мріючи, “щоб Господь поблагословив і допоміг мені хоч здалека нагадати бодай тінь цього нашого, рідного митрополита, що звеличив ім'я Української церкви й свого українського народу” [1].

А вже 19 жовтня 1940 року в Холмі, на святій Даниловій Горі, у стародавньому кафедральному соборі, збудованому ще в XIII століття українським князем Данилом, за великої кількості віруючих та депутацій від багатьох українських установ і організацій відбувся урочистий акт наречення архімандрита Іларіона в єпископа Холмського і Підляського.



Безпосередній свідок тих подій інженер А. Нестеренко так згадує про ті урочистості, що тривали кілька днів у Холмі: “Уся Данилова Гора була тоді пишно прибрана й удекорована українськими жовто-блакитними прапорами й сотнями електричних ламп. Увечері і вночі ті лампи ясно освітлювали всю Св. Данилову Гору і під час урочистих днів. А крім того в різних місцях цієї Гори були розставлені радіогучномовці і службу Божу було чути й назовні собору” ... [10]

В канадському архіві митрополита Іларіона зберігся текст промови архімандрита Іларіона в Холмському кафедральному соборі 19 жовтня 1940 року, уривок з якої варто подати:

“Стою я перед Вами, схвильований, у величезній переповненій святій Холмській катедрі оцій і безмежно радіє душа моя. Стою я схвильований, і мені бракує навіть людських слів, щоб повно віддати те величне, чим переповнена тепер душа моя...

Посланці багато розповідали мені про невимовно тяжкі голгофські страждання Холмсько-Підляської землі й щиро бажали допомогти цій землі, упослідженій та забутій... І я задалегідь полюбив цю мученицьку землю гарячою любов'ю й постановив щиро віддати їй усі свої знання, увесь свій довголітній досвід, усі свої сили, - аби тільки двигнути її з того мертвого кута, в який загнала її злоба людська.

І ось нарешті я приходжу до тебе, дорога моя Холмсько-Підляська земле, приходжу, як приходять чесний господар до своєї запущеної землиці. Бачу багато тяжкої праці перед собою, багато корчів та будяччя, але не лякаюся цього – навпаки, радію, що нарешті таки приходжу до роботи! Аби робити, то зроблена буде й найбільша робота!...” [6].

### **«Святий обов'язок оборони нашої народної честі»**

Відновлювати й упорядковувати релігійно-національне життя українців на Холмщині та Підляшші архієпископ Іларіон розпочав за надзвичайно трагічних для Православної церкви обставин. Після закінчення Першої світової війни Православна Церква у відродженій польській державі почала організовуватися. У 1924 році дістала автокефалію від Вселенської патріархії і стала незалежною від Московської патріархії. На початок тридцятих років вона налічувала на польській частині Волині, Полісся та Холмщини і Підляшшя близько двох мільйонів українців [13]. Процес українізації навчального процесу в семінаріях, під час церковних відправ, релігійних видань активно

розвивався знизу, водночас на верхніх рівнях церковної ієрархії ще зберігалися впливи російської традиції.

Польська держава двояко ставилася до православ'я. З одного боку толерувала його існування і надавала певні можливості організації. З іншого – намагалася обмежити вплив Православної Церкви та його структури, а зокрема неприхильно ставилася (за нечисленими винятками) до розвитку української ідентичності серед її вірних. У результаті цього Православна Церква втратила сотні храмів і не могла розбудовувати своєї парафіяльної структури.

1937 року почалося відкритий наступ на Православну Церкву, найбільш різкий характер мав він саме на Холмщині та Підляшші. У 1938-1939 роках проведено там полонізаційно-ревіндикаційну акцію, у якій змушували православних приймати католицизм, Православну Церкву намагалися полонізувати. Найбільш показовим виявом цієї акції було руйнування православних храмів. Так, лише 1938 року на Холмщині та Підляшші православним за два місяці зруйнували понад втратили понад 120 храмів [3]. Незабаром після цього руйнівного часу і припала хіротонія архієпископа Іларіона (1940 рік), а з нею й надії православних українців на відродження церковного і національного життя під проводом нового архіпастиря, світське ім'я якого користувалося повагою і авторитетом не лише в науковому світі.

Довгі й важкі воєнні роки він весь час закликав і католиків, і православних до повної братерської згоди, до щирої любові й взаємного сусідського порозуміння.

Аби не давати найменшого приводу для чергових провокацій, Іларіон звертається 5 листопада 1940 року з посланням до священників своєї єпархії ніякої політичної роботи серед віруючих своїх приходів не проводити, а займатися суто церковними справами. І сам у цьому подавав приклад. Взяти хоча б його промову на III з'їзді деканів Холмсько-Підляської єпархії, що відбувся 10 липня 1942 року. Звернімо увагу на перелік головних питань доповіді, в якій підкреслено свідомо обминалися гострі політичні питання: соборність Української церкви, служімо своєму народові, служба церкви, служба пастирська, служба учителька, служба в школі, культурно-освітня служба, церковні братства, місійна служба, мова священника, будьмо прикладом для рідних, самоосвіта духовенства, будьмо пастирями добрими, ідеологія Української церкви [12].

Однак, обставини, які складалися, були протилежними миротворчим зусиллям нового архіпастиря Холмщини.

З початком 1944 року надходить особливо драматичний момент в історії українського православ'я на Холмщині. Сьо-

годні нічим не можна виправити те, що чинилося озброєними формуваннями польського підпілля проти українських православних віруючих. Так, лише протягом двох тижнів березня 1944 року в одному Грубешівському повіті в результаті такого кривавого погрому загинуло понад дві тисячі православних. А за період з 1942 по 1944 роки на Холмщині було вбито у міжконфесійному конфлікті близько п'яти тисяч українців [15].

Незважаючи на таку протидію, архієпископ Іларіон не лише саможертвовно захищав інтереси віруючих українців, а й устійнював свою концепцію щодо відродження Української православної церкви поза межами своєї єпархії. Зокрема, ця стосується й відродження давньої традиції собороправності в Українській православній церкві. Єпархіальний собор, що був скликаний у Холмі 21-23 жовтня 1941 року, був першим не лише в Холмсько-Підляській єпархії, а у цілій Україні. Всі поточні питання церковного життя почала розглядати Архієрейська рада, що складалася з тридцяти представників громадськості.

На місцях збільшувалося число парафій, розпочато будівництво п'яти нових храмів. Предметом пильної уваги Іларіона стало відновлення кафедрального собору, розчищення Данилової криниці із святою водою в ній, благоустрій святих Данилових печер – місця вічного спочинку великого Данила Романовича та ще шістьох інших українських князів, а також церковних ієрархів. З приводу необхідності повернення Святій Данилової Горі її первісного вигляду 31 травня 1942 року він звертається із спеціальним пастирським листом до всіх людей доброї волі.

Є в цьому посланні такі хвилюючі для кожного, кому дорогий свій край, його історія, слова: “Свята Данилова Гора в стародавньому княжому місті Холмі – це національна українська святиня, мила й дорога кожному українцеві тими великими історичними подіями, що тут відбувалися. Висунена далеко на захід, оточена не все прихильним нам сусідом, Св. Данилова гора часто бувала наражена на занедбання, а то й руйнація. Належне утримання цієї великої нашої святині – це святий обов'язок оборони нашої народної чести” [7].

У цей час у Холмі розгортається значна робота в напрямку відродження української освіти і культури. За ініціативою архієпископа Іларіона створюється єпархіальна Холмсько-Підляська бібліотека з музеєм при ній, де за короткий час було зібрано понад 40 тисяч томів книжок.

Окремим листом владика звернувся до письменників, видавництв, широкого українського громадянства в цілій Європі при-

силати “з своєю жертвенною допомогою на адресу бібліотеки: всі свої друковані праці, старі й нові, дуплети з власної бібліотеки, не потрібні вам книжки, журнали та часописи”. Заходами Іларіона 1943 року в Холмі засновується вища духовна школа, яка незабаром перетворилася у справжній науковий центр. До роботи в цей освітній осередок було залучено шість професорів, два кандидати богослов'я. Окремі предмети, з-поміж яких - “Методологія наукової праці”, “Сучасний церковнослов'янський правопис”, читав архієпископ Іларіон. Започатковано й видавничу діяльність.

16 березня 1944 року на Соборі єпископів Автокефальної Православної Церкви в Генерал-Губернаторстві архієпископа Іларіона було возведено у сан митрополита Холмського і Підляського.

Серед значної кількості привітань і поздоровлень, одержаних із нагоди присвоєння цього високого церковного титулу, варто виділити лист колишнього гетьмана України Павла Скоропадського, у якому – висока державницька оцінка зробленого колишнім державним діячем періоду УНР Іваном Огієнком. Процитуюмо невеликий витяг з цього листа: “Ваша праця на нашій найдаліше на захід висуненій Холмській землі, що найбільше зазнала спустошення від ворожого натиску з заходу, дає добрі наслідки, бо вже тепер Холмщина може похвалитися підняттям рівня національної свідомості, яка дорівнює свідомості інших українських земель, чого ще кілька років тому не можна було сказати. Вашою працею Україна відзискала мало що не втрачену національно Холмщину” [2].

### **«Схаменіться і не підносьте руки на безборонних!»**

Один із перших документів, підписаних Іларіоном у сані митрополита, датується 4 квітня 1944 року. Саме тоді, на день Святої Трійці, смиренний Іларіон у своїй резиденції на святій Даниловій Горі у Холмі, в соборі Пречистої Діви Марії, пише глибоко стурбоване, емоційне й проникливе *«Звернення до духовенства та православних українців, католиків-поляків Холмщини і Підляшшя про бажання служителів православної віри, про руйнування поляками православної церкви й нищення провідників її та українського населення на території Холмщини і Підляшшя»*.

Навівши в цьому документі вражаючі приклади жорстокості, митрополит ще раз звернувся до розуму й серця кожного:

«Я, митрополит невинною кров'ю політої Холмщини — православної землі, пастирським посланням цим ще раз звертаюся до всіх холмщаків, як православних українців, так і католиків-поляків, з своїм гарячим закликком до братерського спокою, до взаємного зрозуміння й повної сусідської згоди.

Господь посадив нас жити разом, будьмо ж добрими сусідами... В ім'я Христа я ще раз кличу Вас: схаменіться і не підносьте руки на безборонних!» [16].

А ось фрагмент звернення митрополита Іларіона до світової громадськості. Це вже був крик відчаю і, певною мірою, безвиході:

«Звертаюся до всіх людей доброї волі у світі. Почуйте мій стогін усі. Нас тут винищують тільки за те, що ми міцно тримаємося Православної віри батьків своїх, що ми хочемо говорити своєю рідною мовою, хочемо навчати в рідній школі. **Нам забороняють навіть зватися українцями...**» [17].

Однак у тій страшній заправі, яка здійнялася над всією Європою на завершальному етапі другої світової війни, на фоні того всезагального людського стогону й плачу, спричиненого фашизмом, Огієнкове звернення до світового товариства залишалося не почутим.

### «Моя ти Холмщино розп'ята...»

Весна 1944-го була останньою в холмському періоді життя і праці митрополита Іларіона. Натавала пора покидати святу Данилову Гору і нещодавно обжиту митрополичу резиденцію — Холмську кафедру.

До речі, в історії Холмського православного кафедрального собору ніби віддзеркалюється історія нашої Української православної церкви, вже в котре обманутої, пограбованої, діленої й переділеної. Кафедральний православний собор на святій Даниловій Горі постав у своїй величчї й красі у XIII столітті завдяки великому князеві Данилу Галицькому. Відтоді точилася запекла боротьба і за цей собор, і за православних цієї землі.

Після Брестської унії 1596 року собор був силою відібраний в православних уніатами, після Зборівської угоди 1650-го — знову повернутий православним. Ще пізніше — вчергове став уніатським, потім православним, після Першої світової війни був переданий Римо-католицькій Церкві, а повернувся до православних у 1940 році, а з 1944 року ця українська святиня знову була втрачена православними — тепер уже назавжди. Пізніше, у Швейцарії, про трагедію багатостражденної Холмщини митрополит Іларіон розповість у драматичній поемі на три дії «Невинна кров». Вустами одного із своїх героїв — Учителя — передає Огієнко невимовний сум за безповоротно втраченою святинєю свого народу:

*Моя ти Холмщино розп'ята,  
Віками купана у крові,*

*Бездольна наша рідна мати, —  
За тебе й вмерти ми готові... [14]*

На останні дні перебування митрополита Іларіона у Холмі припадає і вихід його останньої книги холмського періоду творчості із глибоко символічною назвою “Віра. Слово во врем”я люте”. На звороті титулу зазначено місце видання - Холм, “Українська друкарня”. Отож, таки вдалося йому після неодноразових наполегливих спроб добитися дозволу в німецьких властей відкрити на Святій Данилової Горі, в своїй резиденції, своєрідне українське видавництво.

В останньому абзаці книги “прочитується” щось особистісне, таке, що пропущене було крізь потаємні закутки власного серця, що народжувалося з-під пера в передчутті якоїсь тривожної і небажаної неминучості, з якимось внутрішнім непогодженням з тією непевною реальністю, що вперто торувала шлях у нову невідому далеч. І ніби в намаганні перебороти те тривожне відчуття, переконати передусім і самого себе й народилися ці завершальні слова книги: “Женуться люди за щастям і шукають його за морями. А воно, як і Царство Небесне, всередині нас! Хочеш правдивого щастя, хочеш щасливого спокійного життя, хочеш земного добробуту – набудь собі глибоку огненну віру, а вона принесе тобі все це!” [15].

Ніби відчував, що саме цією “огненною вірою” треба було запастися йому напередодні чи не найважчих, найдраматичніших за всю свою непросту житейську долю випробувань...

Пізніше, друкуючи у “Вірі й Культурі” свої спогади “Українська православна церква на Холмщині під німцями”, Огієнко-Іларіон конкретизував те тривожне відчуття таким підсумком своєї чотирирічної Голгофи у Холмі:

“По моїй тяжкій Голготі в Холмсько-Підляській єпархії переді мною став вибір: неволя й насильна смерть під тираном-чужинцем або безпросвітна тулачка. Я не мав сили, - і в цьому мій найбільший гріх, - свідомо піти на смерть, і тому пішов на голодну скитальщину. За свою службу Богові й Народові на Холмській кафедрі я втратив не тільки майно власне, але втратив і те, що я над усе любив і люблю: свій рідний край і свій рідний народ!..” [8].

І саме тоді, на скитальщині, що почнеться незабаром після вимушеного полищення Холма, він не раз пошкодує, що не віднайшов у собі сил “свідомо піти на смерть”. Він і на операційному столі у Лозанні, переживаючи реальну загрозу смерті, докорятиме собі за те, що не залишився до кінця зі своїми вірними на Холмщині...

### Висновки

1. За умов ідеологічних розбіжностей тих ти тих політиків в оцінці окремих непростих сторінок українсько-польських взаємин українські вчені мають подолати дисбаланс в кількості і якості таких публікацій на цьому напрямку досліджень.

2. Миролюбива, терпелива і послідовна архіпастирська діяльність митрополита Іларіона в Холмсько-Пілязьській єпархії в умовах несправедливих нагінок тодішньої влади на українську православну меншину, що досі є маловідомою для загалу, може стати ключем у пошуку шляхів примирення та взаємопорозуміння не лише міжконфесійного, а й міжнаціонального.

- 
1. Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі (Канада). Коробка 19 (Холм).
  2. Звідомлення з Холмсько-Підлязької єпархії. Холм, 1944. Ч. 11. С. 43.
  3. Купріянович Г. 1938. *Акція руйнування православних церков на Холмщині та Південному Підляшші*, Холм 2008; *Хіротонія професора д-ра Івана Огієнка на Холмську катедру. Слово Істини* (Вінніпег). 1948. №4. С. 14-15.
  4. Купріянович Григорій: «Я не очікував, що моя промова може стати причиною звинувачення в злочині». *Наш вибір* (Варшава) 2018. 14 серп <https://naszwybir.pl/grugorij-kupriyanovych-ya-ne-ochikuvav-shho-moya-promova-mozhe-staty-rychynouu-zvynuvachennya-u-zlochyni/#prettyPhoto>
  5. *Митрополит Іларіон*. Невинна кров: многострадална Холмщина. В кн. *Вікові наші рани*. Вінніпег, 1961. С. 1.
  5. Там само. С. 11.
  6. *Митрополит Іларіон*. *Тяжкі завдання українського архієрея: Моє слово в день наречення на Єпископа в Холмському кафедральному соборі 19 жовтня 1940 року*, Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі (Канада), Коробка 19 (Холм).
  7. *Митрополит Іларіон*. Слово Істини: архіпастирські послання за 1940-1944 рр. Холм, 1944. С. 27.
  8. *Митрополит Іларіон*. Українська православна церква на Холмщині під німцями. 1939-1945. Віра й Культура (Вінніпег). Ч. 1-2. Вінніпег, 1967. Ч. 1-2. С. 11.
  9. *На Холмщині*. Новое Слово (Берлін). 1940, №39 (22 сент).
  10. Нестеренко А. *Митрополит Іларіон – служитель Богові і народові*, Вінніпег, 1958, с. 56.
  11. Промова голови Українського Товариства д-ра Григорія Купріяновича у Сагрині на урочистостях за участю Президента України Петра Порошенка, присвячених вшануванню пам'яті українських православних жертв, котрі загинули 10 березня 1944 р. у Сагрині з рук відділів Армії Крайової. *Наше Слово* (Варшава) 2019. 12 березня. Див також електор. ресурс. Режим доступу: <https://www.istpravda.com.ua/columns/2018/07/11/152688/>
  12. Промова митрополита Іларіона на III з'їзді деканів Холмсько-Підлязької єпархії 10 липня 1942 року. Архів митрополита Іларіона у Вінніпезі (Канада). Коробка 19 (Холм).
  13. *Субтельний О*. Україна: історія. Київ, 1993. С. 540.
  14. Хіротонія д-ра Івана Огієнка на Холмську катедру. *Слово Істини* (Вінніпег). 1948. Ч. 4. С. 14-15.
  15. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України в Києві. Ф 1871. Оп. 2. Од. зб. 15. Арк. 10.
  16. Там само. Арк. 11.
  17. Там само, арк. 13.

Андрій ШОСТАК

## АНТИРЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА В УРСР В 1980-1989 РР. (НА МАТЕРІАЛАХ МИКОЛАЇВСЬКОЇ ОБЛАСТІ)

*Стаття присвячена розгляду основних форм і методів антирелігійної пропаганди, які використовували партійно-державні функціонери у процесі боротьби з релігією на Миколаївщині у 1980-х рр.*

**Ключові слова:** антирелігійна пропаганда, атеїзм, релігія.

—  
Andrii SHOSTAK

### ANTI-RELIGIOUS PROPAGANDA IN THE UKRAINIAN SSR IN 1980-1989 YEARS (BASED ON MATERIALS FROM THE MYKOLAIV REGION)

*The article is devoted to review the basic forms and methods of anti-religious propaganda used by party-state functionaries in the process of fight against religion in Mykolaiv region in the 1980s.*

**Key words:** anti-religious propaganda, atheism, religion.

Упродовж 1980-х рр. на Миколаївщині поряд з практичними діями апарату уповноваженого та інших зацікавлених партійно-державних органів влади на шляху викорінення релігії, одним із найпоширеніших засобів боротьби із нею була атеїстична пропаганда. І не випадково, так як партійні функціонери СРСР ще у попередні десятиліття зрозуміли, що мало лише працювати у напрямі скорочення релігійної мережі, важливо ліквідувати релігію як світогляд та ідеологію, замінивши її при цьому власною, квазі- або псевдорелігійною, тобто такою, що займала б релігійну нішу,

однак не була б релігійною за своєю суттю. Тільки це давало можливість встановити повний контроль над населенням [8, с. 171; 9, с. 123; 77, с. 85].

Виходячи з цього, місцевий ідеологічний апарат і партійна номенклатура спираючись на настанови з'їздів комуністичної партії та враховуючи поточну релігійну ситуацію в регіоні втілювали в життя у 1980-1989 рр. в області широкий і різнобічний спектр заходів атеїстичної пропаганди. Задля того, щоб остання була максимально ефективною партійно-державні функціонери неабияку увагу приділяли підготовці атеїстичних кадрів. З цією метою на Миколаївщині, до речі, в одній із перших у республіці, починаючи з кінця 1970-х рр. почали діяти обласна, міські та районі школи атеїстів (атеїстичних кадрів), в яких навчалися секретарі первинних партійних організацій по ідеологічній роботі, організатори атеїстичної роботи на підприємствах, в господарствах і організаціях, лектори-атеїсти, агітатори-атеїсти та голови комісій



сприяння (Згодом з'явилися ще й районні теоретичні семінари атеїстів (атеїстичних кадрів), які за своїм функціональним спрямуванням походили на школи атеїстів) [2, с. 2; 13, с. 2; 22, с. 2; 27, с. 2; 36, с. 2; 37, с. 2; 39, с. 2; 44, с. 2; 49, с. 1; 54, с. 2; 66, с. 2; 71, с. 2; 74, с. 2; 75, с. 2].

Якщо школи атеїзму і теоретичні семінари атеїстичних кадрів позиціонувалися як своєрідні інституції для отримання необхідних умінь і навичок у проведенні антирелігійної пропаганди, то заклади освіти, культури і мистецтв, промислові та сільськогосподарські підприємства були нічим іншим як центрами, де безпосередньо втілювалися на практиці набутті знання у цій сфері. Так, приміром, атеїстична робота в освітніх закладах розпочиналася вже з дитсадка, де з перших днів перебування дитини шляхом проведення різноманітних ігор і бесід, їй насаджувалося антирелігійне сприйняття світу. Втім, чи не найбільшого розмаху справа з пропагування атеїстичної ідеології набувала в школі, де вона була обов'язковим напрямом виховної роботи. Її систематично і планомірно проводили у початковій школі – класоводи, а в середніх і старших класах – вчителі-предметники та класні керівники. Шкільна навчальна програма була складена таким чином, що передбачала формування атеїстичних переконань в процесі вивчення різних дисциплін. Себто, кожен предмет у відповідності зі своїм змістом мав давати учням багатий матеріал для атеїстичних висновків і узагальнень. У цьому зв'язку, партією особливі надії покладалися на такі предмети, як: історія, суспільствознавство, математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, географія та література, під час вивчення яких в учнів мав виробитися різко негативний погляд на релігію. Наприклад, розглядаючи з учнями десятого класу тему «Друга світова війна та її наслідки» вчителька історії Возсіятської середньої школи Єланецького р-ну А. Шестирикова розповідаючи про те, що атомні бомби на японські міста Хіросіму та Нагасакі було скинуто за наказом президента США Г. Трумена, побіжно підкреслювала, що він був баптистом за віросповіданням. У подібному дусі відбувався виклад, й інших предметів [1, с. 2; 5, с. 2; 7, с. 2; 11, с. 2; 33, с. 2; 61, с. 2; 72, с. 2; 76, с. 2; 78, с. 2].

Робота по формуванню в учнів матеріалістичного світогляду не обмежувалася виключно заняттями на уроках, а продовжувалася під час проведення різнобарвних позакласних і позашкільних заходів антирелігійного спрямування. Серед них чи не найпопулярнішими формами атеїстичної пропаганди

були виховні години, бесіди та лекції, що систематично проводилися вчителями з таких тем, як: «Релігія і діти», «Чому людина вигадала бога», «Походження і суть релігії», «Віра, бог, церква, дзвони – все це старі забобони», «Без бога творимо щастя на землі», «Наука і релігія», «Чому піонер повинен бути атеїстом», «Шкідливість релігії», «Релігійні пережитки та їх шкода суспільству», «Без бога відкрита у космос дорога», «Свята радянські та свята релігійні», «Без попа й бога в комунізм дорога», «Релігія – дурман народу», «Тільки праця годує людину, а не бог», «Ідеали комунізму і релігії несумісні» [3, с. 2; 5, с. 2; 6, с. 2; 10, с. 2; 21, с. 2; 25, с. 2; 35, с. 2; 46, с. 2; 57, с. 2; 61, с. 2; 63, с. 2; 68, с. 2; 69, с. 2; 76, с. 2].

Поряд з цим, широко впроваджувалися у процес антирелігійного виховання, й такі форми атеїстичної пропаганди як тижні атеїзму; конференції; вечори запитань і відповідей; диспути; літературні вечори та ранки; екскурсії до музеїв області, республіки і ближнього зарубіжжя; перегляди і обговорення художніх фільмів; тематичні вечори; зустрічі з виробничниками; вікторини та конкурси. Не рідко до організації цих заходів вчителі залучали школярів, аби ті ставали більш активними учасниками атеїстичної роботи. Як наслідок, діти, приміром, не лише слухали лекції на антирелігійні теми, але й самі пропагували атеїстичні погляди серед своїх молодших товаришів та батьків. Крім того, в школах створювалися атеїстично спрямовані гуртки, штабу «Юний атеїст», в яких учні знайомилися «з найрізноманітнішими питаннями виникнення релігії та її реакційною суттю», оформлювалися атеїстичні кутки, випускалася стінна газета «Атеїст» [5, с. 2; 6, с. 2; 7, с. 2; 10, с. 2; 21, с. 2; 25, с. 2; 33, с. 2; 35, с. 2; 46, с. 2; 48, с. 3; 56, с. 2; 59, с. 2; 60, с. 2; 61, с. 2; 63, с. 2; 68, с. 2; 69, с. 2; 72, с. 2; 76, с. 2; 77, с. 80-82; 78, с. 2].

Осібним напрямом діяльності вчителів у справі антирелігійної пропаганди в школі значилася індивідуальна робота з дітьми із сімей віруючих. На початку кожного навчального року шляхом анкетування визначалося коло таких дітей, опісля чого планувалася робота по їх ідеологічному «перевихованню». Як правило, за кожним учнем, що був носієм релігійного «дурману» закріплювався наставник, який через бесіди намагався інтегрувати його у систему комуністичних цінностей та традицій. Така пильна увага до атеїстичного виховання дітей із сімей віруючих, та й школярів загалом була не випадковою, адже саме юнаки та дівчата розглядалися як потенціал для створення нової історич-

ної спільноти – «радянських людей», а тому вони повинні були пройти інтенсифікований курс атеїстичної пропаганди [5, с. 2; 21, с. 2; 35, с. 2; 48, с. 3; 61, с. 2; 77, с. 81].

Окрім стін школи вчителі активно популяризували атеїстичні знання і за її межами. Зокрема, протягом 1980-х рр. доволі часто представників педагогічної галузі можна було побачити з лекційними виступами присвяченими критиці релігії перед жителями сіл і міст, працівниками господарств і підприємств, або навіть почути по місцевому радіо [3, с. 2; 10, с. 2; 31, с. 2; 35, с. 2; 42, с. 2; 48, с. 3; 50, с. 2; 52, с. 2; 59, с. 2; 68, с. 2].

Не менш важливу роль у процесі атеїстичної пропаганди серед населення Миколаївщини у досліджуваній період відводилося бібліотекам, які суттєво доповнювали роботу з формування науково-матеріалістичного світогляду в школах. З огляду на специфіку закладу закономірно, що уся антирелігійна робота у ньому базувалася довкола книг, а головно у напрямі систематичної і цілеспрямованої пропаганди атеїстичної літератури в масах. Задля цього фахівцями бібліотек організовувалися різносторонні заходи, використовувалися поліфонічні форми та методи роботи. Наприклад, практично при кожній бібліотеці області діяв «Куток атеїста», у якому були зібрані твори класиків марксизму-ленінізму, книги, що розповідали про шкоду і згубний вплив релігії на серця і уми людей. Популярною формою пропагування атеїстичної літератури серед дорослих та малих читачів були постійно функціонуючі книжкові виставки і тематичні полиці, як от: «Релігія і церква в сучасному світі», «Форми і методи пропаганди атеїзму», «Розум проти релігії», «Без бога широка дорога», «Марксизм-ленінізм про релігію і шляхи її подолання», «Наука спростовує релігію», «Не боги, а наші вчені – ось хто творить чудеса», «Розповідають колишні віруючі». Широко пропагувалися книги з атеїстичної тематики, й під час таких масових заходів як: усні журнали, бібліографічні огляди літератури, вечори запитань і відповідей, читацькі конференції, вечори книги, атеїстичні години тощо [4, с. 2; 12, с. 3; 16, с. 2; 23, с. 2; 24, с. 4; 26, с. 2; 28, с. 2; 29, с. 2; 32, с. 2; 40, с. 4; 41, с. 2; 43, с. 2; 51, с. 4; 55, с. 2; 58, с. 2; 64, с. 4; 78, с. 2].

Поряд з популяризацією атеїстичної літератури працівники бібліотечних установ також активно переймалися роз'яснювальною роботою з читачами. Серед неї чільне місце займали групові та індивідуальні бесіди, під час яких бібліотекарі підіймали різноманітні питання пов'язані із ви-

никненням релігії, вірою в Бога, ставленням радянської влади до церкви. Особливий акцент у цій справі робився на віруючих, яким вони усіма силами і засобами намагалися привити матеріалістичні погляди на життя. Більше того, як і у випадку з вчителями та представниками інших професій бібліотечні працівники перманентно виступали з лекціями, оглядами атеїстичної літератури перед містянами та односельцями, робітниками підприємств та організацій [4, с. 2; 23, с. 2; 24, с. 4; 28, с. 2; 40, с. 4; 43, с. 2; 55, с. 2; 58, с. 2; 64, с. 4].

Окрім шкіл і бібліотек до проведення масової антирелігійної пропаганди серед широких верств населення області у 1980-1989 рр. залучалися й інші культурно-освітні заклади, зокрема Будинки культури та музеї. Втім, якщо в музеях атеїстична робота мала головним чином методичний та науковий характер, то в Будинках культури вона була більш різножанровою. Свідченням цього є те, що поряд з такими традиційними формами антирелігійної пропаганди як атеїстичні лекції та вечори, працівники Будинків культури організовували показ антирелігійних документальних фільмів та спектаклів, проводили атеїстичні вікторини та вечорниці [14, с. 2; 20, с. 2; 30, с. 4; 34, с. 2; 70, с. 2].

Як бачимо, з поміж різних форм атеїстичної пропаганди чи не найпопулярнішою з них була антирелігійна лекція, яка вважалася найбільш ефективним методом боротьби з релігійними пережитками. Хоча, як правило, вона не вирізнялася особливою глибиною та оригінальністю, і зводилася виключно до критики релігії, яка рефреном проходила крізь увесь її зміст. Разом з тим, чисельність прочитаних атеїстичних лекцій на Миколаївщині у досліджувану добу вражає. Так, приміром, у 1980 р. лише в Арбузинському та Вознесенському районах на двох було прочитано 532 лекції з антирелігійної тематики (387 та 145 відповідно). Натомість, у 1984 р. в Очаківському р-ні та м. Первомайську – 256 (125 та 121 відповідно), при тому, що тільки за 9 місяців 1985 р. у вже згаданому Арбузинському р-ні було прочитано близько 250 лекцій з проблем наукового атеїзму. Така величезна насиченість лекторської роботи спостерігалася впродовж усього останнього десятиліття радянської влади, за виключенням можливо кінця 1980-х рр., коли поступово вона почала йти на спад [2, с. 2; 9, с. 124-125; 17, арк. 19-95; 18, арк. 7-28; 19, арк. 37; 39, с. 2; 73, с. 2; 77, с. 84].

Доволі часто в Миколаївській області у досліджувану добу лекційна пропаганда поєднувалася з такою формою насадження атеїстичного світогляду як кінолекторії, що розглядалися

компартійною владою як дієвий засіб емоційного впливу. Їх суть полягала у безкоштовному показі в кінотеатрах хронікально-документальних та художніх фільмів на антирелігійну тематику з читанням атеїстичних лекцій перед переглядом. Такі фільми демонструвалися як для дітей (шкільний кінолекторій), так і для дорослих. Найчастіше антирелігійні стрічки показували в місцевостях, де активно діяли релігійні громади або проживала значна кількість віруючих [17, арк. 3; 38, с. 2; 45, с. 2; 53, с. 64-67; 65, с. 4; 67, с. 2].

Одночасно з цими та багатьма іншими формами антирелігійної пропаганди про які йшла мова вище протягом 1980-х рр. на Миколаївщині партійними функціонерами широко практикувалася, й така «м'яка» форма атеїзації населення як впровадження нової радянської обрядовості. Своїми коріннями цей процес сягає кінця 1950-х – початку 1960-х рр., коли з ініціативи центру і республіканських керівних структур завирувала ідея шляхом появи нових радянських ритуалів та традицій витіснити з побуту населення СРСР релігійні свята (Різдво і Великдень), обряди та таїнства (хрещення, вінчання, відспівування) [8, с. 188-261; 9, с. 117; 62, с. 44; 77, с. 83].

З цією метою у досліджуваний період у повсякденне життя мешканців області впроваджувалася ціла низка революційних, виробничих, побутових свят та обрядів. Серед них передусім варто згадати такі свята, як річниці Великого Жовтня, Першого травня, День Конституції, День Перемоги, День Радянської Армії та Міжнародний жіночий день. Поряд з цими загальнодержавними і міжнародними святами в колективах широко відзначалися такі свята й обряди, як посвячення в робітники, вшанування переможців соціалістичного змагання, ювілеї ветеранів війни і праці, проводи юнаків на службу до лав Радянської Армії, свята першої борозни, першого снопа та завершення жнив, дати утворення господарств або ювілеї тих, чийми іменами були названі господарства. У сільських радах і Будинках культури створювалися обрядові кімнати та зали, де в урочистій обстановці, за спеціально розробленим сценарієм, проводилися реєстрації новонароджених, шлюбів та вручення паспортів [15, с. 2; 17, арк. 19; 47, с. 2; 60, с. 2].

Тим не менш, попри усі намагання партійних функціонерів досягти повної заміни релігійних обрядів новими їм так і не вдалося, а тому на Миколаївщині у 1980-х рр. продовжували співіснувати дві традиції: релігійна та світська. Більше того, значна частина активістів, котра на офіційному рівні впрова-

джувала нові свята та обряди, потайки не припиняла святкувати Різдво, Великдень та хрестити дітей [53, с. 73].

Вкрай важливе місце, з огляду на потенціал інформаційного впливу на населення області у процесі здійснення атеїстичної пропаганди відводилося пресі. Свідченням цього є те, що протягом 1980-1989 рр. на сторінках обласних та районних газет у спеціальних рубриках, штибу, «Бесіди атеїста», «Войовничий атеїст», «На атеїстичні теми» або особно, серед інших статей, регулярно з'являлися публікації антирелігійного змісту, загальну кількість яких за станом на сьогодні встановити видається неможливим, адже мова йде про сотні, якщо не тисячі статей. Авторами таких публікацій виступали як місцеві пропагандисти, так і фахівці з наукового атеїзму союзного та республіканського значення, статті яких перманентно передруковували миколаївські видання.

Отже, узагальнюючи, зазначимо, що у 1980-х рр. на Миколаївщині партійно-державними функціонерами провадилася комплексна та системна антирелігійна робота. Однією із її невід'ємних складових була атеїстична пропаганда, яка включала у себе цілу низку різноманітних форм та методів, над втіленням яких працювало широке коло представників радянського активу.

- 
1. Авраменко Р. Атеїстичне виховання дошкільнят // Народна трибуна. – 1984. – 31 липня. – С. 2.
  2. Атеїстичному вихованню – комплексний підхід // Нове життя. – 1981. – 22 вересня. – С. 2.
  3. Бабійчук Л. Інформація // Заповіти Леніна. – 1980. – 11 березня. – С. 2.
  4. Базелюк В. Пропагуємо атеїстичну літературу // Заповіти Леніна. – 1986. – 25 березня. – С. 2.
  5. Безверхній О. Готувати стійких атеїстів // Нове життя. – 1986. – 31 травня. – С. 2.
  6. Бесіди, вечори, лекції // Заповіти Леніна. – 1982. – 16 березня. – С. 2.
  7. Бетлій Л. Складова частина виховної роботи // Шляхом комунізму. – 1980. – 21 лютого. – С. 2.
  8. Бондарчук П.М. Релігійна свідомість віруючих УРСР (1940-1980-і роки): повсякденні прояви, трансформації. – К.: Інститут історії України НАН України, 2012. – 322 с.
  9. Бондарчук П.М. Релігійні течії в радянській Україні (середина 1940-х – середина 1980-х років) Історико-релігієзнавче дослідження. – К.: Інститут історії України НАН України, 2019. – 268 с.
  10. Бузевич В. Інформація // Заповіти Леніна. – 1981. – 7 травня. – С. 2.
  11. Бучко Р. Всіма формами і засобами // Заповіти Леніна. – 1983. – 17 листопада. – С. 2.
  12. Васильєва О. Проти релігійного дурману // Трибуна хлібороба. – 1984. – 27 грудня. – С. 3.
  13. Виховувати переконаних атеїстів // Південна правда. – 1982. – 3 червня. – С. 2.
  14. В музеї атеїзму // Червоний прапор. – 1981. – 2 липня. – С. 2.
  15. Генералов В. І до серця, і до розуму // Південна правда. – 1980. – 26 липня. – С. 2.
  16. Глушина Г. Використовуючи різноманітні форми // Шляхом Леніна. – 1985. – 5 жовтня. – С. 2.

17. Державний архів Миколаївської області (ДАМО). – Ф. Р-5028. – Оп. 2. – Спр. 74.
18. ДАМО. – Ф. Р-5028. – Оп. 2. – Спр. 76.
19. ДАМО. – Ф. Р-5028. – Оп. 2. – Спр. 79.
20. Дорощенко Г. Всіма формами і засобами // Прибузький комунар. – 1980. – 19 листопада. – С. 2.
21. Дюміна В. Комплексний підхід // Червоний прапор. – 1983. – 10 березня. – С. 2.
22. Єфимов В. Посилювати атеїстичну пропаганду // Чорноморська зірка. – 1980. – 31 травня. – С. 2.
23. Жулавська Н. Бесіди, вечори, виставки // Шляхом комунізму. – 1984. – 21 липня. – С. 2.
24. Заварикіна В. Атеїстичній роботі – постійну увагу // Ленінська правда. – 1983. – 1 лютого. – С. 4.
25. Зарванська Н. Наука проти релігії // Заповіти Леніна. – 1983. – 1 лютого. – С. 2.
26. Згірїна Л. Біля книжкової полиці // Радянська правда. – 1985. – 13 липня. – С. 2.
27. Іванов Б. Підсумки заняття // Заповіти Леніна. – 1984. – 19 червня. – С. 2.
28. Ізницька Г. Активні пропагандисти // Заповіти Леніна. – 1987. – 18 липня. – С. 2.
29. Йонга Л. Збагачуємо арсенал // Заповіти Леніна. – 1980. – 13 вересня. – С. 2.
30. Караванська Т. Атеїстичний вечір // Шляхом комунізму. – 1986. – 25 лютого. – С. 4.
31. Карло Т. В інтересах людини // Народна трибуна. – 1983. – 18 червня. – С. 2.
32. Карпінська Л. Засобами переконання // Заповіти Леніна. – 1980. – 13 вересня. – С. 2.
33. Кацан Н. Завжди в полі зору // Заповіти Леніна. – 1983. – 10 березня. – С. 2.
34. Кирилков А. Форми роботи різні – мета одна // Прибузький комунар. – 1980. – 18 березня. – С. 2.
35. Козирева М. І в колективі, і індивідуально // Заповіти Леніна. – 1983. – 6 грудня. – С. 2.
36. Конференція атеїстів // Трибуна хлібороба. – 1985. – 4 червня. – С. 2.
37. Кравчук В. Конференція атеїстів // Трибуна хлібороба. – 1981. – 28 травня. – С. 2.
38. Кремсад Г. І лекції, і кінофільми // Прибузький комунар. – 1980. – 18 березня. – С. 2.
39. Левицька Л. Виховувати атеїстів // Нове життя. – 1985. – 14 листопада. – С. 2.
40. Леонова Н. З книгою проти релігії // Прапор Жовтня. – 1980. – 27 травня. – С. 4.
41. Лотоцький І. Виховують атеїстів // Південна правда. – 1980. – 20 лютого. – С. 2.
42. Лотоцький І. Щоб краще працювати // Шляхом комунізму. – 1980. – 16 лютого. – С. 2.
43. Мазур В. Книга – добрий помічник // Червоний прапор. – 1983. – 31 травня. – С. 2.
44. Мазуренко Н. У школі атеїстів // Зоря. – 1981. – 19 лютого. – С. 2.
45. Маргінова Л. Атеїстичні четверги // Південна правда. – 1980. – 29 лютого. – С. 2.
46. Могильницька Г. Формуємо світогляд // Заповіти Леніна. – 1984. – 15 травня. – С. 2.
47. Мовенко М. Впроваджуємо нові свята і обряди // Народна трибуна. – 1983. – 18 червня. – С. 2.
48. Москаленко Г. Виховуємо атеїстів // Ленінська правда. – 1983. – 1 березня. – С. 3.
49. Навчаються атеїсти // Радянська правда. – 1980. – 11 квітня. – С. 1.
50. Назаренко Ю. В основі – диференційований підхід // Заповіти Леніна. – 1984. – 27 березня. – С. 2.
51. Осипова П. В душі марксизму-ленінізму // Прапор Жовтня. – 1980. – 27 травня. – С. 4.
52. Остапчук М. Атеїстичному вихованню – комплексний підхід // Народна трибуна. – 1983. – 18 червня. – С. 2.
53. Паніна Л.А. Християнські конфесії на Житомирщині в роки «перебудови» (1985-1991 рр.): дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: 09.00.11 – Релігієзнавство (історичні науки). – Острог, 2010. – 229 с.
54. Перепада С. Школа атеїзму // Ленінський промінь. – 1981. – 5 лютого. – С. 2.
55. Петренко Г. Слово атеїстам // Радянська правда. – 1982. – 13 серпня. – С. 2.
56. Підвисоцька Н. Хімія спростовує // Заповіти Леніна. – 1987. – 28 квітня. – С. 2.
57. Платонов А. Розвінчування релігійного дурману // Народна трибуна. – 1980. – 25 березня. – С. 2.

## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

---

58. Потоцька О. Атеїстичну книгу – в маси // Шляхом комунізму. – 1987. – 28 жовтня. – С. 2.
59. Правда О. Педагоги – лектори // Заповіти Леніна. – 1987. – 13 жовтня. – С. 2.
60. Прокопенко Т. Атеїстичне виховання в школі // Заповіти Леніна. – 1980. – 11 березня. – С. 2.
61. Пшенична Р. Атеїстичне виховання в школі // Будівник комунізму. – 1980. – 5 лютого. – С. 2.
62. Релігійна політика в Україні у 1960-х – 1980-х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин / П. М. Бондарчук, В.М. Даниленко, В. О. Крупина, О. Н. Кубальський; відп. ред. В. М. Даниленко. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – 210 с.
63. Рус В. Атеїзм – учням // Ленінська правда. – 1980. – 23 серпня. – С. 2.
64. Садовська О. Успіх – у роз'ясненні // Прапор Жовтня. – 1980. – 27 травня. – С. 4.
65. Селізар Л. Виховуємо атеїстів // Ленінська правда. – 1983. – 18 січня. – С. 4.
66. Семінар атеїстів // Будівник комунізму. – 1983. – 17 грудня. – С. 2.
67. Снопков М. Атеїзм, релігія, час // Заповіти Леніна. – 1987. – 22 серпня. – С. 2.
68. Степанюк І. Інформація // Заповіти Леніна. – 1980. – 11 березня. – С. 2.
69. Струбицька В. З урахуванням віку дітей // Заповіти Леніна. – 1983. – 17 листопада. – С. 2.
70. Тиждень атеїстичної пропаганди // Комуністичним шляхом. – 1984. – 22 березня. – С. 2.
71. У школі атеїстичних кадрів // Радянська правда. – 1981. – 6 лютого. – С. 2.
72. Хроленко Г. Вивчається тема // Будівник комунізму. – 1982. – 4 березня. – С. 2.
73. Цифри і факти // Радянська правда. – 1981. – 27 травня. – С. 2.
74. Чегак Т. Навчаються атеїсти // Прапор Жовтня. – 1987. – 21 листопада. – С. 2.
75. Шелякін Д. Підсумки навчання політбійців // Прибузький комунар. – 1980. – 20 червня. – С. 2.
76. Шклярук Т. Виховуємо атеїстів // Заповіти Леніна. – 1986. – 26 серпня. – С. 2.
77. Шлікhta Н.В. Основні форми і методи атеїстичної пропаганди в Українській РСР наприкінці 50-х – на початку 60-х років // [Електронний ресурс] // Наукові записки. – Том 14. Історія. Україніка та європеїстика. – Режим доступу: [http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10470/Shlikhta\\_Osnovni\\_formy\\_metody%20.pdf](http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10470/Shlikhta_Osnovni_formy_metody%20.pdf). – С. 85.
78. Яцина Л. Учням – матеріалістичний світогляд // Заповіти Леніна. – 1981. – 21 травня. – С. 2.



Світлана АВРАМЕНКО

## ВШАНУВАННЯ ПАМ'ЯТІ СВЯТОГО РІВНОАПОСТОЛЬНОГО КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА ВЕЛИКОГО НА ПЕРЕЯСЛАВЩИНІ

*У статті розглядається унікальна знахідка давньоруського періоду пов'язана з іменем князя Володимира Святославовича, історія спорудження храмів на честь Святого Рівноапостольного князя Володимира на Переяславщині початку XXI ст.*

**Ключові слова:** підвіска, тризуб, вшанування пам'яті, Святий Рівноапостольний князь Володимир, храми, ікони, Переяславщина.

Svitlana AVRAMENKO

### HONOURING MEMORY OF SAINT RIVNOPOSTOLSKYI GRAND PRINCE VOLODYMYR IN PEREIASLAV AREA

*The article deals with an unique find Old Rus period related to Prince Volodymyr Sviatoslavovych, history of building temples in honour of Saint Rivnoapostolskyi Prince Volodymyr in Pereiaslav area at the beginning of the 19<sup>th</sup> century.*

**Key words:** pendant, trident, honouring memory, Saint Rivnoapostolskyi Grand Prince Volodymyr, temples, Pereiaslav area.

Постать Святого Рівноапостольного князя Володимира знакова в історії України. Князь-полководець, державник, дипломат, просвітитель і хреститель Київської Русі залишив у ній глибокий та неповторний слід.

За 35 років його правління (980-1015 рр.) Давньоруська держава досягла високого рівня політичного і культурного розвитку, військової могутності, стала в рівень з багатьма європейськими країнами.

Хрещення Русі-України сприяло входу до кола християнських держав світу, зробило можливими рівноправні взаємовідносини між Київською Руссю та Візантією. Запровадження християнства дало поштовх розвитку мalarства, будівництву храмів, поширенню писемності.

Державницькі та духовні здобутки Святого Рівноапостольного Володимира Великого навіть із позиції сьогодення важко пере-

оцінити. Саме його гербовий знак - тризуб став нині малим гербом незалежної України, а знайдені археологами срібні монети з його відбитком, продовжують поповнювати музейні колекції, паралельно стаючи об'єктом наукових досліджень.

Християнською церквою князь Володимир Великий прирівняний до лику святих і шанується на рівні апостолів. На честь хрестителя Київської Русі – впродовж всієї історії, на землях України будувалися величні собори та скромні храми.

Актуальність заявленої теми полягає в тому, що досліджуючи вшанування постаті Святого Рівноапостольного князя Володимира на теренах України в цілому, та Переяславщини зокрема, автор намагається проаналізувати і донести до людей важливість прийняття християнства для розвитку українського суспільства, саме київський князь Володимир заклав підвалини для нашого духовного та культурного зростання (української нації).

**Метою статті:** є дослідження унікальних знахідок давньоруського періоду, що пов'язані з іменем князя Володимира Святославовича, простеження історії зведення храмів на честь Святого Рівноапостольного князя Володимира на Переяславщині на початку ХІ ст.

Проблематика питань досліджуваної теми зустрічається у наукових розвідках таких дослідників, як: Набок Л. М., Колибенка О. В.[5], Колибенко О. В, Тетеря Д. А, Юрченко О. В. [3], Жам О. М., Ткачено Н. Г. [2].

Більшість науковців, посилаючись на літописні дані, пов'язують заснування Переяслава з іменем князя Володимира Святославовича. Перша згадка про Переяслав зустрічається у літописі «Повість врем'яних літ» датується 993 роком, де йдеться про заснування Переяслава Великим князем київським Володимиром на місці, де були переможені печеніги. Хоча вперше в писемних джерелах Переяславль згадується під 907 роком у тексті мирного договору київського князя Олега з Візантією [4, с. 43], Наразі археологічні дослідження дають можливість припускати, що Переяслав був заснований саме наприкінці Х ст., проте, не відкидається думка, що місто на початку Х ст. вже існувало, але в іншому місці (щоправда, археологічно це не доведено). Так чи інакше, не підлягає сумніву теорія, що заснування Переяслава на теперішньому місці пов'язане з діяльністю князя Володимира Великого, яка була спрямована на захист південних рубежів Київської держави та освоєння майже незаселеного на той час лісостепового Лівобережжя. Місто, яке виникло за єдиним архітектурно-планувальним задумом, мало слугувати центром лівобережної ділянки оборонної системи до якої входили змієві вали та фортеці [4, с. 44]

В історичних джерелах не зафіксовано час відкриття єпископської кафедри в Переяславі. Непрямі згадки про функціонування в місті церковної організації відносяться до 1008 р., час коли в Переяславі князем Володимиром Великим була збудована перша мурована Хрестовоздвиженська церква [4, с. 98].

Існує припущення про існування митрополії у Переяславі в 991-1008 рр., коли першим митрополитом був Леон, згаданий у Никонівському літописному списку. Митрополит Леон (Леонтій) з титулами «Митрополит Русі і Переяславський» згадується у візантійському трактаті «Про опресноки». Никонівський літопис підтверджує, що за часів Рівноапостольного князя Володимира резиденція київського митрополита перебувала у Переяславі [1].

Із іменем Святого Рівноапостольного князя Володимира на Переяславщині пов'язана рідкісна знахідка: мідна підвіска із знаком Рюриковичів. Унікальна пам'ятка поповнила колекцію давньоруського художнього металу Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Цю надзвичайно цікаву підвіску було придбано восени 2006 р. у жителя наддніпрянського с. Цибли. Як з'ясувалося, її випадково знайшли в розмиві берега Дніпра, в урочищі Церква, приблизно за 15-30 м на північний схід від залишків цегляної церкви Святого Іллі. Назване місце розташоване приблизно за 800 м на північний захід від околиць с. Цибли Переяслав-Хмельницького р-н Київської обл. [3, с. 268].

Підвіска неправильної трапецієподібної форми з вушком для підвішування, відлита з бронзи. Її довжина 4,9 см, ширина – 2,1-2,3 см, товщина – 1-2,5 мм, ширина вушка – 5,5 мм.

Від тривалого перебування виробу в зоні перемиву берега, трикутний виступ обламаний, а його боки пошкоджені. На одній із сторін підвіски, заглибленими лініями зображено тризуб в парадному варіанті, на другій – складний плетений орнамент із завитками. Подібні знахідки зустрічалися в Києві, Білгороді, Рюриковому городищі, Новгороді та Пскові. Більшість науковців схиляються до думки, що підвіски із знаками Рюриковичів були офіційними вірчими знаками вірників [6, с. 371].

Упродовж наступних століть на Переяславщині не виявлено знахідок і даних пов'язаних з іменем Святого Рівноапостольного князя Володимира.

Великою подією в житті православного люду стало зведення храму на честь Святого князя Володимира Великого в Києві, до дев'ятисотріччя Хрещення Русі.

У 1852 р. Філарет митрополит Московський висловив пропозицію збудувати в Києві храм на честь майбутнього ювілею.

Парафіяни усієї Російської імперії почали масово жертвувати кошти на будівництво храму. Віряни Полтавської єпархії Переяславського повіту також активно долучилися до збору коштів.

У фондовому зібранні НІЕЗ «Переяслав» зберігаються укази і звіти, що стосуються пожертв на будівництво Володимирського собору з парафій Переяславського повіту Полтавської губернії [8]. У 1859 р. загальна сума пожертв досягала 100 000 рублів. Зведення храму розпочалося в 1862 році, а урочисте освячення відбулося 20 серпня 1896 р.

Згідно з довідниковими виданнями на Переяславщині в кін. ХІХ – на поч. ХХ ст. не було храмів, освячених на честь Святого Рівноапостольного князя Володимира [7, с.179-203]. Перші храми на його честь споруджено на поч. ХХІ ст. у с. Ташань Переяслав-Хмельницького р-ну та в м. Переяслав-Хмельницький Київської обл.

14 вересня 2002 року в с. Ташань освячено місце для нового храму. У цей день до функціонуючої в селі церкви Преподобного Сергія Радонезького, яка збудована на цвинтарі, прибув владика Димитрій єпископ Переяслав-Хмельницький (УПЦ КП) з почтом. Ця подія зібрала не лише вірян та священнослужителі з навколишніх сіл, а й поважних гостей.

Одним із таких був Володимир Іванович Степахно – професор, доктор фізико-математичних наук, голова правління ЗАТ «Інтерагротек». Коли виникла ідея побудувати нову церкву, до нього звернулися парафіяни за допомогою. Із його слів, відповідно до проектної документації, на будівництво церкви потрібно мільйон гривень. Частину суми він пообіцяв пожертвувати, решту мають виділити спонсори та жителі села.

По закінченню богослужіння відбувся хресний хід до місця майбутнього храму (в центр села до вигону). Владика Димитрій освятив наріжний камінь і проголосив, що майбутній храм буде освячений на честь Святого Рівноапостольного князя Володимира.

У липні 2005 р. будівництво церкви було завершено. Проект розробляв архітектор Рогожин Георгій Миколайович, за погодженням священника. В основу планування був покладений принцип тридільності храму. Триверха сакральна споруда з червоної цегли, орієнтована вівтарем на схід. Розписи в церкві виконували професійні майстри під керівництвом художника Творидла Володимира Кириловича [2, с. 617].

Освячення храму відбулося 7 жовтня 2006 року. Відправити урочисту Літургію та Богослужіння прибули до села святійший Філарет Патріарх Київський і всієї Руси-України, владика Ди-

митрій архієпископ Переяслав-Хмельницький та духовенство різних конфесій.

19 травня 2013 р. відбулася знаменна подія у громади Переяслава-Хмельницького: владика Єпіфаній єпископ Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський освятив хрест та наріжний камінь на місці будівництва нового храму на честь Святого Рівноапостольного князя Володимира Великого. У своїй проповіді преосвященний владика Єпіфаній привітав парафіян і висловив надію, що в недалекому майбутньому усі присутні зможуть молитися в стінах нової церкви. Він також подякував ініціатору і головному меценату будівництва храму, депутату міської ради В'ячеславу Саулку та вручив йому орден Св. Миколая. 17 серпня, наступного року, були освячені і встановлені надкупольні хрести.

Освячення церкви Святого Рівноапостольного князя Володимира відбулося 8 грудня 2018 р. Радість і піднесення переповнювали душі людей, які чисельною громадою прийшли на освячення престолу і першу урочисту Святу Літургію в новозбудованому храмі. Богослужіння очолив блаженніший патріарх всієї Русі-України Філарет. Йому співслужили преосвященний владика Єпіфаній митрополит Переяславський і Білоцерківський, архієпископ Вишгородський Агапит, благочинний на Переяславщині Іван Бобітко, настоятель новозбудованого храму Іван Будняк та інше священство цієї конфесії. Святкове богослужіння возвеличив потужний спів хористів.

По завершенню відправи блаженніший патріарх Філарет нагородив благодійників та привітав усіх з великою подією освячення храму.

Новозбудована православна святиня приваблює привертає увагу своєю неповторною монументальною красою. Вражають стрімкі світлі стіни, куполи на яких домінує жовтий колір його доповнюють синій і зелений. Проект храму розробляв М. О. Харчов – головний архітектор м. Яготин Київської обл.

Всього на церковному комплексі 9 бань з хрестами: п'ять – над основною частиною храму, два – над входами до нього, один – над брамою і ще один над водохресницею, що має вигляд каплички.

Вражає інтер'єр церкви: настінний розпис, орнамент на колонах, «золотий» іконостас. Виготовленням і встановленням іконостасу займався майстер-різьбяр Я. Б. Шийка з Самбірського р-ну Львівської обл. У найвищому місці його висота сягає 6 м, довжина 10 м. Іконостас має різьблення виноградної лози, лілії, та листя аканту.

В оздобленні храму брали участь 5 професійних майстрів з різних міст України. Керувала групою художників Валентина Янковська з Білої Церкви. Чільне місце в храмі займає іконографічний сюжет присвячений діяльності Святого Рівноапостольного князя Володимира.

Площа сакральної споруди 300 м<sup>2</sup>. Під храмом є декілька кімнат побутового призначення.

На сьогоднішній день, ікони із зображенням Святого Рівноапостольного князя Володимира є надзвичайно популярними на Переяславщині. Їх можна побачити у кожній церкві, в оселях мирян та в фондовому зібранні Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» [9].

Таким чином, коротко простеживши події початку ХХІ ст., що увійшли в історію Переяславщини можна дійти висновків, що Святий Рівноапостольний князь Володимир Великий, онук блаженної княгині Ольги, хреститель нашої землі залишив Переяславщині про себе згадку, яка навіки закарбувала його ім'я в історії нашого краю. Він є засновником м. Переяславль на річці Трубіж, доказом цього свідчать геральдичні знаки його епохи, котрі археологи виявляють до цього часу. На Переяславщині свято шанують пам'ять про князя Володимира, освячують храми на його честь та поклоняються іконам із його зображенням.

---

1. Бузян Г. М. 28 липня – день хрещення Київської Русі-України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.niez.com.ua/museums/енциклопедія-заповідника/історичний\\_календар](http://www.niez.com.ua/museums/енциклопедія-заповідника/історичний_календар).

2. Жам О. М., Ткаченко Н. Г. Новозбудовані храми Святого рівноапостольного князя Володимира на Переяславщині // Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції. – К., 2015. – С.614-623.

3. Колибенко О., Колибенко Ол., Тетеря Д., Юрченко О. Підвіска зі знаком Рюриковичів з Переяславщини та деякі роздуми з приводу інтерпретації геральдичних підвісок // Наукові записки з української історії: Збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький, 2008. – Вип. 20. – С. 268.

4. Корінний М. М. Переяславская земля X - первая половина XIII века. К.: Наукова думка, 1992. - 323 с.

5. Набок Л. М., Колибенко О. В. Село Ташань // Православні храми Переяславщини: історія, дослідження, сучасність. — К., 2007. — С.158-159.

6. Тетеря Д. А., Юрченко О. В. Підвіска з тризубом із околиць с. Циблі на Переяславщині / Археологічні дослідження в Україні 2005 – 2007 рр. Збірка наукових праць/ За ред. Гаврелюк Н.О. Київ-Запоріжжя: ІА НАН України, Дике поле, 2007. – Вип. 9. – С. 371.

7. Справочная клировая книга по Полтавской епархии на 1912 годъ. – Полтава, 1912 – С.179-203.

8. Матеріали фондової інвентарної книги НІЕЗ «Переяслав». Інвентарна група «ПХІМ» («Переяслав-Хмельницький історичний музей»).

9. Матеріали фондової інвентарної книги НІЕЗ «Переяслав». Інвентарна група «НДФ» («Науково-допоміжний фонд»).

## Святі землі української



Світлина 1. Підвіска з зображенням тризуба. Бронза. Село Циблі. Кінець X – перша чверть XI ст.

Світлина 2. Храм Святого Рівноапостольного князя Володимира в м. Переяславі-Хмельницькому, 2019 р.



Світлина 3. Іконостас Свято-Володимирської церкви з м. Переяслава-Хмельницького.



# БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

Протоієрей Миколай ЙОСИФЧУК,  
Юлія ХИТРОВСЬКА,  
Тетяна ДУБОВИК

## СВЯТИТЕЛЬ ІСИДОР (НІКОЛЬСЬКИЙ), МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ І ГАЛИЦЬКИЙ, ТА ЙОГО ВНЕСОК В РОЗВИТОК ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНІ ТА КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ ЩОДО ЙОГО СТАВЛЕННЯ ДО УКРАЇНСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХІХ СТ.\*

*Стаття присвячена розгляду діяльності митрополита Київського і Галицького Ісидора (Нікольського) та його впливу на релігійне життя в Україні, а також 161-ти річчю призначення його на древню Київську кафедру.*

**Ключові слова:** *Святитель Ісидор (Нікольський), митрополит Київський і Галицький, Київська єпархія, Святейший Синод Російської Православної Церкви, Київська Духовна Академія (КДА), Київська Духовна Семінарія (КДС), часопис «Труды Киевской Духовной Академии», часопис «Воскресное Чтение», часопис «Киевские Епархиальные Ведомости», переклад українською і російською мовою Святого Писання, церковно-парафіяльні школи.*

Мета дослідження: Спираючись на спеціальну наукову літературу, архівні документи та матеріали періодичної преси, автори статті досліджують й аналізують діяльність Ісидора Нікольського, митрополита Київського і Галицького, його вплив на розвиток церковного життя в Україні в другій половині ХІХ століття (The aim of the study: Based on the specialized scientific literature, archival documents and materials of the periodical press, the authors of the article examine and analyze the activity of Isydor

\* Продовження, початок в збірнику матеріалів VI Міжнародної наукової конференції, 2016 р., ст. 245-272.

\* Continuation, the beginning is placed in the Collection of Materials of the VI International Scientific Conference, 2016, pages. 245-272



Archpriest Mykolai YOSYFCHUK,  
Yuliia KHYTROVSKA,  
Tetiana DUBOVYK

**THE PRELATE ISYDOR (NIKOLSKYI),  
METROPOLITAN OF KYIV AND  
GALICIA, AND HIS CONTRIBUTION  
INTO THE DEVELOPMENT OF  
SPIRITUALITY IN UKRAINE  
AND CRITICAL ANALYSIS OF  
HIS ATTITUDE TO UKRAINIAN  
RENAISSANCE (THE SECOND HALF  
OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY)\***

*The article is devoted to the examination of the activity of Isydor (Nikolskyi), Metropolitan of Kyiv and Galicia, and his influence on the religious life in Ukraine and also to the 161th anniversary of his appointment to the ancient Kyiv Department.*

**Key words:** *The Prelate Isydor (Nikolskyi), Metropolitan of Kyiv and Galicia, Kyiv eparchy, the Holy Synod of Russian Orthodox Church, Kiev Theological Academy (KTA), Kyiv Theological Seminary (KTS), a periodical "Trudy Kievskoi Dukhovnoi Akademii», a periodical «Voskresnoe Chtenie», a periodical «Kievskie Eparkhialnye Vedomosti», translation of the Holy Scriptures into Ukrainian and Russian, church parish schools.*



(Nikolskyi), Metropolitan of Kyiv and Galicia, his influence on the development of church life in Ukraine in the second half of the 19th century). Хронологічні межі: 1858-1860 рр. перебування святиителя Ісидора (Нікольського) на Київській митрополичій кафедрі

(Chronological boundaries: 1858-1860, the residence of the Prelate Isydor (Nikolskyi) at the Kiev Metropolitan Department).

Митрополит Ісидор (Нікольський ) в миру Яків Сергійович Нікольський, народився 1 жовтня 1799 р. в селі Нікольське, Каширського повіту, Тульської губернії в родині дякона церкви Кузьми і Дем'яна Сергія Івановича Нікольського. Навчався в Тульському духовному училищі (1807-1812 рр.) та Тульській духовній семінарії (1812-1821рр.). У 1825 р. закінчив Санкт-Петербурзьку Духовну Академію. 22 серпня 1825 р. приймає чернечий постриг з ім'ям Ісидор. 29 серпня того ж року рукоположений митрополитом Новгородським і Санкт-Петербурзьким Серафимом (Галаголевським) в сан дякона, а 5 вересня того ж року в сан ієромонаха. В 1825-1829 рр. викладає в СПДА, а 30 жовтня 1826 р. удостоєний ступеня магістра богослів'я. В 1829 р. призначений

ректором Орловської духовної семінарії та настоятелем Мценського Петропавлівського монастиря з возведенням в сан архімандрита. 11 листопада 1834 р. рукоположений митрополитом Московським і в сан єпископа Дмитрівського, вікарія Московської єпархії і призначений настоятелем Савво-Сторожівського монастиря. В 1837-1840 рр. єпископ Полоцький і Вітебський, в 1840-1844 рр. єпископ Могилівський і Мстиславський, де проявив себе ревним захистником православ'я. В 1841 р. возведений в сан архієпископа. В 1844-1858 р. архієпископ Карталинський і Кахетинський - екзарх Грузії, згодом був возведений в сан митрополита в 1856 р. В 1858-1860 рр. митрополит Київський і Галицький, під час недовгого перебування на Київщині започаткував відкриття перших церковно-парафіяльних шкіл у цій місцевості. В 1860-1892 рр. митрополит Новгородський і Санкт-Петербурзький, «першенствующий» член Святійшого Синода РПЦ, а в 1884 р. удостоєний права носіння двох панагій і преднесення хреста під час богослужінь, що означало фактичне надання патріарших атрибутів влади. За час архієрейського служіння (58 років) особисто рукоположив сотні священиків та освятив сотні храмів. Особисто очолював роботу по перекладу книг Священного Писання російською мовою, проте категорично виступав щодо такого перекладу на українську мову. Помер 7 вересня 1892 р., не доживши три тижні до свого 93-річчя. Похований в храмі преподобного Ісидора Пелусіота Олександро-Невської Лаври в м. Санкт-Петербург.

Російська Православна Церква вступила в 2-у половину XIX ст. в умови складної суспільно-політичної ситуації та спроб царського уряду вийти з кризи шляхом перетворення феодальної Російської імперії в капіталістичну. Церква протягом цього періоду зазнала значного падіння свого авторитету в народі через тісний зв'язок з самодержавством.

Архівні документи, церковні та монастирські джерела, щоденникові записи, приватне листування ієрархів та духовенства, що стосуються 50-60-х рр. XIX ст., свідчать, що самодержавство перетворило Православну Церкву на своєрідний соціальний інститут, завданням якого було приборкувати селянські бунти, що раз-у-раз спалахували в імперії [16, с. 401]. Духовенство не раз ставало першим і останнім засобом для зняття соціальної напруги в українському суспільстві [5, с. 636].

Друга половина XIX ст. припадає на діяльність п'ятиох Київських митрополитів: Ісидора (Нікольського), Арсенія (Москвіна), Філофея (Успенського), Платона (Городецького), Іоанікія (Руднева).

На цей період припадає більш як 42 роки життя Київської Єпархії (з 1857 по 1900 рр.). В середньому кожний митрополит управляв по 10 років, за винятком першого, оскільки він пробув у Києві лише 2 роки, а потім був переведений у Санкт-Петербург [14, с. 753].

Знаменним є той факт, що у Київську єпархію протягом другої половини XIX ст. починають призначати заслужених архієреїв РПЦ, в більшості похилого віку. Це призначення по суті було передсмертною нагородою за ціле життєве служіння Св. Синоду і самодержавству, а не справжньою необхідністю і потребою Київської митрополичої кафедри.

1 березня 1858р., згідно наказу Св. Синоду за № 1659, митрополитом Київським і Галицьким було призначено високопреосвященнішого владика Ісидора, який на той час був Екзархом Грузії, митрополитом Карталинським і Кахетинським [24, арк. 9].

Митрополит Ісидор належав до числа провідних ієрархів Російської Православної Церкви, і призначення на Київську кафедру не стане останнім підвищенням у його кар'єрі, оскільки вже через два роки – 1 липня 1860 р. він буде призначений митрополитом Санкт-Петербурзьким, а також і “Першенствующим Членом” Св. Синоду [9, арк. 118].

Новий Київський архипастир не відразу після призначення приїхав до Києва, оскільки спочатку впорядковував невідкладні справи у Тифлісі – столиці Грузинського екзархату, а потім виїхав до Санкт-Петербургу, де також змушений був затриматися. Лише 19 жовтня 1858р. владика вирушає на Україну і 31 жовтня того ж року він прибув до Києва [25, арк. 1].

На відміну від свого попередника, митрополита Філарета (Амфітеатрові), владика Ісидор оселився у Києво-Софіївському Митрополичому Домі. Проте панахиду за спочилого митрополита Філарета було відслужено 1 листопада 1858р. у Києво-Печерський Лаврі. Після богослужіння митрополит Ісидор сказав промову, у якій вказав на важкість і відповідальність архипастирського служіння на древній руській кафедрі, яка “освячена стопами апостола Андрія та подвигами рівноапостольного Володимира” [5, с. 33].

І справді, владика приступив до управління Київською єпархією в нелегкий час. Зовсім недавно закінчилась виснажлива і ганебна для Російської імперії Кримська війна. В суспільстві панував вибухово-революційний дух. Посилились вимоги проведення негайних реформ в державно-політичному житті країни. Як ніколи назріла загальна криза кріпосного ладу на селі. Ще на початку 50-х рр. по багатьох повітах Київської губернії спалахували селянські повстання під загальною назвою “Київ-

ська козаччина". Враховуючи факт тісного зв'язку селян із духовенством, почались масові звинувачення останнього у співучасті в цих заворушеннях [17, с. 279].

Наприкінці ХІХ ст. в результаті переселенських рухів частка українців на їх етнічних землях зменшилися з 90 до 80%. Значно збільшилися чисельність росіян – серед населення України вони становили майже 12%. Найбільше росіян було представлено у таких соціальних категоріях, як дворяни, чиновники, військові, студенти, купці й робітники – на Лівобережжі та Півдні України. Разом з русифікованими українцями вони становили там більшість міського населення. Частка російського населення поступово збільшувалася й на Правобережжі, де до того була практично відсутня.

На Правобережній Україні численними, як і раніше, були поляки, хоч їх частка серед населення зменшилася з 10% на початку століття до 6% наприкінці. Вони продовжували переважати (60%) серед дворянства, хоча кількість польських поміщиків, передусім дрібномаєткових, зменшилася: одні опинилися в сибірському засланні за участь у визвольному русі, інші розпродали свої маєтки й перебралися до міст [4, с. 602].

Найбільший природній приріст серед національних меншин спостерігався у євреїв. Іудейська релігія заохочувала створення багатодітних родин, а про здоров'я дітей піклувалася вся єврейська громада.

Заборона займатися сільським господарством і утвердження ринкових відносин сприяли традиційному для єврейського населення підприємництву в царині торгівлі, ремесла та промисловості. Багато євреїв поповнили також лави робітництва й інтелігенції (лікарі, юристи, журналісти...).

Наприкінці ХІХ ст. євреї становили 8% усього населення й 33% - міського населення в українських губерніях. Показники у Правобережній Україні, яка за царським законодавством здавна входила до так званої смути осілості євреїв (тільки там їм дозволялося селитися на постійне проживання), були ще вищими – відповідно 12,5% та 80%. Отже, містечка Правобережжя були переважно єврейськими. В них домінували єврейські громади зі своєю культурою, релігією, мовою. Збільшувалася частка єврейського населення й у великих містах України, хоча там воно переважно русифікувалося. На один із найбільших єврейських осередків світу перетворилася Одеса. Тут євреї наприкінці ХІХ ст. становили більше половини всього населення міста. Чисельність німці у народонаселеності України в той час сягала 378 тис. осіб. За кількіс-

тю вони посідали четверте місце і поступалися лише українцям, росіянам, та євреям. На момент всеросійського перепису 1897 р. в українських губерніях проживали й такі етнічні групи, як поляки – 268 тис. осіб, молдовани – 185,5 тис., болгари – 59,8 тис., греки – 58,3 тис., білоруси – 67,1 тис., чехи – 11,4 тис. .

Російська Православна Церква теж зіткнулася з питанням негайних як внутрішніх, так і зовнішніх церковних реформ. До Св. Синоду у 1857р. надійшла записка від А.П. Муравйова “О состоянии Православной Церкви в России”. У ній висувалось ряд наболілих проблем: скликання Помісного Собору, відновлення Патріаршества, відновлення соборного правління у Церкві і т. д. Протопресвітер В.Б. Баженов посприяв тому, щоб ця записка спершу попала Московському митрополиту Філарету (Дроздову). Владика Філарет (Дроздов) підтримав необхідність скликання Помісного Собору, однак про інші пункти промовчав. Синод взагалі не прийняв жодного рішення щодо цієї записки.

З перших днів свого перебування у Києві митрополит Ісидор (Нікольський) почав проводити активну діяльність щодо випуску нових періодичних видань та започаткування мережі церковно-парафіяльних шкіл. Однак наприкінці 1858 р. владика було викликано до Санкт-Петербургу, щоби взяти участь у засіданнях Св. Синоду. Тимчасове управління Київською єпархією доручено єпископу Чигиринському Антонію (Амфітеатрову) та Київській Духовній Консисторії, а управління Києво-Печерською Лаврою доручено намісникові – архим. Іоану (Жданову) та Духовному Соборові [18, арк. 2].

Не дивлячись на відсутність митрополита, у Києві проходила інтенсивна підготовка у зв'язку із відкриттям нового періодичного видання. Відомо, що ще з 1837 р. виходив журнал Київської Духовної Академії під назвою “Воскресне Чтение” [1, с. 653]. Однак цього періодичного видання не було достатньо не лише для потреб єпархії, але й для самої духовної школи. Тому Конференція КДА спочатку ініціювала питання про заснування нового журналу, очікуючи підтримку митрополита Ісидора. 10 грудня 1858 р. вона звернулася в Санкт-Петербург до свого архиєпископа з письмовим проханням, щоб той клопотав перед Св. Синодом про випуск нового журналу КДА під назвою “Творіння Західних Отців Церкви” [26, арк. 1].

Дбайливий Київський митрополит Ісидор, розглянувши лист Конференції КДА, 19 грудня 1858р. пише своє прохання на ім'я обер-прокурора Св. Синоду, подаючи при цьому навіть готові статті для видання нового журналу. У відповідь, 23 груд-

ня 1859 р. А.П. Ахматов вказував, що Св. Синод дав згоду на відкриття нового періодичного видання, однак під іншою назвою – “Труды Киевской Духовной Академии” [26, арк. 9].

Поряд з цим, владика Ісидор проводив підготовчу роботу щодо видання періодичного журналу при Київській Духовній Семінарії під назвою “Руководство для сельских пастырей”. Перший випуск цього журналу розпочато у 1861р. [3, с. 44]. Тоді ж було розпочато підготовку до випуску ще одного журналу – “Киевские Епархальные Ведомости», першопочатковою метою якого було опублікування зібраних статистичних даних про минулий і сучасний стан Київської єпархії [6, с. 34].

Окрім випуску нових періодичних видань, митрополит Ісидор звернув увагу на розширення мережі церковно-парафіяльних шкіл. Ще у 20-их рр. ХІХ ст. в українських губерніях, і зокрема – у Київській, спостерігались сліди “народних шкіл”, які існували з давніх часів при кожній парафії. У свій час ці школи повністю задовольняли потреби народу і, між іншим, тоді було більше освічених людей, ніж наприкінці 50-их рр. ХІХ ст.

Проте державна влада не бажала утримувати ці школи, і самі поміщики були проти цих шкіл [15, с. 399]. Не дивлячись на це, сільське духовенство протягом 1835-1843 рр. відкрило майже при всіх парафіях школи, які також не встояли під натиском влади і поміщиків. Як виняток, “народні школи” залишились при державних маєтках [3, с. 41].

Враховуючи назрілу ситуацію, 31 серпня 1859 р. митрополит Київський і Галицький Ісидор (Нікольський) видає розпорядження, щоби у всіх містечках і селах, де ще не заведені школи, відкрити їх у домівках самих священників, які повинні навчати дітей писанню і читанню Закону Божого [5, с. 44].

Зустрівши живе співчуття в місцевої державної влади, це розпорядження було увінчане блискавичним успіхом, так що до кінця 1859 р. було відкрито на Київщині 358 церковно-парафіяльних шкіл. Особливо у цій справі відзначився свящ. Петро Лебединцев (майбутній кафедральний протоієрей), який за кілька місяців особисто відкрив 6 шкіл у м. Біла Церква та волості [11, с. 987].

У зв'язку із відкриттям у Києві “Інституту благородних дівиць”, єпархіальна влада почала задумуватись над необхідністю створення окремих духовних шкіл для дочок духовенства. Першим кроком стало відкриття Духовного Училища при Лебединському монастирі, на утримання якого митрополит Ісидор наказав відпускати з єпархіальних коштів щорічно по 2000 руб. [5, с. 55].

Однак Лебединське Жіноче духовне училище було занадто мале щоб прийняти всіх бажаючих, тим більше воно знаходилось далеко від Києва. Тому владика Ісидор звернувся до духовенства Київської єпархії відраховувати 1,5 % від своєї зарплатні на утримання проєктованого жіночого училища у Києві. Митрополит особисто виділив 2000 руб. на благоустрій нового навчального закладу, проте не встиг відкрити його, оскільки це було зроблено його наступником по Київській кафедрі – митрополитом Арсенієм (Москвіним) [1, с. 652].

У середині ХІХ ст. у Київській єпархії відчувалась гостра проблема оновлення і будівництва нових православних храмів. Зрозуміло, що православний народ, знаходячись під гнітом кріпосного права, майже на межі вимирання, не міг самотужки оновити свої храми, а тим більше побудувати нові. Через те, що багато храмів знаходились в аварійному стані, у них не звершувались богослужіння.

Бажаючи виправити ситуацію, владика Ісидор неодноразово звертався як до Св. Синоду, так і до імператора Олександра ІІ за грошовою допомогою на будівництво нових храмів на Київщині. Разом з тим, він сам допомагав парафіям, виділяючи навіть свої особисті заощадження на будівництво [19, арк. 4].

У своїй архиєпископській діяльності щодо благоустрою Київської єпархії, митрополит Ісидор не міг не торкнутися питання, щодо посилення дисципліни серед місцевого духовенства, яка відчутно похитнулася за останні роки правління митрополита Філарета (Амфітеатрова).

Згідно наказу владика Ісидора, кліриків, які провинились поселяли в монастирі, щоб вони там у покаянні відбували накладену єпитимію. Також повинні були бути піддані церковному суду і світські особи, які вчинили “духовні” правопорушення. Але накладені покарання на согрішивших не виконувались, розстрижені та особи позбавленні священства, скитались по єпархії без нагляду. На той час було під “єпитимією” 18 священно- і 77 церковнослужителів та 21 світська особа [20, арк. 19].

Для постійного виправлення цих осіб було вибрано два позаштатні монастирі у Чигиринському повіті: Матронівський Свято-Троїцький і Жаботинський Свято-Онуфрієвський. Оскільки ці монастирі знаходились віддалено від великих міст і містечок, вони могли виконувати роль виправних закладів єпархії. Загальний догляд за цими монастирями мав проводити єпископ Чигиринський Серафим (Аретинський) [18, арк. 12]. Треба зауважити, що осіб жіночої статі, які отримували єпитимії було

небагато, і тому їм ніколи не створювали спеціального виправного монастиря в Київській єпархії, а лише поселяли в окремих келіях своїх монастирів [18, арк. 13].

Митрополит Ісидор (Нікольський) бажаючи покращити благоустрій Києво-Печерської Лаври, наказує розпочати ремонт і розширення корпусу Лаврської лікарні, однак справа була довершена митрополитом Арсенієм [23, арк. 5].

Разом з тим було звернено увагу на покращення житлових умов кліриків Києво-Софійського кафедрального собору. Справа в тому, що соборне духовенство не мало постійного житла і жило у різних частинах міста. Коли у 1786 р. було введено штат для Києво-Софійського собору, то у ньому не було вказівки про житло для кліриків. Перший кафедральний проієрей Іоан Леванда жив то в домі свого тестя, то згодом у власному будинку на Подолі і, протягом 28 років свого служіння підіймався Андріївським узвозом до собору [8, с. 126]. Якщо не влаштовані були кафедральні протоієреї, то що тоді говорити про простих кліриків. Тому митрополит Ісидор виділив ділянку землі з свого дворища на території кафедрального собору для побудови нового трьохповерхового будинку для священнослужителів собору. Будівництво було закінчено лише у 1861 р. [10, с. 95].

Оглядаючи архиєпископську діяльність владики Ісидора, слід зазначити також й негативні сторони. Так протягом його короткочасного перебування у Києві було остаточно закінчено нівеляцію і церковно-богослужбових особливостей Української Церкви. Вже тоді повністю зійшло з п'єдесталу давнє духовенство, а на зміну йому прийшли випускники Духовних Семінарій і Академій. Однак вони вже не оберігали древні українські традиції і звичаї, а навпаки – ревно служили русифікаторській і централізаційній політиці самодержавства. У 1859 р до Київської Духовної Консисторії надійшов наказ Св. Синоду про вилучення всіх “неискусонаписанных” ікон. Єпархіальне духовенство, ревно виконуючи розпорядження митрополита Ісидора (Нікольського), почало вилучати з церков давні українські ікони, які не узгоджувались з загальноприйнятими рамками [21, арк. 14].

Активна архиєпископська діяльність владики Ісидора у Київській єпархії була перервана несподіваною смертю митрополита Санкт-Петербурзького Григорія (Постникова). 1 липня 1860р. надійшло до Св. Синоду імператорське розпорядження про призначення митрополитом Новгородським, Санкт-Петербурзьким і Фінляндським високопреосвященнішого владику Ісидора (Нікольського) [22, арк. 36].



Перед від'їздом до Санкт-Петербургу митрополит Ісидор звершив в багатьох храмах Києва богослужіння, а останню літургію було звершено ним у Києво-Софіївському кафедральному соборі. Потім владика прибув до Києво-Печерської Лаври, де було відслужено молебень, після якого митрополит виголосив прощальну промову. На останок він зробив три поклони в сторону Лаври, попросивши у всіх прощення і благословення у далеку дорогу [6, с. 23].

Таким чином, протягом свого двохрічного служіння на Київській кафедрі, митрополит Ісидор не міг здійснити багато з запланованого щодо покращення благоустрою єпархії. Владика у справах управління діяв на підлегле духовенство в дусі любові і милосердя за прикладом особистого морально-аскетичного життя. У той час велись спроби обрання на духовно-навчальні поприща талановитих людей, які у майбутньому стали навіть правонаступниками на Київській кафедрі, наприклад архим. Іоанікій (Руднев).

Після свого призначення у Санкт-Петербург, митрополит Ісидор (Нікольський), звичайно, не мав прямого відношення щодо управління Київською єпархією. Однак ще кілька раз його постать відіграла вирішальну роль для вирішення справ Української Церкви.

У 1860р. інспектор Ніжинського Ліцею Пилип Морачевський надіслав новому Петербурзькому митрополитові Ісидору, який тільки що залишив Київську кафедру, український переклад Святих Євангелій від Матвія та Іоана. Морачевський вказував владичі, що 12-ти мільйонний православний український народ, на відміну від інших народів Росії, не має на своїй мові Святого Писання [2, с. 467]. Проте у відповідь на прохання перекладача дати йому духовну пораду і благословення на подальшу працю, митрополит Ісидор 14 листопада 1860р. повідомив, що цей переклад або будь-який інший не може бути допущений до друку [12, с. 450].

Вдруге ми зустрічаємось з митрополитом Ісидором у 1878 р., коли на його особисті кошти у Печерській частині м. Києва по складеному ним уставу була заснована "Введенська община" для догляду за престарілими жінками. Ця община дуже зростала і в скорому часі стає повноцінним жіночим монастирем. Київська паства ніколи не забувала свого колишнього архіпастиря, і постійно вітала з його ювілеями, а також сумувала разом з усіма в день його блаженної кончини в 1892 році [13, с. 518].

Отже, підсумовуючи дуже коротку дворічну архіпастирську діяльність митрополита Ісидора на древній Київській кафедрі слід зазначити наступне: владика Ісидор належав до числа не

тільки видатний, але й високоосвічених ієрархів РПЦ і мав великий вплив на життя Православної Церкви в Російській імперії і України зокрема в друг. пол. 19 ст. Слід додати, турботу про духовні заклади, зокрема, видання таких нових друкованих журналів як «Труды КДА», «Киевские епархиальные ведомости та «Руководство для сельских пастырей», які стали необхідними посібниками для священнослужителів та вихованців духовних шкіл [11, с. 988]. Надзвичайні зусилля святитель приклав для відкриття церковно-парафіяльних шкіл, і тільки в 1859 р. на Київщині було відкрито 358 шкіл. Додатково, владика приділив увагу забезпечення шкіл приміщеннями та книгами [3, с. 67].

Проте, слід поставити і критичні зауваження у відношенні митр. Ісидора до українського питання. Справа в тому що, владика за етнічним походженням, вихованням і освітою та особистим світоглядом був сином своєї епохи. Національні революції в Європі 1848 р. сприяли пробудженню свідомості народів Російської імперії і українців, зокрема і це викликало побоювання щодо цілісності існуючої імперії [2, с. 467]. У зв'язку з етнічним походженням, вихованням та особистим світоглядом, владика насторожено ставився до проявів сепаратизму, який набирив зросту через пробудження національної свідомості серед народів Російської імперії, згодом це приведе до потужного польського повстання 1861 – 1863 рр. Саме це і пояснює його особисту позицію і категоричну відмову у наданні дозволу перекладу Святого Письма українською мовою, в той же час він всебічно підтримував і навіть очолив робочу групу по перекладу Святого Писання російською мовою. Обмеження у використанні української мови в Російській імперії і Православній Церкві зокрема йшло паралельно з державним законами відомими як «Валуєвський циркуляр» та «Емський указ». Це і стало однією з причин виникнення і поширення «штундизму» на Київщині в другій пол. 19 ст.

Як, «першенствующий член» Святійшого Синоду РПЦ, органу, який був складовою частиною загально-державного управління Російської імперії, владика Ісидор діяв у руслі загальної політики держави, особливо у напрямку що стосувався мовних прав поневолених народів імперії.

У той же час, митр. Ісидор (Нікольський) залишив для нас приклад ревного і молитовного православного архіпастиря, і зважаючи на той час, коли він жив та особисті погляди, в тому числі щодо українського національного відродження він заслуговує на більш детальне і поглиблене історичне дослідження сучасними церковними та світськими науковцями.

## Біографістика. Постаті в історії Церкви

1. Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский // КЕВ – 1892. – Ч. 2. – № 18. – С. 651-655.
2. Грушевський М.С. Люстрована історія України / Ан України. Ін-т археолог. Ін-т історії України. – К. : Наук. думка, 1992. – 544 с. (ст. 467 звернення в Петербург про укр. школи і видання книг укр. мовою.) про біблію укр. мовою.
3. Еще о народных школах в Киевской губернии // ВЮЗР и ЗР. – К., 1863. – № 3. – С. 37 - 72.
4. Економічна історія України: Історико-економічне дослідження : в 2 т. / [ ред. рада : В.М. Смолій ; авт. кол. : Т.А. Балабушевич, В.Д. Баран, В.К. Баран та ін.] ; НАН України, Ін-т історії України. – К. : Ніка-Центр, 2011. – Т. 1. – 696 с.
5. История Православной Церкви в XIX веке. Словянские Церкви. Книга вторая. Тип. Патриаршего узд.-полиграфического центра. г. Сергиев Посад. 1998-758с+12 дод. (про духовенство стор. 635-640)
6. Каргопольцев И. Альбом в Божиих почивших иерархов Российской Церкви. – СПб. : Тип. : Комерческая скоропечатня прием. Е. Тилле 1894. – Вып. 1-ый : Высокопреосвященный Исидор, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский. – 59 с.
7. Киевские адреса Высокопреосвященнейшему Исидору, митрополиту Санкт-Петербургскому // КЕВ. - 1875. -1. - 20. - С. 689.
8. Киево-Софиевский протоиерей Иван Васильевич Леванда. Его биография и неизданные доселе проповеди и письма. – К. : Тип. В. Давиденко, 1879. – 376 с.
9. Корольков И. Двадцатилетие журнала "Труды Киевской Духовной Академии 1860-1880 // Труды КДА. – 1881 – № 1. – С. 113-123, № 3. – С. 357-366, № 7. – С.324-360, № 8. – С. 417-460, № 9. – С.53-98, № 10. – С. 217-232, № 12. – С. 488-509; 1882 – № 2. – С. 74-100, № 8. – С. 427-464, № 9. – С. 73-121, №12 – С. 449-464.
10. Лебединцев П., прот. Описание Киево-Софиевского кафедрального Собора. – К. : Тип. Е. Т. Кереръ, 1882. – 101 с.
11. Лебединцев Петр Гаврилович кафедральный протоиерей. Некролог // КЕВ. – 1896. – Ч. 2. – №24. – С. 987-988.
12. Лотоцький Олександр. Автокефалія. Репринтне видання. Том 2. Київська Патріархія. Відруковане на АТ Книга. 1999 р. -561 с. (с.450 про переклад біблії Іваном Полюєм.)
13. Митрополит Санкт-Петербургский Исидор. Некролог // Христианское Чтение. – 1892. – № 11-12. – С. 473-521.
14. Николай Тальберг. История Русской Церкви. - М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 960 с. (с.752-754 про Исидора).
15. Никольский И.М. История Русской Церкви / Пред. А.А. Круглова. – Минск : Изд. "БэлаРус", 1990. – 540 с.
16. Полонська-Василенко Н. Історія України. Вид. 2-е: у 2-х т. – К. : Либідь, 1993 р. – т. 2 : Від середини XVII ст. до 1923 р. – 606 с.
17. Хитровська Ю.В. Участь християнських конфесій у суспільно-політичному житті Правобережної України наприкінці ХУІІ-ХХ століття.- К. : Вид-во Європейського Університету, 2011. - 471 с.
18. Центральний Державний Історичний архів в місті Києві ( далі ЦДІАК). - Ф. 127.- Оп. 831.- Спр. 278.- 3 арк.
19. ЦДІАК. - Ф. 127.- Оп. 832.- Спр. 218.- 4 арк.
20. ЦДІАК. – Ф. 127. – Оп.896. – Спр. 360. – 25 арк.
21. ЦДІАК. – Ф. 128. – Оп.1. – Спр. 183. – 64 арк.58-59 арк.
22. ЦДІАК. – Ф. 128. – Оп.1. – Спр. 414. –106 арк.
23. ЦДІАК. – Ф. 128. – Оп.2. – Спр. 576. – 5 арк.
24. ЦДІАК. – Ф. 128. – Оп.2. – Спр. 1102. – 12 арк.
25. ЦДІАК. – Ф. 711. – Оп.1. – Спр. 4139 – 1 арк.
26. ЦДІАК. – Ф. 711. – Оп.3. – Спр. 575. – 11 арк.

Протоієрей Михайл ЙОСИФЧУК,  
Володимир АР'ЄВ

## ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОЛЕКСАНДРА ЛОТОЦЬКОГО НА ЧОЛІ МІНІСТЕРСТВА ІСПОВІДАнь І ПОСОЛЬСТВА У ТУРЕЧЧИНІ 1918 – 1920 РР.

*Стаття присвячена аналізу діяльності Олександра Лотоцького посади тимчасового комісара Містерства Ісповідань Ради Народних Міністрів та посольства у Туреччині Української Народної Республіки, його впливу на проголошення Закону про автокефалію Української Православної Церкви 1 січня 1919 р. і визнання даного державного акту зі сторони Контантіопільного Патріархату у 1918 – 1920 рр.*

*Зважаючи на неперевершеність і авторитет особи Олександра автору даного дослідження намагались висвітлити державно – церковну діяльність даної історичної особи під час в Україні під час національно – визвольної боротьби нашого народу у 1917 – 1921 рр.*

*Окремо було проалізовано рішучий супротив проросійського єпископату і духовенства щодо проголошення і визнання автокефалії Української Православної Церкви. В даній статті було здійснено спробу дослідити на основі існуючих і доступних архівних і документальних джерел розкрити важливу на той час (як і сьогодні) проблему міжнародної ізоляції України щодо визнання Української держави та автокефальної Церкви.*

*Для даного дослідження було залучено ряд архівних та документальних джерел, які потребують подальшого вивчення, оскільки не усі дані джерела є доступними з технічних та інших причин.*

**Ключові слова:** Директорія, Міністерство Культів (Ісповідань), УПЦ,

Мета дослідження. Розкрити проблематику міждержавних відносин, які впливали і сьогодні впливають на міжцерковні відносини в Україні та її межами.

Актуальність дослідження. Цього року виповнюється сторіччя з часу проголошення Закону про автокефалію Української Православної Церкви одним із співавтором якого, без сумніву, був О. Лотоцький і призначення його послом у Туреччину, який дуже активно працював над втілення ідеї автокефалії УПЦ та її визнання Вселенським Православ'ям.

Аналіз останніх досліджень. Даною проблематикою займались українські церковні дослідники: Андрусишин Б. [53], Преловська І [70], Савчук В., Мулик-Луцик Ю. [72], Сергійчук Б., Сергійчук В. [73], Стародуб А. [75], Ульяновський В. [77], а також Ар'єв В. [62]. та свящ. Йосифчук М. [60, 61].

Загальну негативну оцінку діяльності української влади 1917 - 1921 рр. щодо автокефалії Української Православної

УНР, РНМ, міністр ісповідань, митрополит Дорофей, Олександр Лотоцький, єпископ, свящ., прот., проф.

—  
Archpriest Mykhail YOSYFCHUK,  
Volodymyr ARIEV

**THE PRELATE ISYDOR (NIKOLSKYI), METROPOLITAN OF KYIV AND GALICIA, AND HIS CONTRIBUTION INTO THE DEVELOPMENT OF SPIRITUALITY IN UKRAINE AND CRITICAL ANALYSIS OF HIS ATTITUDE TO UKRAINIAN RENAISSANCE (THE SECOND HALF OF THE 19<sup>TH</sup> CENTURY)\***

*State and religious activity of Olexandr Lototskyi as a head of the Ministry of Religion and embassy in Turkey during the period of 1918 – 1920.*

*The article focuses on analysis of activity of Olexandr Lototskyi as a temporary commissioner of the Ministry of Religion of the Council of People's Ministers and embassy in Turkey of the Ukrainian National Republic, his influence on declaration of the Law on autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church of 1 January 1919 and recognition of this state act by Patriarchate of Constantinople during the period of 1919 – 1920.*

*Considering unsurpassed and respected personality of Olexandr, the authors of the study tried to show the state and religious activity of this historical person in Ukraine during national liberation struggle of our people in 1917 – 1921.*

*The fact of strong opposition of the pro-Russian episcopate and clergy to declaration and recognition of autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church was considered separately.*

*In this article on the basis of existing and accessible archive and documentary sources an attempt was made to reveal the problem that was important at that time (as well as nowadays) of international isolation of Ukraine in recognition of the Ukrainian state and*

Церкви та її утворенню надали сучасні російські історики - Шкваровський М. [78, с. 106] та прот.В. Ципін [79, с. 366, 379], проте про особу О. Лотоцького вони не згадували.

Важливим у даному дослідженні є подання архівних справ з фондів ЦДАВОУ: 1065 – РМН УНР, 1072 – Міністерство ісповідань УНР, 1429 – Канцелярія Директорії УНР, 3696 – Міністарство Закордонних Справ, а також документів з особистої бібліотеки спогадів професора О. Лотоцького: «Сторінки минулого» [44] та «В Царгороді» [45].

Окремо слід зазначити про Справу 49 з Фонду 3696 «Документи про діяльність посольства УНР в Туреччині» [40], де подано важливі матеріали щодо дипломатичної діяльності О. Лотоцького, які потребують більш детального окремого дослідження зважаючи на великий обсяг – 211 аркуш.

Для ознайомлення та аналізом справ наприкінці дослідження подається фото і коротка біографія Олександра Лотоцького, а також текст Закону про автокефалію УПЦ від 1 січня 1919 р, одим з співавторів якого він був.

**Тимчасовий комісар Міністерства Іповідань Директорії УНР**

Визвольні змагання після приходу до влади Директорії

*autocephalous Church.*

*For this study a number of archive and documentary sources were involved that need further enquiry as not all of these sources are accessible for technical or other reasons.*

*The aim of the study. To reveal the problem of international relations that has influenced and affects nowadays interreligious relations in Ukraine and abroad.*

*Objectives of the study: to analyze the activity of O.Lototskyi in state positions in relation to the autocephaly of UOC, to cover the issue of religious-state relations during the period of liberation struggle of our people, to characterize the problem of recognition of the autocephaly of the UOC by the Mother Church – Patriarchate of Constantinople.*

*The relevance of the study. This year marks the centenary since the declaration of the Law on autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church that was undoubtedly co-authored by O.Lototskyi, his appointment as ambassador to Turkey working very hard to implement the idea of autocephaly of the UOC and its recognition by the Ecumenical Orthodoxy.*

*The analysis of recent study. The following Ukrainian church researchers have worked on this issue of study: Andrusyshyn B. [53], Prelovska I. [70], Savchuk V, Mulyk-Lutsyk Y. [72], Serhiichuk B., Serhiichuk V. [73], Starodub A. [75], Ulianovskyi V. [77], as well as ArieV V. [62] and the archpriest Yosyfchuk M. [60, 61].*

*A general negative assessment of the activity of the Ukrainian authorities during the period of 1917-1921 in relation of autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church and its establishment was made by contemporary Russian historians – Shkvarovskyi M. [78, p.106], and the archpriest Tsypin V. [79, p. 366, 379] but they did not mention O. Lototskyi.*

УНР поживали церковно-православне життя в Україні, в якому з'явилася тенденція до створення самостійного керівного органу для Православної Церкви на Україні та домагання щодо повної її незалежності від Московського Патріархату.

14 грудня 1918 р. Гетьман Павло Скоропадський передав владу Раді Міністрів, а та у свою чергу – Раді Народних Комісарів, утвореної Революційним Військовим Комітетом – найвищим органом управління до прибуття Директорії УНР в м. Київ [24, арк. 5]. З 15 грудня 1918 р. відбувались спільні засідання РНК і РВК [24, арк. 7]. Проте, РВК вже 17 грудня 1918 р. був розпущений передавши всю свою політичну владу РНК, а військову – командуючому Осадчого Корпусу полковник Є. Коновальцю, який вже не брав участі у РНК [24, арк.8].

Церковними справами тимчасово займався О.Лотоцький до того часу, «поки становище міністра мав би обійняти якийсь соціаліст»[45, с. 9]. Однак наскільки відомо, і сам О.Лотоцький був соціалістом – належав до Української партії соціалістів-федералістів. Під назвою «соціаліст». О.Лотоцький мав на увазі членів Українську соціал-демократичну робітничу партію, до якої зокрема нале-

*Providing files from the CSAHAU: 1065 – CPM of the UNR, 1072- the Ministry of religion of the UNR, 1429 – the Directory’s Chancellery of the UNR, 3696 – The Ministry of Foreign Affairs as well as the following documents from private recollections library of O. Lototskyi: “Pages of the past” [44] and “ In Tsarhorod” [45] is a vital part of this study.*

*Special mention should be made of Case 49 from the Archive 3696 “Documents on activity of the embassy of UNR in Turkey” [40] which provides important materials on diplomatic activity of O.Lototskyi that require more detailed separate study having regard to their large amount of 211 sheets.*

*At the end of the study a photo, a brief biography of Olexandr Lototskyi and the text of the Law on autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church of 1 January 1919 are provided for review and analysis.*

**Key words:** *the Directory, bishop, the Ministry of Worship (Religion), the Minister of religion, the Metropolitan Dorofei, the UOC, the UNR, the CPM, Olexandr Lototskyi, priest, archpriest, professor.*

жав голова РВК, а потім РНМ В.Чехівський та члени Директорії С. Петлюра та В. Винниченко [74, с. 298].

На засіданні РНК УНР 16 грудня 1918 р.і на наступних О. Лотоцький брав участь як тимчасовий комісар Міністерства Ісповідань УНР [1, арк. 4, 10, 13 зв.] до часу призначення 4 січня 1919 р. міністром І. Липи, звільнення усіх урядовців, призначених за гетьманату та зміні назви на Міністерство культів 11 січня 1919 р. [9, арк.158,], про що особисто І. Липа повідомив [6, арк. 63].

Кандидатура О.Лотоцького якнайкраще підходила на цю посаду. Весь його життєвий шлях тісно переплітався з українським національно-визвольним рухом, церковною справою в Україні (див. біографію). Перебуваючи на по-

саді тимчасового комісара Міністерства Ісповідань, він основну увагу зосередив на проведенні активної державної політики стосовно Церкви [9, арк. 150], а особливо її вищого керівництва. Відомим є його лист до єп. Никодима (Кроткова), у якому він обурювався антиукраїнськими виданнями єпархіального органу «Киевский Православный Вѣсник» [23, арк. 126].

Окрім того, почались масові арешти антиукраїнських діячів, у тому числі і церковних. Так, 17 грудня 1918 р. було заарештовано архієп. Євлогія (Георгієвського), а 18 грудня того ж року заарештували митр. Антонія (Храповицького) [42, с. 291 - 292]. Пізніше 21 грудня 1918 р. заарештовано і самого єп. Никодима (Кроткова) [75, с. 204]. Основним звинуваченням проти цих ієрархів було підписання ними «Відозви» проти Директорії. Однак, слід відмітити, що було заарештовано не всіх єпископів, котрі підписали «Відмову», а лише найбільших українофобів. Проф. В.Біднов вважав, що арешт митр. Антонія був необхід-



ним для того, щоби захистити його від роздратованого громадянства, оскільки ставлення цього владики до «українства» обурювало багатьох представників як інтелігенції, так і духовенства [21, арк. 34]. Самі ж арештовані, в тому числі і митрополит Антоній вважали дії українського уряду як наступ безбожницької влади (більшість членів Директорії були соціалістами-авт.), а також таємними інтригами ворогів Православ'я – католиками та уніатами. Останнє підтверджувалось, зокрема фактом висилки арештованих владик до уніатського монастиря у

Бучачі, тому ті заявили, що «страждають» за православною віру [42, с. 293]. Однак версія митрополита Антонія і архиеп. Євлогія українська влада переслідувала за віру, ми вже не зустрічаємо у спогадах владики Євлогія.

Арешти активних промосковських владик Антонія і Євлогія справили враження на єпископат в Києві. Тому вони, того ж дня вони зібрались на нараду, щоб обговорити назрілу ситуацію. Справа ускладнювалась ще й тим, що наступного дня, 19 грудня, передбачалася урочиста зустріч Директорії УНР. Для участі у цій зустрічі О. Лотоцький запросив свого колишнього товариша по КДА – архиеп. Агапіта (Вишневського) [44, с. 111], який відмовився підписати «Відозву» проти Директорії. Окрім того планували запросити вікарних єпископів Київської єпархії – Димитрія (Вербицького) та Назарія (Блінова). Щодо митр. Антонія, то йому було порадили, зважаючи на його стосунки з українськими діячами, краще не брати участі у зустрічі. Однак, православні владики вирішили не брати участі в урочистостях з переїздом Директорії до Києва, на знак протесту арешту своїх співслужителів. Вони навіть вдалися до ультиматуму на адрес Директорії – якщо не буде задоволене їхнє прохання – закриють православні храми по всій Україні [53, с. 20].

Тимчасовий комісар Міністерства Ісповідань УНР О. Лотоцький, який займався підготуванням «духовною» справою



урочистостей, опинився у важкому становищі. Справа у тому, що арешти здійснювались без його відома, однак він обіцяв своє клопотання у звільненні владик [42, с. 293]. Зрозумівши безвихідність ситуації, єпископи вирішили надіслати представника для зустрічі Директорії УНР – архієп. Катеринославського Агапіта (Вишневського)[60, с. 64].

19 грудня 1918 р. увесь Київ урочисто зустрічав Директорію УНР [54, с. 143]. Тисячі народу заповнили Софіївську площу і прилеглі до неї вулиці. Того ж дня архієп. Агапіт у співслужінні українського духовенства, і зокрема прот. В. Липківського, відслужив урочисту літургію у Софіївському соборі. Потім з собору, під мелодійні звуки дзвонів, виступив величезний хрестний хід на середину площі до пам'ятника Богдана Хмельницького. Голова Директорії В.Винниченко, як неприхильник церковних обрядів, не доїхавши до Софіївської площі, вийшов з автомобіля, і ,участі у урочистостях не прийняв участі

Інші члени Директорії, на чолі з Головним Отаманом Армії УНР, зупинились навпроти процесії і були присутні під час урочистого молебня, наприкінці якого було виголошено многоліття українському уряду, а також «Вічну пам'ять» полеглим борцям. Після закінчення церковних урочистостей Симон Петлюра першим підійшов до цілування св. Хреста [60, с. 64].

Важливою була промова прот. В.Липківського, яку він сказав на привітання Директорії УНР, зокрема С. Петлюри, якої бачимо , що Українське Православне Братство ім. св. Кирила і Мефодія було відомо про те, що коли Директорія УНР. відновить Українську Народну Республіку, видає державний законщодо проголошення автокефалії Української Православної Церкви [72, с. 53].

Після приходу Директорії у Київ, О.Лотоцький і далі займався питаннями Міністерства Ісповідань, і брав участь у засіданнях РНК, яку очолював В.Чехівський [1, арк. арк.4, 10]. Однак серед лідерів Директорії не було єдності у поглядах на роль Церкви в суспільстві та на політику держави щодо релігії. Крайні соціалісти ( УСДПР – Авт), насамперед В. Винниченко, рішуче виступали проти участі Церкви у процесі державотворення. Голова Директорії навіть пропонував ліквідувати Міністерство Ісповідань і передати його функції одному з підрозділів Міністерства Освіти [71, с. 186].

Слід підкреслити, що серед членів Директорії входило щонайменше двоє прихильників автокефалії Української Церкви – С.Петлюра і П.Андрієвський. Життєвий шлях Головного Отамана був тісно пов'язаний з Церквою , тому і не ви-

кликає подиву його активна участь у церковних справах. Щодо П. Андрієвського – лідера УПСС [53, с.12], то у його діяльності, як члена цієї партії, не могло й бути розходжень по питаннях церковної автокефалії [49, с. 8].

Прихильники автокефалії входили до складу сформованого 26 грудня 1918 р. українського уряду – Ради Народних Міністрів. Головний ідеолог Кирило-Мефодіївського Братства В.Чехівський став головою РНМ, а голова цього ж Братства С. Шелухін став міністром юстиції [68, с. 259]. Того ж дня було зазначено, що О.Лотоцький тимчасово очолює «управління культів» (?), до прибуття І.Липи [1, арк. 4, 10]. Це «управління» ще 23 грудня 1918 р. було утворено замість Міністерства Ісповідань у складі Міністерства Освіти. Однак 29 грудня 1918 р., за ініціативою голови РНМ В.Чехівського, було знову порушено питання про створення «окремого міністерства для церковних справ». Після короткочасного обговорення цього важливого питання було вирішено створити у складі уряду УНР Міністерство Ісповідань, що правда під іншою назвою – Міністерство Культів [1, арк. 27 зв.].

Тимчасовий комісар О.Лотоцький під час свого короткочасного урядування проводив енергійну працю у справі усамостійнення Української Церкви від Москви. Саме за його ініціативою, одним із перших законодавчих актів Директорії, після прибуття її до Києва був *«Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви»*, виданий 1 січня 1919 р. [41, с.3]. Цим актом якраз було втілено в життя декларативну заяву міністра ісповідань гетьманського уряду, О.Лотоцького на засіданні Всеукраїнського Церковного Собору 12 листопада 1918 р. [64, с. 133 – 134]. Сам О.Лотоцький у своїх спогадах говорить, що він брав «активну участь» у створенні Закону [45, с.81]. Єпископ УАПЦ в діаспорі Анатолій (Дублянський) стверджує, що саме «О. Лотоцький опрацював закон» [51, с. 54], а І. Власовський навіть наголошує, що «рука О. Лотоцького керувала в справі видання Закону», оскільки в цьому переконає сам зміст цього державного акту [53, с. 47]. Кущинський А. вказує, що О. Лотоцький особисто склав цей Закон [67, с. 73]. Майбутня праця О. Лотоцького, як церковного каноніста і богослова, зокрема, видання двотомника «Автокефалія» [63, 64], теж доводить нам авторство у проголошеному законі тимчасового комісара Міністерства Ісповідань УНР О. Лотоцького.

Однак, не лише одному О. Лотоцькому приписують авторство вказаного вище Закону. Так О. Воронин вважає головним автором, окрім комісара ісповідань, ще й голову РНМ В. Че-

хівського, під керівництвом якого уряд УНР і проголосив цей Закон [57, с. 71]. Цю теорію підтверджує у своїй «Історії» митрополит УАПЦ 1921 – 1927 рр. Василь Липківський [43, с. 12]. Деякі представники сучасної історіографії теж притримувались подібного припущення [70, с. 66]. Однак, проф. І. Власовський заперечує, оскільки вважає, що хоч В. Чехівський проводив справу автокефалії, але важко припустити, щоб «самий напрямок її вирішення не по думці соціалістичної ідеології, а за додержанням традицій давньої української влади міг бути ділом його самого» [55, с.64]. Та й дослідник українських соціалістичних партій, зокрема УСДРП, І. Сухоплюєв вказуючи, що член останньої – В. Чехівський був головою уряду УНР, не згадує про його авторство Закону [74, с. 298].

Цікаву теорію подає у «Історії УГПЦ в Канаді» д-р Ю. Мулик-Луцик., який відкидає ймовірність авторства не лише В. Чехівського, але усієї української державної влади Директорії і Уряду УНР, оскільки «вся ця влада була соціалістичною» [72, с. 52]. Тому, між членами влади УНР повинна була бути впливова особа, яка домоглась встановлення цього важливого для державних інтересів УНР Закону. На думку, видавців даної книги, ініціатором видання цього державного акту, яким усамостійнено і удержавлено Українську Церкву, був Симон Петлюра [72, т. 4, с. 53].

Той факт, що С. Петлюра приділяв велику увагу церковним справам не викликає на сьогодні ніяких сумнівів. Додатковим свідченням цього є лист його до проф. Огієнка, у якому він наголошував не лише на питанні адміністративного унезалежнення Української Церкви від Москви, але й піднесення її статусу в ранг патріархату, як «цілком логічне завершення її ієрархічної архітектоніки і еволюції нашої національної думки, нашої національно-церковної еволюції» [50, с. 21].

Наведені вище факти лише доводять нам, що С. Петлюра і В. Чехівський, а також можливо і П. Андрієвський і С. Шелухін, які виявляли прихильність автокефалії Української Церкви, були лише ініціаторами та натхненниками Закону. Авторство і опрацювання основних його положень зокрема щодо церковно-державних відносин, безперечно належало лише одному О. Лотоцькому [60, с. 67].

На думку авторів, О. Лотоцький подав свою працю на виданням Закону про автокефалію УПЦ ще під час свого перебування на посаді міністра ісповідань гетьманського уряду, а особливо – після проголошення своєї декларації на засіданні Всеукраїнського Церковного Собору, 12 листопада 1918 р., однак звільнення

його 14 листопада 1918 р., у зв'язку з утворенням нового уряду, перешкодило втілити вище згадану декларацію в життя. І лише після приходу до влади Директорії УНР, яка в політичному і церковному питанні міцно стояла на ґрунті незалежності й самобутності, О. Лотоцький, при співпраці з прихильниками автокефалії Української Церкви, опрацював і видає державний закон, щоби урегулювати церковне життя в Україні [61, с. 11].

#### **Дипломатична місія О. Лотоцького у Царгороді.**

Постановою Директорії УНР від 29 грудня 1918 р. у складі Ради Народних Міністрів УНР створено Міністерство Ісповідань [1, арк. 27 зв.], яке 11 січня 1919 р. було перейменовано на Міністерство Культів [9, арк. 173]. Міністром новоутвореного міністерства ще 26 грудня 1918 р. було призначено І. Липу [25, арк. 2], однак він тільки 4 січня 1919 р. приступив до виконання своїх обов'язків [6, арк. 63].

Як акт державний, «Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви» не потребував юридичного визнання з сторони, наприклад, іншої держави, проте як акт церковний – повинен був отримати згоду з боку найбільшого авторитету у церковних справах – Вселенського Патріарха.

Директорією УНР, зразу ж після проголошення автокефалії, було вжито рішучих заходів для здійснення цієї мети. Основну діяльність у цьому напрямі мали проводити міністерства культів та закордонних справ РНМ УНР. Вже 8 січня 1919 р. міністр культів УНР І. Липа звернувся до МЗС з проханням «доручити українському посольству в Туреччині держати в курсі українських церковних подій Константинопольського патріарха» [29, арк. 30 зв.]. Крім того, І. Липа просив передати заяву, в грецькому перекладі, до вселенського патріарха [29, арк. 30–30 зв.], щоб той «поблагословив автокефалію Української Церкви» [45, с. 99].

Для виконання цієї надзвичайно важливої для держави місії було вибрано «фахівця» у справах церковних – О. Лотоцького [45, с. 11], який до 4 січня 1919 р. був тимчасовим комісаром Міністерства Ісповідань УНР [9, арк. 58]. Попри свої суттєві ідеологічні та політичні різні думки з О. Лотоцьким, Голова РНМ УНР В. Чехівський підтримав кандидатуру останнього, оскільки надавав велике значення справі визнання Вселенським Патріархатом автокефалії Української Православної Церкви [45, с. 11]. З цією метою 15 січня 1919 р. від уряду УНР на адресу Царгородського Патріарха було написано листа, у якому зокрема говорилось: «... світлий уряд УНР Законом від 1 січ-

ня 1919 р. визнав необхідним проголосити автокефалію Української Церкви. Просимо благословити Ваше Святійшество труди Української Автокефальної Православної Церкви» [45, с. 94 – 95]. Підписав лист Голова РНМ В. Чехівський. Цей лист, разом з «заявою» І. Липи були передані О. Лотоцькому для направлення їх у Стамбул (Царгород – Авт.) [45, с. 99].

Для визнання автокефалії Української Православної Церкви з боку Директорії УНР було вжито заходів щодо фінансового забезпечення місії Українським Урядом – 24 січня 1919 р. на засіданні Директорії УНР було затверджено постанову РНМ «Про асигнування в розпорядження Міністерства Культів 250 000 крб. для видачі посланникові Української Народної Республіки у Константинополі» [48, с. 47 – 48]. Така досить значна сума видатків обумовлювалась ще й фінансуванням зносин посла з східними патріархами у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви [1, арк. 1 – 2].

На жаль, на сьогодні ще не знайдено постанови Директорії УНР про призначення О. Лотоцького послом до Туреччини, оскільки остання мала своє представництво в УНР [28, арк. 1]. Автору вдалося лише відшукати деякі повідомлення з бюлетеня Міністерства Ісповідань. Зокрема, сповіщається, що 17 січня 1919 р. колишній комісар Міністерства Ісповідань, а тепер посол УНР в Туреччині відвідав міністра культів і мав з ним «довгу розмову» [7, арк. 51].

Оскільки рішення українського уряду про призначення О. Лотоцького до Туреччини прийнято пізніше від інших дипломатичних призначень, він відбув з Києва пізніше своїх колег [29, арк. 30 зв.]. Хоча ця затримка становила загрозу особистій безпеці О. Лотоцького та його сім'ї, через наступ більшовиків, проте вона дала йому змогу взяти участь у відзначенні у Києві першої річниці незалежності України [52, с. 66] та проголошення акту здуки УНР і ЗУНР. Протягом цього часу О. Лотоцький зібрав навколо себе гурток однодумців для своєї праці. Так, 20 січня 1919 р. за згодою посла УНР у Туреччині, юрисконсультанта Міністерства Культів В. Радзімовський був «відкомандирований до Державної Місії у Туреччині» [7, арк. 73; 28, арк. 11]. Окрім того радником цієї місії став член УПСР – М. Шпраг, військовим аташе – В. Кедровський, а секретарем – П. Чикаленко [53, с. 53].

Особливий склад посольства було направлений з Києва ще 26 січня 1919 р., а сам посол – О. Лотоцький залишився у столиці ще на три дні для вирішення поточних питань [45, с. 15]. 29 січня 1919 р. він виїхав з Києва, на який в той час на-

ступали більшовики. Найкоротший шлях до Царгороду був через Одесу, але її окупували французькі війська. Тому завдяки пораді І. Липи, який сам змушений був тікати з Одеси через небезпеку, О. Лотоцький вирішив добратися до місця призначення через країни Центральної Європи, минаючи російські військові угруповання. Через територію ЗУНР, Угорщини, Австрії, Югославії та Італії, а потім кораблем по Середземному морі, 23 квітня 1919 р. українські посли нарешті, після довгих поневірянь і неприємностей, дісталися столиці Туреччини – Стамбулу [30, арк. 1], який, однак зазвичай в офіційних українських документах називали по старій термінології – «Царгород» чи «Константинополь». Перша назва була найважливіша, зокрема і самим О. Лотоцьким, тому автор також завжди буде використовувати її у своєму дослідженні [60, с. 94]. Термін «Царгород» постійно написаний в офіційному бланку посольства УНР в Туреччині [40, арк. 3]

Після приїзду О. Лотоцький зіткнувся з великими перешкодами для своєї дипломатичної діяльності – становище його як дипломата УНР було досить складним, оскільки столиця переможеної Туреччини після закінчення 1-ої світової війни була окупована військами держав Антанти, які мали упереджене відношення до «сепаратистських та самостійницьких» прагнень українського народу. Завдяки антантським військам, Царгород стає, на деякий час, центром російської імперської політики [53, с. 58].

Однак, найбільшою перешкодою для діяльності О. Лотоцького, як не дивно, був його попередник по службі – посол П. Суковкин, який свого часу прибув до Туреччини з певними «російсько - об'єднувальними інтересами», відверто заперечуючи факт незалежності України [35, арк. 1]. Відвідуючи Вселенського патріарха Германа V, український (?) посол переконував останнього у нерозривній єдності Української Церкви з Російською [45, с. 37]. У зв'язку із падінням гетьманської держави, він дещо пізніше – 3 березня 1919 р. повідомив турецьке МЗС, що з 1 березня 1919 р. українське посольство припинило свою діяльність [35, арк. 1зв.].

Приїхавши 23 квітня 1919 р. у м. Стамбул, О. Лотоцький отримав посольство у стані цілковитої дезорганізації. Не було навіть спеціального приміщення, оскільки офіційна адреса вказувалась на приватну квартиру одного із урядовців. Тому робота посольства мала спочатку консультативний характер. Лотоцький енергійно почав шукати зв'язків передусім серед турецького громадянства, а особливо серед урядових структур.

Все це дало свої результати – 13 травня 1919 р., менше ніж через місяць після прибуття у Царгород, незважаючи на протести П. Суковкина та тиск союзницьких військ, МЗС Туреччини визнало повноваження О. Лотоцького як посла УНР у Туреччині [45, с. 39].

Не заглиблюючись у світську діяльність українського посольства у Царгороді, наприклад справи Українського Чорноморського Флоту [30, арк. 7 – 8] чи полонених українських вояків [35, арк. 3 – 4], слід відзначити, що серед тих завдань, які були на нього покладені, одне із головних питань стосувалося автокефалії Української Церкви. Потрібно було здобути визнання автокефалії з боку Вселенського Патріархату [40, арк. 139]. Основою для «посольської чинності» О. Лотоцького у справі автокефалії Української Церкви став «Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви», у повстанні якого, як він зізнається, «приймав активну участь» [45, с. 81]. Треба думати, що й ініціатива делегування українським урядом цього посольства вийшла від самого О. Лотоцького [56, с. 47], який добре розумів важливість перебування нашої Церкви в складі Вселенського Православ'я, як з погляду церковно-релігійного, так і національно - політичного [63, 64].

Завдання О. Лотоцького було не з легких, оскільки ієрархи Царгороду завжди були консервативні до будь-яких адміністративних змін у Вселенському Православ'ї. Балканські війни та Світова війна загострила і без того важкі міжцерковні стосунки. Розгортання руху за автокефалію Албанської, Болгарської, Румунської і Сербської Церков, Константинопольська Церква сприйняла як зазіхання на власний авторитет і першість серед Православних Церков [59, с. 33]. Зрозуміло, що активізація українських національних сил, орієнтованих на розбудову Автокефальної Церкви на Україні, була також застереженням і для Царгороду. Проте організаційна слабкість автокефалістів 1917 – 1918 рр. та послідовна протидія їм з боку Московського Патріархату, змушувала Константинополь «не бачити» української проблеми якомога довше [59, с. 34].

Не менш важливою перешкодою для діяльності О. Лотоцького було вакантне становище патріаршої кафедри у Царгороді, оскільки патр. Герман V за своє «германофільство» (мається на увазі прихильність до Німеччини – авт.) був усунутий від влади і поселений на одному з островів біля столиці [45, с. 93]. Справами Патріархату тимчасово займався місцєблюститель патріаршого престолу митр. Дорофей [52, с. 70], який очолював Кесарійську кафедру.

Після того як посольські повноваження О. Лотоцького були визнані з боку турецького уряду, тоді він повідомив Патріархію про свій намір зробити туди візит. Перша зустріч з митр. Дорофеем відбулась у липні 1919 р. [45, с. 98]. Супроводжував О. Лотоцького Іван Спафарій – грек, колишній випускник КДА. Спочатку українську делегацію зустрів П. Пападуло (випускник СПбДА), який відвів її до патріаршого палацу, де їх зустрічав секретар Синоду архім. Діонісій [45, с. 87]. Українського посла з його перекладачем було відведено з усіма почестями до патріарших покоїв, де їх радо прийняв митр. Дорофей [53, с. 55]. О. Лотоцький, випускник Київської Духовної Академії та кандидат богослов'я, згідно з церковним звичаєм, взяв благословення у владики і поцілував руку владики. Після цих розпочалась щира розмова О. Лотоцького, який на відміну від свого попередника, говорив не російською, а українською мовою, а І. Спафарис перекладав на грецьку, оскільки переговори велись офіційною мовою. Наприкінці розмови О. Лотоцький попросив патріаршого місцєблюститєля призначити ще одну зустріч. Останній погодився, але висловив бажання самому особисто відвідати наступного дня помешкання українського посла [45, с. 87]

Українське посольство розміщувалось у прекрасній місцевості Стамбулу – Терапії. Наступного дня, як і домовлялись, митр. Дорофей у супроводі свого секретаря – архім. Діонісія прибув до помешкання О. Лотоцького. Високого гостя зустрічали з квітами дружина та діти українського посла. Потім всі разом сіли за святковий стіл. На відміну від попередньої зустрічі, на якій обговорювались майже виключно географія Стамбула та архітектурний стиль храмів, розташованих у цьому місті [52, с. 70], цього разу О. Лотоцький детально поінформував митр. Дорофея про церковні справи на Україні, зокрема про проголошення урядом автокефалії Української Церкви. Хоч ця друга зустріч була важливішим, на відміну від першої, однак О. Лотоцький розумів, що для обговорення справи надання Українській Церкві автокефалії необхідно влаштувати нову зустріч в більш офіційній атмосфері.

До наступної – третьої зустрічі О. Лотоцький досить добре підготувався, написавши «Меморіал» обсягом близько 100 сторінок у грецькому перекладі і каліграфічному оформленні свого перекладача І. Спафариса [45, с. 97]. У цій праці, поданій на розгляд митр. Дорофею, було накреслено чітку позицію українського уряду у справі автокефалії Церкви на Україні. О. Лотоцький намагався виправдати дії уряду, оскільки на його думку джерелом



церковної автокефальності є державна влада, і взагалі, на протязі цілого процесу життя Православної Церкви справа автокефалії проводилась завжди незмінно у цьому напрямі [ 45, с. 84].

Однак О. Лотоцький прекрасно розумів, що Константинопільський Патріархат може мати свої зауваження щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні. А відомості, що надходили до Стамбулу про Україну у другій половині 1919 р. не несли нічого приємного для української справи.

На той час військово - політичне становище України залишалось вкрай напруженим і не передбачуваним. У середині липня якраз розвивався успішний наступ Червоної Армії проти УНР [ 58, с. 89]. Більшовики стояли за кілька десятків кілометрів від Кам'янця-Подільського, де займали своє пристановище Директорія і уряд УНР. Тому втрати цієї останньої «української столиці» взагалі загрожувала ліквідації УНР. Не кращим було і міжнародне становище України. Поляки, отримавши дозвіл від Паризької мирної конференції на продовження військових акцій по р. Збруч, захопили Галичину і Західну Волинь [ 69, с. 524]. Крім того, завдяки військовій допомозі держав Антанти, передусім Франції, з липня 1919р. почався успішний похід Російської Добровільної Армії, на чолі з генералом Денікіним, в напрямі на Москву, яка захоплювала при цьому і східні українські землі [ 58, с. 90 – 91].

Антиукраїнську акцію вели не лише російські державні діячі, але й церковні. На той час, силою різних політичних обставин, у Царгороді тимчасово зупинились видатні представники РПЦ – митр. Антоній (Храповицький), митр. Платон (Рождественський), архиеп. Євлогій (Георгієвський), архиеп. Анастасій (Грибановський), еп. Никодим (Кротков), прот. Ф. Титов та інші [ 73, с. 82]. Однак, як і слід було цього очікувати, основну боротьбу вели «мученики за віру» – митр. Антоній і архиеп. Євлогій [ 45, с. 89], оскільки їх за політичну і антидержавну діяльність було заарештовано у грудні 1918 р. органами Директорії УНР і ув'язнено у василанському монастирі м. Бучача [ 68, с. 377]. Коли ж вони прибули до Царгороду, то розгорнули проти О. Лотоцького шалену агітацію, представляючи останнього перед митр. Дорофеем як «ворога Православної Церкви» [ 45, с. 91]. Такий вчинок з їхнього сторони, був виявом лицемірної невдячності, оскільки як відомо, лише завдяки О. Лотоцькому вони не були розстріляні, як це планував начальник облогового корпусу Є. Коновалець [45, с. 89]. Крім того, Лотоцький особисто заопікувався задовільненням їхніх богослужбових потреб у

полоні [ В Царгороді, 1939, с. 90], і навіть висловлював клопотання перед урядом УНР про їх звільнення [8, арк. 15 зв.].

Плітки про неіснуючі «звірства» українського уряду розпускав і митр. Платон, який був автором тексту «Відозви» проти Директорії, через що змушений був таємно тікати до Одеси, де розвинув антиукраїнську діяльність. Митр. Платон у листі до Афіньського митрополита навмисне вигадав історію про знущання української влади над митр. Антонієм [45, с. 92]. Відомим є і його лист до архієпископа Кентеберійського (Предстоятеля Англіканської Церкви – авт. ) від 23 січня 1919 р., титулюючи останнього незвичним для протестантів титулом «святійший». Митр. Платон, сповіщаючи про арешт митр. Антонія українським урядом, навмисне зводив брехливий наклеп, що цей уряд замучив і розстріляв багато єпископів і сотні священників [ 76, с. 35].

Усі ці духовні особи Російської Церкви тиснули на Царгородський Патріархат, приховано лякаючи його майбутнім відновленням могутньої Російської імперії. Тому Царгород стримувався від визнання автокефалії Української Церкви, хоч О. Лотоцький і мав підстави переконатись, що загалом Вселенський Патріархат не проти цього визнання. Крім того, український посол вважав свою заслугу великою, оскільки зумів переконати митр. Дорофея переоцінити акт 1686 р. щодо підпорядкування Київської Митрополії Московському Патріархату [ 45, с. 92].

У справі автокефалії Української Православної Церкви була ще одна, досить вагома, обставина – це відсутність патріарха, оскільки, як уже зазначалось, патр. Герман V був ув'язнений, а турецький уряд не дозволяв обрати нового Предстоятеля [ 45, с. 93]. Це давало Константинопільській Патріархії формальний привід на зволікання з визнанням автокефалії УПЦ [53, с. 57].

Згодом виникла ще одна істотна перешкода у справі не те що визнання автокефалії, але й взагалі стосунків між Українським Посольством у Царгороді і Вселенським Патріархатом. Справа в тому, що на той час були досить напружені відносини між Туреччиною і Грецією через претензії останньої на деякі турецькі території, в тому числі і на Царгород. Виникли підозри у непевності щодо Царгородського Патріархату. Тому МЗС Турції приховано натякало послові УНР у небажаності контактів з представниками грецького елемента у столиці [ 45, с. 93], до якого належав митр. Дорофей. Як не дивно, у справі визнання автокефалії Української Церкви переплелися не лише духовні, але й політичні, військові, а також і моральні чинники [53, с. 58].

Після тривалих і затяжних переговорів з Вселенською Патріархією О. Лотоцький отримав проект листа до Українського Уряду, на ім'я прем'єра [45, с. 94 – 95], який призвів до розриву відносин між українським послом і місцеблюстителем патріаршого престолу. Згідно з цим проектом ми бачимо, що Константинопольська Церква визнала незаконність підпорядкування Української Церкви Московською у 1685 р., а також справедливе бажання українського уряду на автокефалію Української Церкви, оскільки воно не позбавлене підстав історичних і канонічних [45, с. 94].

Однак, разом з тим Синод Константинопольської Церкви висунув так звані “три канонічні форми» у справі автокефалії – незалежність, прохання української влади та Церкви до тієї Церкви, від якої так чи інакше вона залежала, та наявність новообраного Вселенського Патріарха [30, арк. 10, арк. 21], який би міг підписати Томос. Все це було зроблено у 2019 р. Вселенським Патріархом Варфоломієм за сприяння української влади

Вселенська Патріархія слушно просила український уряд почекати ще якийсь час на обрання патріарха, а також і сприятливих обставин для вирішення цього важливого питання [45, с. 95].

Як бачимо з змісту проекту листа, антиукраїнська агітація російських державних і церковних діячів досягла свого успіху, оскільки Патріарший Престол висловив неприхований сумнів в існуванні Української Народної Республіки [53, с. 59]. Це глибоко вразило самого О. Лотоцького, тому він перестав їздити на богослужіння до патріаршої церкви св. Георгія на Фанарі, змінивши її на місцеву церкву в Терапії, де він мешкав. Такий вчинок українського посла не змінив ситуації, а навпаки допоміг грекам, які формально тягнули час, очікуючи реальних політичних змін.

Становище українського посольства в Царгороді було непевним. Фінансування майже припинилось, почались борги [35, арк. 10, 39]. Все це змусило О. Лотоцького незабаром виїхати на Україну, щоб вирішити всі пекучі проблеми з фінансуванням. Оскільки наближався його від'їзд з Стамбулу, то він вирішив відновити зносини з Вселенським Патріархатом за допомогою Деркоського митрополита, який мешкав у Терапії. Та й сам Кесарійський митрополит Дорофей почував себе незручно відносно українського посла, оскільки виявляв неприховану прихильність, як до України, так і Української Церкви. Як наслідок цього – 9 березня 1920 р. митр. Дорофей особисто вручив О. Лотоцькому остаточно відредагований і погоджений текст відповіді українському уряду [45, с. 98 – 99].

Як бачимо з змісту листа - відповіді, тут було усунуто вимогу про визнання автокефалії УПЦ Москвою (як це було у листі-проекті – авт.), але й не виключено благословення Українській Церкві, що фактично б означало визнання її автокефалії. Основна причина відмови у визнанні автокефалії Українською Церквою, а водночас і в підтвердженні Закону від 1 січня 1919 р., мотивувалось вакантністю патріаршої кафедри. Проте вирішальним фактором у невизнанні української автокефалії було нестабільне внутрішньополітичне становище в Україні [ 53, с. 61].

Кращої відповіді на українські запити, як це було очевидно, одержати на той час від Царгороду було неможливо. Тому О. Лотоцький погодився на компромісний характер листа-відповіді, який у майбутньому, за більш сприятливих обставин міг стати вихідною точкою справи визнання автокефалії УПЦ [ 30, арк. 10, арк. 22]. Даний крок з боку українського посла викликав неприховану радість для митр. Дорофея, який «з сльозами на очах висловив задоволення й подяку, що не дійшло в кінці до небажаного конфлікту» [ 45, с. 98].

Останні дні перебування О. Лотоцького у Царгороді були наповнені теплими зустрічами з митр. Дорофеем та іншими представниками патріархії. Кожної неділі сім'я українського посла приходила на богослужіння у патріаршу церкву, де для українського посла було виділено окреме місце. У свою чергу О. Лотоцький віддячив за цей жест значними фінансовими жертвами на потреби храму, характеризуючи свої дари, як рису української жертвовності [ 52, с. 75].

Напередодні від'їзду О. Лотоцького з Стамбулу, який стався 24 березня 1920 р. [ 35, арк. 10, арк. 91], митр. Дорофей запропонував йому взяти з собою на Україну представника Константинопольської Церкви, аби той на місці налагодив стосунки з вірними Української Церкви і вивчив усю ситуацію у справі надання їй автокефалії [ 45, с. 99].

Дійсно на засіданні Ради міністра ісповідань 6 червня 1920 р. проф. І. Огієнко проінформував про можливий про можливий приїзд в Україну делегації Вселенського Патріархату щодо організації українського єпископату [ 10, арк. 1], а на засіданні РНМ 25 грудня 1921 р. він же зробив доклад про посилку делегації до Царгороду [ 11, арк. 34]., де мали відбутись вибори патріарха ще 14 грудня 1921 р. [ 12, арк. 9]. Окремо, міністр наполягав про необхідність посла в Туреччині [ 36, арк. 41 – 42], подав на розгляд уряду « Прохання до Вселенського Патріарха . [ 16, арк. 1 – 3]., яке потрібно роздати по таборах армії УНР. [ 15, арк. 40]. Зберіглась

подяка проф. І. Огієнку за видання книг про автокефалію УПЦ від О. Лотоцького [ 14, арк. 61] і листи зазначених осіб [ 18, арк. 46, 48] та С. Петлюри до І. Огієнка і його відповідь [ 31, арк. 24, арк. 63 – 63 зв.]

Однак, як відомо, на той час – кінець березня 1920 р., що був надзвичайно важким для України, готувався польсько - український договір для боротьби з більшовиками [ 71, с. 189]. Тому взяти з собою свідка такого критичного становища для української державності було а ні бажаним, а ні корисним. Розуміючи все це, О. Лотоцький дипломатично ухилився від пропозиції місцєблюстителя, мотивуючи це тим, що приїзд такого великого гостя, як представник Вселенського Патріархату, вимагає урочистого прийому, до якого слід приготуватись [ 45, с. 99].

5 травня 1920 р. О. Лотоцький прибув до Кам'янця-Подільського, а 10 травня РНМ УНР прийняла його відставку з 1 червня 1920 р. [ 45, с.142]. При цьому О. Лотоцький подав до МЗС УНР звіт про діяльність посольства УНР у Туреччині [ 30, арк. 1 – 22; 35, арк. 1 – 90]. Особливо важливим є звіт з фонду 3696, текст якого автори мали змогу сканувати і подати дослідникам для вивчення [ 40, арк. 119 – 140]

Наступником О. Лотоцького у Царгороді став кн. Іван Токаржевський-Карашевич [39, арк. 46]., який згодом одружився на його дочці Оксані [45, с. 104]. Становище посольства було складним, про що він повідомив у своєму докладі від 29 серпня 1921 р. [ 17, арк. 14] . Сім'я О. Лотоцького ще залишалась у Царгороді протягом трьох місяців після того, як він від'їхав на Україну [ 52, с. 79]. Митр. Дорофей неодноразово виявляв їм свою гостинність, запрошуючи їх на богослужіння у патріаршу церкву. 10 грудня 1921 р. родина О. Лотоцького виїхала зі Стамбулу до Бухаресту [ 34, арк. 3]., а звідти – до Відня, куди був призначений послом О. Лотоцький [ 5, арк. 3].

Справу посольства продовжив секретар В. Приходько [ 34, арк. 59], який у докладі виступив проти скорочення чисельності складу до одного урядовця [ 39, арк. 64 – 66], хоча по тату мали бути : посол, радник, секретар, аташе і урядовець [40, арк. 83 – 85]. Зберігся лист проф. І. Огієнка від 11 лютого 1922 р. про необхідність посольства в Стамбулі [ 38, арк. 7]. Проте, 22 червня 1922 р. В. Приходько повідомив, що через відсутність фінансування ще 24 квітня 1922 р. приміщення посольства здано і припинено діяльність [ 16, арк. 44]. Саме посольство було офіційно закрито МЗС УНР 1 листопада 1923 р. [ 33, арк. 92]

Виконавши свою церковну місію у Царгороді та опинившись на вигнанні, О. Лотоцький присвятив себе науковій діяльності,

в центрі якої стояла історія Української Православної Церкви. Він глибоко вірив, що саме така діяльність могла б створити канонічне та наукове підґрунття, на якому – за сприятливих політичних обставин Українська Церква знову могла б відродитись. В усякому разі, на думку О. Лотоцького, завдяки його діяльності у Царгороді, «ґрунт для фактичного переведення справи Української Церковної Автокефалії – підготовлено» [30, арк. 22 зв.].

Наостанок, для кращої характеристики діяльності посла в Царгороді проф. О. Лотоцького автори вважають за необхідне процитувати витяг з доповіді «Справа автокефалії Української Православної Церкви» від 29 серпня 1921 р.: «...в справі автокефалії найбільше було зроблено п. О. Лотоцьким. В дійсності для тамтешнього грецького духовенства і Патріархату, це є справа політична... і коли б унас була дійсна сила, незалежність від Московського Патріархату, тобто фактично встановити і закріпити, то Царгородський патріарх би негайно благословив... Лотоцький склав Дорофею меморіал ще в жовтні 1919 р. і одержав від нього повторення визнання Української Церкви, коли внутрішнє положення на Україні цілком виясниться, коли Українська Церква буде дійсно автокефальною... Новий місцєблюститель митрополит Миколай на двох аудієнціях запевняв керівництво посольства про свої найліпші почуття, обіцював все, що згідно з канонами зможе зробити...двічі відвідував посла УНР...В Царгороді є деякі російські єпископи ...одержав Миколай від Тихона лист. Крім того, Патріархат оглядається на відношення Антанти до України...Все таки зносини з Патріархатом залишаються добрими» [17, арк. 14].

Таким чином, ми бачимо, що під час основної дворічної церковно – державної О. Лотоцький провів досить велику роботу з підготовки і видання Закону про автокефалію Української Православної Церкви. Він прекрасно розумів, що саме Помісна Церква може стати однією із найбільших серед інших Православних Церков. Тому то й він наполегливо працював визнанням автокефалії Української Православної Церкви, зокрема, від Церкви - Матері – Константинопольського Вселенського Престолу, який вперше на міжнародному рівні побачив не втомлене прагнення побожного українського народу відійти від духовного рабства Московського Патріархату.

Разом з тим слід сказати, що наполеглива діяльність О. Лотоцького у справі визнання автокефалію УПЦ мала, безперечно, свої вагомі наслідки, які ми відчули практично через 100 р. і стали свідками історичних подій.

Слід зазначити, що фактична відсутність власної держави та проукраїнського єпископату, поряд з рішучим опором Москви привели до тимчасового відкладання українського питання щодо визнання автокефалії і надання відповідного документу, тобто Томосу.

На сьогодні постала гостра необхідність детального дослідження архівних та документальних джерел періоду національно – визвольної боротьби українського народу у 1917 – 1921 рр. Особливо це стосується видатної особистості – професора, богослова і каноніста Олександра Лотоцького, про якого залишилось дуже багато архівних матеріалів в Центральному державному архіві вищих органів влади і управління України, а також власних документальних творів.

Усе це потребує у перспективі подальших наукових розвідок і досліджень та в написанні курсових чи дипломних робіт, а, можливо, дисертацій з історії та богослів'я, зокрема в галузі церковного права і дипломатичної служби.

---

**Центральний Державний архів вищих органів влади  
і управління України (ЦДАВО України у м. Києві).**

**Фонд 1065 Рада Народних Міністрів  
Української Народної Республіки 1918 – 1923 рр.**

*Опис № 1.*

1. Справа № 3. Журнал засідань Ради Народних Міністрів УНР. 15 грудня 1918 – 11 січня 1919 рр. 36 арк.

2. Справа № 177 Закон Ради Народних Міністрів УНР про асигнування в розпорядження міністра культів 250 000 гривень для видачі послові УНР в Царгороді на відрядні видатки до Східних патріархів та на пресу в справі автокефалії Української Церкви. 24 січня 1919 р. 2 арк.

*Опис № 3.*

3. Справа № 71 Постанови Директорії УНР про відкриття Генерального Консульства УНР в Туреччині. 20 листопада 1921 р. 13 арк.

4. Справа №73 Постанови Директорії УНР про зміну штатів Посольства Української Народної Республіки в Туреччині та його утримання до 1 жовтня 1921 р. в сумі 14. 029 турецьких лір. 20 листопада 1921 р. 25 арк..

5. Справа №110 Постанови та закони УНР. 15 січня 1921 – 17 лютого 1923 рр. 45 арк.

**Фонд 1072. Міністерство Ісповідань Української Народної Республіки.  
1918 - 1922 рр.**

*Опис № 1.*

6. Справа №15 Бюлетні та накази Міністерства праці, торгу і промисловості та Ісповідань 13 грудня 1918 – 24 січня 1919 рр. 74 арк.

7. Справа № 16 Бюлетні Міністерства Ісповідань. Списки губернських і повітових старост. Огляд діяльності комісії при Вченому Комітеті. Накази по Міністерству Ісповідань. Перелік газет, що надходять до міністерства. 13 жовтня 1918 – 25 січня 1919 р. 100 арк.

8. Справа № 49 Реєстр вихідних документів по департаменту православної церкви. 1 січня - 1 березня 1919 р. 41 арк.

9. Справа № 67 Накази та обіжники по Міністерству Ісповідань. Списки духовних шкіл та осіб керуючих ними 29 березня 1918 – 27 січня 1919 рр. 188 арк.

10. Справа №108 Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань. 6 – 27 червня 1920 р. 10 арк.

*Опис № 2.*

11. Справа № 1 Журнал засідань Ради Народних Міністрів УНР. 7 грудня 1920 – 7 лютого 1921 рр. 36 арк.

12. Справа № 5. Реєстр вхідних документів Міністерства Ісповідань УНР. 27 липня – 31 грудня 1920 рр. 27 арк.

13. Справа № 27. Витяги з журналів засідань Ради Народних Міністрів УНР. 19 березня - 31 грудня 1921 р. 34 арк.

14. Справа № 28 Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 17 травня 1921 – 6 січня 1922 рр. 63 арк.

15. Справа № 92 Протоколи засідань Ради міністра ісповідань УНР. 14 лютого – 15 березня 1921 р. 44 арк.

16. Справа № 111. Листування з департаментом православної церкви про надсилання листів і прохань до Царгородського патріарха благословити Автокефальну Церкву. 1921 р. 51 арк.

17. Справа № 114. Листування з департаментом православної церкви про зміцнення Автокефальної Православної Церкви, припинення зв'язків з Московським патріархом, проект тимчасового управління Православною Церквою на Україні. 25 листопада 1920 – 30 вересня 1921 рр. 114 арк.

18. Справа № 121. Листування з департаментом православної церкви про взаємовідносини з Царгородським Патріархатом, призначення на Україні його представника. 1921 р. 63 арк.

19. Справа № 122. Листування з департаментом православної церкви про взаємовідносини з українським посольством в Царгороді, про зав'язання стосунків з Царгородським Патріархатом, надсилання депутатів. 23 лютого – 7 листопада 1921 р. 49 арк.

20. Справа № 138. Листування з департаментом православної церкви про зв'язки українського православного народу з Вселенським патріаршим престолом, про духовне життя в таборах, висвячення священників – «Лицарів залізного хреста» 20 червня 1920 -7 січня 1921 рр. 138 арк.

21. Справа № 166. Історичний нарис В. Біднова про церковну справу на Україні, українських єпископів, організацію церковних братств. 10 січня 1921 р. 62 арк.

22. Справа № 149. Звернення Уряду Української Народної Республіки до Царгородського Патріархату про створення на Україні Автокефальної Церкви. 1921 р. 4 арк.

*Опис № 3.*

23. Справа № 11. Листування з департаментами загальних справ з організаційно-господарських питань, проект положення про Головноуповноваженого по влаштуванню біжінців. Наказ Головної Управи військ про відновлення губернських, повітових та місцевих комендатур, інструкція комендантам. 2 вересня 1918 –1 березня 1919 рр. 180 арк.

**Фонд 1429. Канцелярія Директорії Української Народної Республіки.  
1917 – 1938 рр.**

*Опис № 1.*

24. Справа №13. Звіт про діяльність Українського Військового Революційного Комітету Директорії з 14 листопада по 17 грудня 1918 р. 8 арк.

*Опис № 2.*

25. Справа № 1. Накази та копії наказів, інструкції законів Директорії та Головного отамана військ УНР. 19 грудня 1918 – 11 лютого 1920 рр. 63 арк.

26. Справа № 54. Звіти про діяльність Міністерств та статуту Міністерства Внутрішніх Справ УНР. 29 вересня 1920 – 2 листопада 1921 рр. 238 арк.

27. Справа № 154. Протоколи засідання Ради міністра ісповідань, листування з ним про діяльність відділів, організацію Автокефальної Української Церкви й допомогу уряду УНР. 3 січня 1922 – 13 січня 1923 рр. 198 арк.



### Фонд 3696. Міністерство Закордонних Справ Української Народної Республіки 1918 – 1924 рр.

#### Опис № 1.

28. Справа № 21. Листування з департаментом чужоземних зносин про дипломатичні взаємовідносини з Турцією - призначення представників, приїзд і від'їзд їх, встановлення поштового зв'язку. 30 грудня 1918 – 3 січня 1919 рр. 14 арк.

29. Справа № 59. Прохання установ і окремих осіб про видачу їм довідок, посвідчень на особу, списки іноземних представництв. 17 грудня 1918 – жовтень 1919 рр. 30 арк.

30. Справа № 126. Звіт про діяльність посольства УНР за 1919 р. і 3 місяці 1920 р. Проект міністра Ніковського про утворення армії з бувших врангелівців. Квітень 1920 – 21 березня 1921 рр. 72 арк.

#### Опис № 2.

31. Справа № 171. Листування з головою Директорії УНР, Радою Міністрів УНР і ін. про облік українських емігрантів за кордоном, зміни в персональному складі дипломатичних місій. 10 травня 1920 – 23 травня 1924 рр. 98 арк.

32. Справа № 239. Штати і фінансові звіти посольства УНР в Туреччині та листування з ним про грошові справи. 29 червня 1920 – 16 грудня 1921 рр. 138 арк.

33. Справа № 257. Пояснюючі записки, доповіді листування про зміну штатів дипломатичної місії УНР в Туреччині, пересилку рукописів та грошові справи. 2 січня 1920 – 18 листопада 1922 рр. 149 арк.

34. Справа № 269. Листування з посольством УНР в Туреччині про фінансове становище посольства. 5 січня – 29 листопада 1921 р. 66 арк.

35. Справа № 285. Звіти про діяльність посольства УНР в Туреччині, ноти і меморандум посольства до інших держав. Листування з представниками французької влади про організацію в Туреччині українських військових частин з австрійських полонених, народжених в Галичині. 5 травня 1919 – 27 червня 1921 рр. 106 арк.

36. Справа № 419. Листування з Міністерством віроісповідань про визнання автокефальної церкви державами Європи та значення церковної справи в проведенні політики уряду. 6 листопада 1920 – 27 грудня 1921 рр. 117 арк.

37. Справа № 497. Листування про переїзд українських емігрантів з Туреччини до інших держав Європи. 15 лютого – 12 листопада 1921 рр. 18 арк.

38. Справа № 515. Листування з послом Української Народної Республіки про набуття віз українськими емігрантами на в'їзд до Німеччини та проекти і закони про розв'язання шлюбу українських громадян православного і неправославного віроісповідань та нота посла УРСР в Польщі про грабунки банд отамана Гольчевського. 5 січня 1921 – 5 вересня 1922 рр. (65 арк.

#### Опис № 3.

39. Справа № 6. Копії проектів Міністерства Закордонних Справ Директорії УНР з дипломатичними місіями про відкриття Генерального Консульства в Туреччині, штати місії і їх фінансування. Адреси дипломатичних представництв за кордоном. 1920 – 1923 рр. 143 арк.

40. Справа № 49. Документи про діяльність посольства УНР в Туреччині. Січень 1919 – 13 липня 1921 рр. 241 арк.

#### Друковані джерела:

41. Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви. // Вістник державних законів для всіх земель Української Народної Республіки. – 1919. – № 1. – С. 3.

42. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни. – М: Московский Рабочий, Издательский отдел Всероссийского Молодежного Движения, 1994. – 621 с.

43. Липківський В., митрополит. Історія Української Церкви. //3 передмовою прот. В. Савчука. – Вінніпег, 1961. – Розділ VII: Відродження Української Церкви. – 181 с.

44. Лотоцький О., проф. Сторінки минулого: У 3 т. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту, 1932 - 1936. (Т.1. – 288 с.; Т.2. – 198 с.; Т.3. – 396 с.).

45. Лотоцький О., проф. В Царгороді. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту; Серія мемуарів, 1939. – 175 с.

46. Лотоцький О., проф. Зневажена справа // Тризуб. – 1920. – № 20. – С.6 – 11.

47. Лотоцький О., проф. На світанку церковного визволення // Календар-альманах «Дніпро» на 1928 рік. – Львів, 1927. – С. 99 – 106.

48. Постанова про асигнування в розпорядження Міністерства Культів 250 000 крб. для видачі посланникові Української Народної Республіки у Константинополь на видатки по командировці до Східних патріархів та на пресу в справі визнання автокефалії Української Православної Церкви // Вісник державних законів для . всіх земель Української Народної Республіки. – 1919. – № 7. – С. 47 – 48.

49. Постанова Першого Всеукраїнського з'їзду самостійників-соціалістів. – К., 1917. – 8 с.

50. Симон Петлюра. Статті. (Упорядник і автор передмови О. Климчук, редактор М. Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – 282 с.

### Література:

51. Анатолій (Дублянський), єпископ. Проголошення автокефалії Української Православної Церкви 1 січня 1919 р. в Києві і роль в цьому О. Лотоцького // Лицар праці і обов'язку: Збірник присвячений пам'яті проф. О. Лотоцького - Білоусенка. - Торонто, Нью-Йорк, 1983. – С. 52-54.

52. Андрій (Партикевич), архимандрит. «Молитва не була вислухана»: Вселенська Патріархія та питання автокефалії Української Православної Церкви в 1918 - 1920 рр. //Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви. Матеріали наукової конференції. Київ 12 жовтня 1996. – К.: Вид. Комітету для відзначення 75 річчя УАПЦ, 1997. – С. 65-81.

53. Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917 – 1920 рр. (Доба Директорії УНР): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К.: Либідь, 1997. 176 с.

54. Брайчевський М. Конспект з історії України: навчальний посібник для середніх шкіл - К.: ВПЦ «Знання», 1993. – 208 с.

55. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4. т., 5 кн. – Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 4. – Ч. 1 – 384 с.

56. Власовський І. Олександр Лотоцький як церковний діяч // Лицар праці і обов'язку. Збірник присвячений пам'яті проф. О.Лотоцького - Білоусенка. –Торонто, Нью-Йорк, 1983. – С. 35-51.

57. Воронин О. Історичний шлях УАПЦ. – Кенсінгтон: Українське Православне Братство св. Андрія Первозванного, Видавництво «Воскресіння», 1992. – 134 с.

58. Жуковский А., Субтельний О. Нарис історії України – Львів: Вид. Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1992. – 230 с.

59. Ігнатуша О. «Вселенська Церква нас не визнає...» // Людина і світ. 1998. – №3. – С. 33 – 36.

60. Йосифчук М., свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918 - 1922 рр. – Дис. канд. богосл. наук. – К., 2001. – 224 с.

61. Йосифчук М., прот. – Церковно – державні відносини за Директорії УНР і проголошення нею 1 січня 1919 р. «Закону про вищий уряд Української Автокефальної Соборної Православної Церкви//Труди Київської Духовної Академії: богословсько – історичний збірник матеріалів VI Міжнародної конференції. – К., 2014. – с. 4 – 17.

62. Йосифчук М., прот., Ар'єв В – Порівняльний аналіз програм українських партій та громадських діячів щодо статусу Православної Церкви в Україні на поч. ХХ-ХХІ ст.//Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної конференції. – К., 2016. – С. 808 – 821.

63. Лотоцький О., проф. Автокефалія: У 2 т.: – Варшава: Праці Українського наукового інституту, 1935 - 1938. (Т. 1. – 208, Т. 2 – 562 с.). – репринт: К., 1999.

64. Лотоцький О., проф. Церковно - правні основи автокефалії. – Варшава: Друкарня синодальна., 1931. – 16 с.
65. Лотоцький О., проф. Симон Петлюра. – Варшава: Комітет для вшанування 10-ої річниці смерті Симона Петлюри, 1936. – 118 с.
66. Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. – Варшава: Праці Українського Наукового Інституту. Серія правнича, 1931. – Т. 5. – Кн. 1. – 318 с.
67. Кущинський А. Коротка історія Української Автокефальної Православної Церкви. – Чікаго: Вид. Братства св. Володимира при кафедрі Великого князя Володимира Української Православної Церкви в Чікаго, 1991. – 102 с.
68. Нагаєвський І. Історія Української держави двадцятого століття. – К.: Вид. «Український письменник», 1993. – 414 с.
69. Полонська - Василенко Н. Історія України: У 2 т. – К.: Либідь, 1993. –Т. 2. – 606 с.
70. Преловська І. Проблеми набуття Грузинською (Іберійською) Церквою автокефалії у 1917 р. і значення цієї події у справі боротьби за автокефалію Української Церкви в 1921 р. (огляд архівних джерел та періодики) // Православний вісник. – 1998. – № 1-2. – С. 36 – 40; № 3 – 4. – С. 51 – 53; № 5 –6. – С. 50 – 52.
71. Рубльов О. Українські визвольні змагання 1917 – 1921 рр. – К.: Вид. дім «Альтернатива», 1999. – Т. 10. – 319 с.
72. Савчук В., Мулик - Луцик Ю. Історія Української Греко - Православної Церкви в Канаді: У 4 т. – Вінніпег: Видавнича Спілка «Еклезія», 1984-1989. (Т. 1. – 616 с., Т. 2. – 784 с., Т. 3. – 728 с., Т. 4. – 831 с.).
73. Сергійчук Б. Сергійчук В. Проблема визнання УАПЦ у листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Український церковно-визвольний рух – К., 1997. – С. 81-86.
74. Сухоплюєв І. Ставлення соціалстичних партій II-го Інтернаціоналу до релігії. – Х.: Пролетар, 1932. – 322 с.
75. Стародуб А. Православна Церква в Польщі 1918 - 1922 рр.: юридичні конфлікти через призму українських інтересів (На матеріалах архівного фонду Міністерства Ісповідань УНР) // Всеукраїнська Міжнародна Християнська Асамблея... – К., 1998. – С.158-162.
76. Стахів А. Україна в добі Директорії УНР: У 7 т. – Скрантон: Наукова Історична Бібліотека, 1964 - 1966. (Т. 1. – 276 с.; Т. 2. – 248 с.; Т. 3. – 276 с.; Т. 4. – 353 с.; Т. 5. – 248 с.; Т. 6. – 247 с.; Т. 7. – 431 с.)
77. Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. – К.: Либідь, 1994. – Кн. 1.: Середина XV – кінець XVI століть. – 250 с.
78. Шкваровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече, Лепта, 2010. – 480 с.: ил.
79. Ципин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальные и новейший периоды – М. Изд-во Стретенского монастыря, 2012. – 816 с.

Вячеслав КУЗНЕЦОВ,  
Неля КУЗНЕЦОВА

**ЖИТТЯ ТА СЛУЖІННЯ  
ЗАСЛУЖЕНОГО ПРОФЕСОРА БОГОСЛОВ'Я  
ПРОТОІЄРЕЯ ВАСИЛЯ МИРОНОВИЧА  
ВОЙТКОВСЬКОГО (05.03.1823-24.02.1904)**

*На підставі вивчення архівних та літературних джерел уточнені основні дані і події життя та науково-педагогічної діяльності заслуженого професора богослов'я Імператорського Новоросійського університету Войтківського Василя Мироновича.*

**Ключові слова:** *Історія Одеського університету, богослов'я, В.М. Войтківський.*

—  
*Vyacheslav KUZNETSOV,  
Nellya KUZNETSOVA*

**THE LIFE AND SERVICE OF  
THE HONORED PROFESSOR OF  
THEOLOGY PROVINCE VASIL  
MYRONOVICH WOJTKOVSKI  
(05.03.1823-24.02.1904)**

*On the basis of the study of archival and literary sources, the basic data and events of the life and scientific and pedagogical activity of the Honored Professor of Theology of Odessa (Novorossiya) University of Vasyl Mironovich Wojtkowski were specified.*

**Key words:** *History of Odessa University, Theology, V.M. Wojtkowski.*

Історія розвитку православ'я в Україні буде не повною, якщо в ній не будуть ураховані видатні вчені-богослови, історики церкви, які працювали у ХІХ – ХХ ст. в Одеському (Новоросійському) університеті. Однією з цікавих постатей цього періоду є заслужений професор богослов'я Імператорського Новоросійського університету (ІНУ) протоієрей Василь Миронович Войтківський.

Вивченню його науково-педагогічної діяльності приділялось багато уваги одеськими вченими наприкінці ХІХ - початку ХХ ст.: О.І. Маркевич [22], О.О. Кочубинський [19;20], О.М. Клітін [17] Б. Клірик [18], також надруковані статті без зазначення авторів у журналі «Херсонские епархиальные ведомости» [24] та «Прибавлениях» до них [25].

За радянські часи це ім'я взагалі не згадувалося в працях істориків. В «Енциклопедії Українознавства», виданій за кордоном [3], В.М. Войтківському була присвячена невеличка стаття. Тільки після набуття незалежності нашою державою в історіографії знов з'явилися публікації: О.А. Бачинської, Н.П. Бевзюк, Є.С. Данилової [1]; О.А. Бачинської [2]; Н.М. Діанової [15]; В.В. Левченка, Г.С. Левченко [21]. Це дуже цікаві і інформативні праці, але вимоги до словникових і енциклопедичних статей не дозволяють всебічно розкрити

історичну постать у повному обсязі. У роботах, присвячених більш широкій тематиці, часто ім'я В.М. Войтковського тільки пригадується, або акцентується увага лише на тій його діяльності, яку автор висвітлює в своїй роботі.

Мета нашого дослідження полягає у всебічному вивченні життя і науково-педагогічної діяльності видатного богослова і історика церкви заслуженого професора ІНУ протоієрея Василя Мироновича Войтковського.

У життєвому шляху В.М. Войтковського чітко вирізняються три періоди: - навчання і викладацька робота на батьківщині; - служіння за кордоном; - одеський період життя і служіння, які віддзеркалюють його релігійну, наукову, педагогічну та громадську діяльність.

Василь Миронович Войтковський народився 5 березня 1823 р. у Подільській губернії в родині бідного сільського священника. Його шлях у науку розпочався, як у всіх дітей духовенства того часу - епархіальне училище і вступ до Подільської духовної семінарії в м. Кам'янець-Подільський (у 1920 р. була перетворена на Кам'янець-Подільську хлоп'ячу селянську гімназію) [13]. Вищу освіту В. М. Войтковський здобув в «Олександрівській Духовній Академії, куди був направлений, як видатний студент семінарії. Це було в 1845 році. Отже, подільський студент був ще дуже молодою людиною, коли переступив поріг Петербурзької Академії» [20, 49.].

Це був золотий вік в історії академії. Під керівництвом архімандрита Макарія (Булгакова) (пізніше Митрополита Московського) він вивчав історію церкви. Філософію та історію філософії викладав знаменитий професор філософії та логіки - В.М. Карпов, канонічне право - знаменитий каноніст, доктор богослов'я архімандрит Іоанн (Соколов) (пізніше єпископ Смоленський і Дорогобузький), моральне та пастирське богослов'я читав ієромонах Феофан (Говоров) (у майбутньому святий Феофан Самітник), лекції з євангельської історії та євангелістів - архімандрит Євсевій (Орлинський) (пізніше архієпископ Могілевський та Мстиславський).

У 1849 р. В.М. Войтковський успішно завершив навчання в академії зі ступенем магістра богослов'я, захистив наукову роботу «Історія Волинської єпархії». 8 листопада того ж року його призначено викладачем всесвітньої історії і споріднених з нею предметів у Подільську духовну семінарію [22, 209]. Свого колишнього випускника, високоосвіченого викладача, професора богослов'я з радістю зустріли в семінарії. Тут він викладав всесвітню історію, історію церкви та грецьку мову. Редактор «Херсонських Епархіальних відомостей», протоієрей. М. Чеме-

ни пригадував у вітальній адресі: «З побожним розчуленням дякую Господу, що поставив мене в близькі стосунки з Вами в тривалий час мого життя. Ще в роки моєї шкільної юності, я з високою повагою учився від Вас добру, полонений високими моральними якостями, якими Ви залучали до себе серця юнаків - Ваших учнів у рідній нам Подільській семінарії » [25, 667].

«Але йому не довго довелося побути на батьківщині у скромному положенні викладача семінарії, хоча і у званні професора. (...).

У травні 1850 р. висвячений в сан священника і призначений в Угорщину, настоятелем до надгробної (при гробі дружини палатина Угорщини княгині Олександри Павлівни) церкви в м. Ірем (Üröm). У серпні того ж року він був нагороджений золотим наперсним хрестом з Кабінету Його Імператорської Величності» [25, 657].

Працюючи за кордоном, В.М. Войтковський не поривав зв'язків з Подільською семінарією, буваючи на батьківщині він завжди відвідував *Alma mater*, зустрічався з викладачами і семінаристами. Протоіерей О. Тихомиров пригадував: «Я із задоволенням згадую нині про мою першу зустріч з Вами в домашньому колі Подільського духовенства. Ваше м'яке, прихильне, істинно братське обходження, незважаючи на привілейованість і особливість Вашого положення, як російського закордонного священника, справили на всіх нас приємне враження...» [25, 668].

Життя В.М. Войтківського на новому місті не було тихим і спокійним. Він постійно перебував у дорозі, окормлюючи християн різних російських парафій Європейських держав. У 1855 р. служив при посольській Російській церкві у Відні. З 17.03.1856 р. переведений в м. Копенгаген до церкви Російської місії, звідки з 27.02.1857 р. повернувся в м. Ірем, а у 1859 р. знову служив у посольській церкві у Відні [16].

У сан протоіерея о. Василь був зведений 6.04.1862 р. преосвященим Іоаннікієм (Горським), архієпископом Варшавським і Новогоріівським. З 1863 р. протягом семи років влітку здійснював богослужіння в тимчасовій російській домашній церкві в м. Карлсбаді. У 1866 р. на деякий час був відряджений до м. Венеції для здійснення богослужінь при Великій княгині Олександрі Петрівни.

За віддане служіння у закордонній єпархії неодноразово відзначався нагородами: дорогоцінним перстнем (1852), камілавкою (1857), орденом Св. Анни 3-го ступеню (1860), орденом Св. Анни 2-го ступеню (1870).

Протягом служіння за кордоном о. Василь надрукував 18 наукових праць у різних журналах, але на сьогоднішній день біль-

шість їх втрачені, і ми можемо судити про них тільки з повідомлень сучасників [17; 22]. Пошук його творів ускладнювало те, що він не підписував свої статті повним ім'ям, а тільки двома буквами – «О.В.». Його наукові праці цього періоду були присвячені проблемам історії церкви і порівняльному богослов'ю, також він друкував переклади найбільш цікавих праць інших авторів.

І.І. Поп відзначає, що в період свого служіння в м. Іремі В.М. Войтковський «підтримував тісні контакти з «будителями» Угорської Русі О.В. Духновичем (1803-1865) та І.І. Раковським (1815-1885), допомагав редагувати русинські видання, наближаючи їх до російського літературної мови» [23, 317]. Він ретельно досліджував історію розвитку християнства серед угорських русинів і у 1859 р. надрукував найбільшу зі своїх закордонних наукових праць «Об унии венгерских русинов» у журналі «Русская беседа», в ній висвітлені проблеми становлення уніатської церкви серед русинів. Автором оброблена велика кількість літературних джерел, робота містить великий історичний фактаж, але пройнята слов'янофільськими ідеями, які він увібрав ще у період свого становлення і навчання в семінарії і академії.

О. Василь вважав русинів частиною російського населення, яке силою обставин опинилося на території Угорщини. Він доходить висновку про: «... процвітання Східної церкви в Угорщині, особливо ж про вживання Слов'янського богослужіння в перші віки насадженого в ній християнства» [4, 7].

Відзначає, що: «..., при єпископові Іоанні Брадаче, рукопокладеному в 1768 році, унія запанувала над православ'ям» [4, 22].

Робить висновок, що: «Вона (унія), (...), ніколи не мала на меті підтримку церковної єдності, а тільки, під покривом її, за допомогою діалектичних хитросплетінь, винаходила підступи, для поневолення народів і позбавлення їх священних прав народності і обряду Східної церкви» [4, 50].

Перебуваючи по справах влітку 1869 р. у Відні, В.М. Войтковський познайомився з професором богослов'я ІНУ М.К. Павловським, який після тривалого спілкування запропонував йому перейти на службу до Новоросійського університету. О. Василь позитивно сприйняв це запрошення, тому що він планував повернутися до Росії «заради виховання дітей» [22, 209]. На той час Василь Миронович був уже багатодітним батьком, з дружиною Марією Іустинівною (1833-1904) вони мали семеро дітей - три сина: Василь (1852 р.н.), Павло (1861 р.н.), Сергій (1868 р.н.) і чотири доньки: Ганна (1857 р.н.), Катерина (1859 р.н.), Олександра (1857 р.н.), Олена (1868 р.н.). Первісток В.М. Войтковського Іоанн

помер у дитинстві у 1867 р. і був похований у м. Іремі, а в Одесі у 1873 р. народився четвертий син Федір [16].

Обраний на засіданні Історико-філологічного факультету 6 листопада 1869 р. виконуючим обов'язки ординарного професора по кафедрі Історії Церкви В.М. Войтковський був затверджений Міністерством Народної Просвіти на цій посаді тільки весною 1870 р., оскільки не мав ученого ступеня доктора богослов'я, а в такому випадку необхідним було Найвище Веління [22].

З нового 1870/71 н. р. В.М. Войтковський розпочав читати лекції в університеті і одночасно (за сумісництвом) був призначений викладачем Закону Божого в Одеський інститут шляхетних дівчат і настоятелем інститутської церкви [22]. Через багато років його вихованки з великою теплотою згадували свого викладача: «З добротою, ласкою, легкозрозумілим викладом Ваші, отець Василь, уроки були найулюбленішими уроками нашими. На них Ви наставляли нас у вірі і у перших поняттях педагогіки» [25, 670].

10 листопада 1888 р. о. Василя було обрано ординарним професором богослов'я ІНУ, і за чинними у той час правилами, він одночасно призначався настоятелем університетської церкви, освяченої на честь Святого Олександра Невського, тому він змушений був залишити свою службу в Інституті шляхетних дівчат [22].

В.М. Войтковський розпочав свою викладацьку роботу в ІНУ у дуже складний час – розпал антирелігійних настроїв серед студентської молоді. Бурхливий розвиток природничих наук у середині XIX століття ставив під сумнів біблійну картину створення світу і людини. У 1864 р. виходять два переклади російською мовою книги Ч. Дарвіна – С.О. Рачинського і М. Владимирського [14; 26]. Кумирами студентства в університеті були войовничі атеїсти професори І.І. Мечников і М.І. Сеченов, останній у 1964 р. видав свою роботу «Рефлекси головного мозку», але її попередня назва краще розкриває її суть – «Спроби звести спосіб походження психічних явищ на фізіологічну основу». На жаль, адекватної відповіді на ці виклики богословська наука своєчасно не дала, більше того, вона не вважала це за необхідне. Феофан Самітник так відгукнувся на ці події: «У нас теперь много расплодилось нигилистов и нигилисток, естественников, дарвинистов, спиритов и вообще западников, — что ж, вы думаете, Церковь смолчала бы, не подала бы своего голоса, не осудила бы и не анафемствовала бы их, если бы в их учении было что-нибудь новое? Напротив, собор был бы непременно, и все они, со своими учениями, были бы преданы анафеме; (...) Все их лжеучения давно уже анафемствованы» [29, 146].



У таких умовах о. Василь кожного дня виходив до студентів зі Словом Божим і не тільки на лекції, але і на різноманітні заходи, які відбувалися в університеті. Він був гарний оратор, який у своїх промовах доходив до душі кожного присутнього, його промови друкувалися в «Записках Імператорського Новоросійського університету», «Херсонських єпархіальних відомостях» і видавали окремими збірками [28].

Роботи В.М. Войтковського цього періоду відносяться до морального богослов'я. В них автор намагається донести до слухачів, що між природничими науками і релігією немає суперечностей, а це лише різні засоби пізнання навколишнього світу, і поєднання віри і знань допоможе їм і в навчанні, і в дослідницькій роботі: «Само собою зрозуміло, що спостерігаючи і вивчаючи світ Божий і його премудрий і преблагий устрій у величезному цілому і найменших частинах, не можна не переноситися думкою, почуттям і бажанням до великого, премудрого і всеблагого Творця і Правителя світу, Бога; бо Його невидиме, вічна сила Його і божество, через спостереження за творінням, стають видимі (Рим. 1, 20). І тому справжні служителі храму науки, знання, завжди і всюди були і будуть водночас старанними служителями і шанувальниками і храму молитви. І, навпаки, розумні і богопросвітлені служителі храму молитви, в усі часи були і будуть старанними шанувальниками храму науки » [7, 9].

Кожною своєю промовою він закликає «заблудлих овець» повернутися в огорожу церкви. Він показує їм необхідність віри у вирішенні проблем, що постають перед ними: «Християнський храм, як осередок християнської церкви, є священне місце благодатної, всесильної і всемілосердної присутності і дії Господа Бога, Вічного Джерела і Роздоятеля істинної вищою мудрості; християнський храм є священне сховище істини, сповщеної пророками, Самим Спасителем Христом і апостолами; християнський храм є училище справедливості й святості, без яких немислима справжня і досконала мудрість; християнський храм є священне місце всевітнього жертвопринесення і таємничого єднання людей з триєдиним Богом, небесним учителем, натхненником і освячувальником. У християнський храм ми повинні тому якомога частіше і старанніше звертатися за вищою божественною мудрістю, без якої мудрість людська, якою б не була цінною, не досконала» [8, 6].

Кожного разу він доводить необхідність віри для людини, якщо вона хоче удосконалити свої здібності і досягти своєї життєвої мети: «Розум людський є і сам тільки образ, відблиск, ві-

дображення самосуцого і присносуцого розуму Божого. Відділіть, роз'єднайте джерело світла і саме світло, і світло слабшає, тьмариться, гасне, зникає. Теж саме буває і з розумом людським, який відокремлюється або віддаляється від самосуцого присносуцого Розуму Божого, що відбивається у видимій природі, і в людстві, і в слові Божому, писаному і неписаному, і особливо в Іпостасному, особистому Слові, Сина Божого, Ісуса Христа, і в Святій Церкві, віковичної охоронниці і розповсюджувальниці світла Розуму Божого» [9, 12].

Звертаючись до студентів, він закликає їх постійно приходити до храму Божого, і Бог допоможе розв'язати складні питання і обставини, які виникають у житті: «Приходьте частіше, особливо у встановлений час, до Божої святині, до святилища і училища християнської віри, надії і любові, і, повірте, багато з незрозумілого, похмурого зробиться для вас, раптово або поступово, ясним, світлим, зрозумілим. *«У світлі твоєму, волає до Бога Псалмоспівець, побачимо світло»* [6, 2].

О. Василь нагадував своїм парафіянам: «Горе нам, якщо ми ті дні, години та справи, які присвячені славі Бога, духовному благу наших ближніх, святотатственно і не в міру своєкорисливо і самолюбиво забираємо у Самого Бога, у наших власних душ, і залежних від нас наших ближніх» [10, 40].

На жаль, не збереглися тексти лекцій В.М. Войтковського ні з історії церкви, ні з богослов'я. «Я всі їх спалив!», - сказав він одного разу. Я завжди не задоволений був своїми лекціями. І все хотів кращого і кращого від себе. Багато було праці, багато планів, але усе це я знайшов не досконалим « [17, 2].

Вражає також і те, з якою увагою і повагою В.М. Войтковський ставився до студентів. Зберігся його розбір роботи студента-старшокурсника, який представив своє дослідження на здобуття медалі. Він дуже ретельно аналізує студентську роботу і робить висновки по кожному розділу, підкреслюючи сильні сторони дослідження і недоліки: «Неможливо не визнати, що автор особливо потрудився над вступом до свого твору і над його першою частиною. Всі питання і обставини, що стосуються головного предмету, розроблені з великою ретельністю, викладені добре і, за невеликими виключеннями, цілком вірно» [5, 9]. Він дуже обережно, щоб не образити автора, робить зауваження і тут же пояснює, чого дослідник не врахував у роботі і робить загальний висновок: «Необхідно також віддати справедливість автору, що він, взагалі зрозумів і подав Костянтина в істинній його величі та належному відношенні до християнської церкви.

І тому я вважав би, що розібраний мною твір заслуговує на золоту медаль» [5, 11].

Він завжди вчасно відгукувався на всі події і питання, які виникали в суспільстві і університеті, і давав на них чіткі православні відповіді. Аналізуючи співвідношення між наукою і мистецтвом, він підкреслював: «Істина, добро і благо - вищі предмети прояву прагнень духу людського, - істотно, органічно, споріднені між собою, але не тотожні. Тому і знання, і мистецтво, і добродієність, так само, істотно споріднені між собою; але так само не тотожні. (...).

Тому є ще, як відомо, вищий загальний верховний вузол, об'єднуючий і мистецтво, і знання, і добродієність - це свята релігія, по своєму слововиводу, зв'язок, возз'єднання, верховне об'єднання; (...)

Одночасно зі службою в університеті о. Василь обіймав посаду члена правління Одеської духовної семінарії і товариша Голови Одеського Святоандріївського братерства [25, 658]. Майже кожного року В.М. Войтковський дарував бібліотеці Одеської духовної семінарії найбільш цінні в науковому відношенні книги і робив значні внески на придбання навчальної літератури [25, 666]. Він також багато уваги приділяв і громадській роботі: «20 листопада 1899 г., за безпосередньою активною участю о. Василя була відкрита в м. Одесі їдальня для малозабезпечених студентів Новоросійського університету. Метою цієї благодійної установи було забезпечення незаможним студентам можливості отримувати здорове і поживне харчування за помірну плату» [25, 673].

У 1899 р., при святкуванні 50-річчя служіння В.М. Войтківського в «Херсонських Єпархіальних відомостях» його діяльності була дана справедлива висока оцінка: «Протоієрей Василь Войтковський - один з найвидатніших членів духовенства м. Одеси, і за моральними своїми якостями, і за місцями служіння свого, і за плодами служіння» [25, 656].

За службу свою в м. Одесі о. Василь нагороджений різними орденами: Св. Анни 2-го ступеню з Імператорською короною (1873), Св. Князя Володимира 4-го (1876) і 3-го ступенів (1880), золотим наперсним хрестом з дорогоцінними прикрасами з Кабінету Його Імператорської Величності і палицею (1885). 21 квітня 1895 р. о. Василь удостоєний звання заслуженого професора ІНУ, а у травні 1900 р. одержав орден Св. Анни 1-го ступеню і дорогоцінний перстень з Кабінету Його Імператорської Величності [16; 27].

Восени 1903 р. у о. Василя загострилася хвороба легень, він навіть не міг навідуватися до церкви. «24 лютого 1904 р. об 11 годині ранку, після тривалої хвороби на 81-му році від народження, помер старий член університетської сім'ї, бувший у відставці заслужений професор Богослов'я, протоіерей о. Василь Войтковський» [17, 1].

Його колега і друг професор богослов'я ІНУ протоіерей Олександр Клітін так описує останні хвилини життя о. Василя: «На мій заклик до покаяння в гріхах він сказав: «Я грешнее всех». Ось істинно-християнське слово і добре покаяння!... Частото він впадав у дрімоту, але свідомості не втрачав. Св. Таїнство прийняв із звичайним йому упокорюванням і благоговінням, після чого приклався до Св. Хреста. Після прийняття таїнств, він хотів ще поговорити, але вже мабуть слабшав.

Ще декілька хвилин, і він тихо помер у колі своїх рідних» [17, 10].

Похований В.М. Войтковський у м. Одесі на Першому християнському кладовищі в родинному склепі [17, 14].

---

1. Бачинська О.А., Бевзюк Н.П., Данилова Є.С. Войтковський Василь Миронович // Професори Одеського (Новоросійського) університету: Біограф. словник. Т.2: А-І. – 2-е вид., доп. / Відп. ред. В.А. Сминтина. – Одеса : Астропринт, 2005 – С. 267-270.

2. Бачинська О.А. Войтковський Василь Миронович // Енциклопедія сучасної України. Т.5. / Редкол.: І.М. Дзюба, М.Г. Железняк та ін.; Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, Наукове товариство імені Шевченка. - К.: «Поліграфкнига», 2006. – С. 47.

3. Войтковський Василь // Енциклопедія Українознавства. Словникова частина. – Т. 1: Абаза Микола – Голов'яно Зиновій / Гол. ред. В. Кубійович; Заст. гол. ред. М. Глобенко. Наукове товариство ім. Шевченка. – Париж; Нью-Йорк, 1955. – 302 с.

4. Войтковский В.М. (О.В.) Об унии венгерских русинов // Русская беседа. Т.4. (книга 16). – М.: Тип. Александра Семена, 1859. – С. 1-50.

5. Войтковский В.М. Разбор сочинения: Константин Великий и его отношение к Христианской церкви, представленного в Историко-филологический факультет для соискания медали // Зап. ИНУ. Т.22. – Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1877. – С. 1-11.

6. Войтковский В.М. Тайны ведения и жизни открываются в святилище Божию, в священном Откровении. Речь перед началом лекций в университете. // Зап. ИНУ. - Т. 63 - Одесса : Тип. Штаба Одесского военного округа, 1894. - С. 1-4.

7. Войтковский В.М. О храме молитвы и храме науки. Слово в храмовый праздник и в день торжественного акта в университете // Зап. ИНУ. - Т.63. - Одесса : Тип. Штаба Одесского военного округа, 1894. - С. 5-10.

8. Войтковский В.М. Мудрость по изображению священных книг, в особенности священных книг, носящих имя премудрости. Речь перед началом лекций в университете в 1944-95 ак. г. // Зап. ИНУ. - Т.64. - Одесса : Тип. Штаба Одесского военного округа, 1894. - С. 1-6.

9. Войтковский В.М. Речь перед началом лекций в Императорском Новороссийском университете // Зап. ИНУ. Т.68 - Одесса : Тип. Штаба Одесского военного округа, 1896. - С. 9-14.

10. Войтковский В.М. Слово на Рождество Христово // Прибавление к Херсонским Епархиальным ведомостям. – 1900. - № 2 (15 января). – С. 37-40.

11. Войтковский В.М. Речь в университетской церкви перед панихидою в столетие А. С. Пушкина (28 мая) // Зап. ИНУ. - Т.81. – Одесса: Тип. «Экономическая», 1900. – С. 33-37

12. *Войтковский В.М.* Об отношении между искусством и религиею // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям, 1900, № 24 (15 декабря). – С. 704-709.
13. ДАОО – Ф. 45, оп. 4, спр. 1175 (Особиста справа В.М. Войтковського).
14. *Дарвин Ч.* О происхождении видов в царствах животном и растительном путем естественного подбора родичей или о сохранении усовершенствованных пород путем борьбы за существование; пер. с англ. С.А. Рачинский. – С.-Петербург : Тип. И.И. Глазунова, 1864. – 392 с.
15. *Діанова Н.М.* Православ'я у Новоросійському університеті // *Інтелігенція і влада*. – 2012. - Вип. 27. – С 30-38.
16. *Духовенство Одессы, 1794-1925* / Авт.-сост.: *В.А. Михальченко*; ред.: *Е.А. Каменева*. – Одесса : ГЕС, 2012. – 559 с.
17. *Клитин А.М.* Протоиерей Василий Миронович Войтковский, заслуженный профессор богословия Императорского Новороссийского университета (24 февр. 1904 г.): [Некролог] / Соч. проф. богословия, священник А.М. Клитин. – Одесса: Тип. «Экономическая», 1904. – 14 с.
18. *Клирик Б.* Правка к некрологу профессора протоиерея В.М. Войтковского // Херсонские епархиальные ведомости. – 1906. - № 22 (16 ноября). - С. 594-596.
19. *Кочубинский А.А.* У гроба заслуженного профессора В.М. Войтковского // Записки ИНУ. Т. 97. – Одесса : Тип. «Экономическая», 1906. - С. 21-24.
20. *Кочубинский А.А.* Протоиерей В.М. Войтковский // Зап. Имп. одес. об-ва ист. и древн. Т. 26. – Одесса : Тип. «Экономическая», 1906. – С. 49-51.
21. *Левченко В.В., Левченко Г.С.* Олександро-Невська церква Новоросійського університету: історія, персоналії, документи. - Одеса: ФОП Бондаренко М.О., 2015. – 360 с.
22. *Маркевич А.И.* Двадцатипятилетие Императорского Новороссийского Университета : Ист. зап. и акад. списки. - Одесса : Тип. «Экономическая», 1890. – XV, 734, X с.
23. *Поп Иван.* Энциклопедия Подкарпатской Руси / Карпато-русский Этнологический Исследовательский Центр США / Ред. рус. текста М. Шабак; Ред. англ. текста К. А. Шабак; Ред. чеш., слов., польск., болг. текстов Д.Поп; Ред. изд-ва и укр. текста к.ф.н. В. Падык. – Ужгород: Изд-во Б.Падыка, 2001. – 431 с.
24. *Пятидесятилетие* службы протоиерея Василия Войтковского // Херсонские епархиальные ведомости. – 1899. - № 22 (15 ноября). - С. 595-596.
25. *Пятидесятилетие* службы заслуженного профессора Императорского Новороссийского университета протоиерея Василия Войтковского // Прибавления к Херсонским епархиальным ведомостям. – 1899. - № 23 (1 декабря). - С. 656-675.
26. *Ролле Фридрих.* Чарльза Дарвина учение о происхождении видов в царстве растений и животных, примененное к истории миротворения : с многими политипажами / излож. и объясн. Фридрихом Ролле ; с прил. биогр. Дарвина, сост. С. Шенеманом ; пер. ст. учителя 5 гимназии М. Владимирского. - Санкт-Петербург : Тип. М. О. Вольф, 1864. - [4], XXXII, 317. [2] с.
27. *Список лиц*, служащих в Одесском учебном округе на 1898-99 учебный год. Ч. 1. – Одесса: Тов. Акцион. Южн.-русс. о-ва печ. дела, 1899.- С. 6.
28. *Три речи* профессора богословия протоиерея В.М. Войтковского, сказанные в университетской церкви. – Одесса: Тип. Штаба Одесского военного округа, 1894. – 16 с.
29. *Феофан Затворник, епископ.* Созерцание и размышление. - М.: Правило веры, 1998. - 370 с.

## ІСТОРИКО-ЦЕРКОВНА БІОГРАФІСТИКА ЯК НАУКОВИЙ НАПРЯМ: СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ

*У статті розглядається процес розвитку історико-церковної біографістики. Початок її формуванню як наукового напрямку було покладено київським митрополитом Євгенієм (Болховітиновим). Його розвиток був нерівномірний. Значний вплив на нього здійснювала російська історична наука та ідеологія. Серед українських вчених, під впливом яких цей напрям розвивався і формувався від середини XIX століття – Михайло Максимович, Феофан Лебединцев, Володимир Антонович, Михайло Грушевський, Дмитро Блажейовський та інші. Від кінця XX ст. розвиток української біографістики почав набувати рис, відмінних від російської історичної науки.*

**Ключові слова:** православна Церква, Україна, історико-церковна біографістика, церковна ієрархія.

Valerii LASTOVSKIY

### HISTORICAL-CHURCH BIOGRAPHY AS A SCIENTIFIC DIRECTION: THE STATE AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT

*The article deals with the process of development of historical-church biography. The beginning of its formation as a scientific direction was laid by the Metropolitan of Kiev Evgeny (Bolkhovitinov). Its development was uneven. It was greatly influenced by Russian historical science and ideology. Among Ukrainian scientists, under the influence of whom this trend developed and formed from the middle of the XIX century - Mikhail Maximovich, Feofan Lebedintsev, Vladimir Antonovich, Mikhail Hrushevsky,*

Історична біографістика – одна із самих популярних наукових дисциплін, що користується значною увагою не лише серед професійних істориків, але й серед пересічних читачів. Завдяки дослідженням у цій сфері більш глибоко можуть бути пояснені ті процеси, які відбувалися в історичному минулому та роль у них особистості. Саме тому навколо життя та діяльності конкретної особистості вибудовуються конструкції суспільно-політичного, соціально-економічного та національно-культурного характеру.

Окремим напрямом у цій дисципліні цілком можливо вважати історико-церковну біографістику. Це своєрідний науковий жанр, побудований навколо біографічних матеріалів духовенства. До того ж, це ще й один з найдавніших видів наукової інформації на теренах України. Адже ще в давньоруських літописах ми зустрічаємо, хоч і не в повному обсязі, але, все ж таки, у досить значному, відповідні біографічні матеріали. Однак, тільки у XIX століття цей напрям вже набуває суто наукових рис.

*Dmitry Blazheyovsky and others. From the end of the twentieth century. the development of Ukrainian biography began to acquire features other than Russian historical science.*

**Keywords:** *Orthodox Church, Ukraine, historical and ecclesiastical biography, ecclesiastical hierarchy.*

Ще єпископ Амвросій (Орнатський) (1778-1827) у 1807 р. обґрунтував необхідність вивчення персоналій в історії Церкви. На його думку, «історія ієрархії, або наступництва священоначальників, є суттєвою частиною історії

церковної... Тому що стан Церкви завжди тісно пов'язаний був із станом священоначальників, котрі управляють нею і перше частіше за все залежало від цього останнього» [5, с. І]. Звичайно, це був погляд передовсім церковного діяча, хоч і науковця. На сьогодні все ж очевидно, що предмет історико-церковної біографістики є значно ширшим від поглядів Амвросія (Орнатського).

На початку ХІХ ст. єпископом Амвросієм (Орнатським) разом із іншим відомим церковним вченим київським митрополитом Євгенієм (Болховітіновим) (1767-1837) було здійснено спробу представлення коротких біографічних відомостей майже про всіх православних ієрархів, котрі діяли в межах Російської Православної Церкви (навіть якщо вони прямого відношення до цієї церковної структури не мали; це стосується ієрархів Київської митрополії та інших епархій на території України з часів Київської Русі і до кінця ХVІІ ст.). Подібні узагальнені праці, не завжди точні, розроблялися й пізніше світськими та церковними дослідниками, зокрема П. Строевим і М. Дурново у ХІХ ст., митрополитом Мануїлом (Лемешевським) у 1940–1960-х рр. та ін.

Якщо не брати до уваги довідкову працю Амвросія (Орнатського) та «История Российской иерархии», видану у 1807-1815 роках, участь у підготовці якої брав Євгеній (Болховітінов), то вперше детальну інформацію про життя і діяльність саме української церковної православної еліти опублікував якраз київський митрополит Євгеній у 1820-х роках в працях, присвячених Києво-Софійському собору та Києво-Печерській лаврі. Тому цього дослідника із повним правом можна вважати засновником напряму української історико-церковної біографістики.

У своїх працях Євгеній (Болховітінов) намагався не лише показати життєвий шлях українського вищого духовенства, але дати загальну характеристику їх адміністративним заходам, участі у політичному та культурно-освітньому житті суспільства, ролі у розвитку наукових знань. Ми можемо його вважати

засновником української історико-церковної біографістики ще й тому, що його інформація стала багато в чому визначальною для майбутніх історико-біографічних розвідок впродовж всього ХІХ-го та ХХ-го століть.

Після Євгенія (Болховітінова) розробка біографічної тематики українських діячів православної Церкви продовжувалася у фрагментарному вигляді аж до кінця ХІХ ст. Як правило, їх життя і діяльність вищого церковного керівництва розглядалися в контексті конкретних ситуацій і тому не були предметом спеціального дослідження. Наприклад, у роботі Миколи За-кревського «Описание Киева» розкривається внесок київських митрополитів та архієпископів у місцеве церковне будівництво та розвиток, зокрема, архієпископа Рафаїла Заборовського він порівнює із знаменитим митрополитом Петром Могилою за його благодіяння для Києво-Могилянської академії [3, с. 161].

Саме в такому ракурсі звертають увагу на біографічні моменти життя українського духовенства Михайло Максимович, Петро Орловський, Володимир Антонович, Орест Левицький та ін. І, при цьому, переважна частина публікацій присвячувалася вищій церковній ієрархії.

З появою ж у 1860-1861 рр. регулярних церковних часописів («Руководство для сельских пастырей», «Киевские епархиальные ведомости», «Черниговские епархиальные известия» та ін.) вивчення біографій митрополитів та єпископів стало більш масштабним і цілеспрямованим. З'являються праці Петра Лебединцева, Юхима Крижановського, Данила Юзефовича та ін. От ці дослідження вже дуже детально, з широким використанням архівних документів, відтворювали життєвий шлях ієрархів та суспільно-політичну ситуацію на українських землях у відповідний період.

Тоді ж, у 1860-х рр. у церковній історичній науці почали створюватися біографічні довідники церковної ієрархії на єпархіальному рівні, що друкувалися у місцевих же єпархіальних виданнях, зокрема у Чернігові, Полтаві, Києві.

Проте, найбільш повно, хоч і дуже коротко українську православну ієрархію було представлено лише наприкінці ХХ ст. у праці відомого представника зарубіжної української церковної історичної науки, доктора історії Дмитра Блажейовського (1910-2011) [1].

Щодо творення значних монографічних досліджень історико-церковного біографічного характеру, то можна виділити два основних періоди, на які припадають їх поява: 1) кінець ХІХ –



початок ХХ та 2) кінець ХХ – початок ХХІ століть. Поява першого періоду була зумовлена реформуванням освітнього та наукового середовища в Російській імперії, доступом до нього більш широких верств населення, деякою адаптацією до ліберальних процесів, що зумовило і впровадження нових методологічних засад наукового пошуку. Поява ж другого періоду була зумовлена переформатуванням суспільно-політичних процесів в Україні після розпаду СРСР, відривом освітньо-наукового процесу від ідеологічного тиску та початком формування національної політико-ідеологічної парадигми. І тут не можна не погодитися із Ю. Горбанем, що на сьогодні «поглиблений інтерес до біографічних досліджень пов'язується з тенденцією до персоналізації історії» [2, с. 195]. Зрозуміло, це у повній мірі стосується й історії Церкви як суспільної інституції.

В перший період ми бачимо, наприклад, серйозні біографічні дослідження Г. Берло про єпископа Арсенія (Берла), Ф. Тітова про Гедеона (Святополк-Четвертинського), М. Шпачинського про Аренія (Могилянського), С. Іваницького про Гервасія (Лінцевського) і т.д. Перелік таких праць є досить значним.

Щодо другого періоду, то в цей час з'явилися дослідження Василя Ульяновського про Спиридона (Сатану), Валерії Нічик, Юрія Мицика та Зінаїди Хижняк про Петра (Могилу), Анатолія Горового про Сильвестра (Косова) та ін. Водночас, слід відзначити, що кількісно монографічних досліджень історико-церковного характеру на другому етапі з'явилося надзвичайно мало. Звичайно, не можна заперечити появу досить значного пласту публікацій у вигляді статей, повідомлень чи тез, однак, все ж таки, вони найчастіше є важкодоступними із-за розпорошеності по величезній кількості наукових та науково-популярних виданнях та відсутності єдиної інформаційної бази. Разом з тим, потреба у поглибленні історико-церковної біографістики як напряму постійно відчувається. Свідченням цього є й той сплеск історичної інформації, котрий відбувся впродовж 2018-2019 років у зв'язку із процесом творення Православної Церкви в Україні. Одна з останніх подій – це проведення Круглого столу у вересні 2019 р. «Постать в історії Церкви: до сторіччя призначення в міністерство сповідань митрополита Іларіона Огієнка» у стінах Київської православної богословської академії.

У зв'язку із сучасним процесом розвитку історико-церковних досліджень необхідно відзначити, що він відбувається в умовах українсько-російського геополітичного протистояння, що накладає і свій відбиток на науковий пошук. У цьому плані

можна відзначити пропагандистську роль російського багатотомного видання «Православная энциклопедия», якому Україна, поки що, протиставити нічого не змогла [4]. Між іншим, це енциклопедичне видання має значну кількість інформації про церковну ієрархію на українських землях від часів Русі. Але все в ньому підпорядковано тільки одній меті – показати їх діяльність виключно як частини «русского мира» Російської Православної Церкви.

Для остаточного відриву від російської історичної науки та завершення формування суто українського історико-церковного напрямку необхідне не лише здійснення постійних публікацій, але й створення власного біографічного церковного словника.

Таким чином, слід відмітити, що на розвиток історико-церковної біографістики в Україні значний вплив здійснювали у XIX – XX ст. російська історична наука та ідеологія. Але вже від кінця XX століття цей напрям почав позбавлятися такої залежності, особливо після початку російської агресії у 2014 році та створення Православної Церкви в Україні у 2018-2019 роках. Наразі стоїть питання завершення власного повноцінного наукового напрямку.

- 
1. Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (1861–1996). – Львів, 1996. – 567 с.
  2. Горбань Ю. Концептуальні засади дослідження вітчизняної біографістики // Сторінки історії. – Вип. 32. – К., 2011. – С. 194-202.
  3. Закревский Н. Описание Киева. – 2-е изд. – М., 1868. – IV, 950 с.
  4. Ластовський В. Російська «Православная энциклопедия» як засіб фальсифікації історичної інформації // Православ'я в Україні. – Частина 2. – К., 2017. – С. 365-372.
  5. Орнатский А. История Российской иерархии. – М., 1807. – Ч. I. – XI, 646, V с.

## ІВАН ЇЖАКЕВИЧ: СЛАВЕТНИЙ І МАЛОЗНАНИЙ (ДО 155-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

*Стаття присвячена творчості великого українського художника Івана Їжакевича в діяльній іконопису. Особливу увагу приділено його творам 1940 – 50-х років. Автор використав документи київських архівів, друковані джерела, спогади тих, хто знав мистця та їхніх нащадків. Зроблено спробу дослідити зв'язки художника з представниками православного духовенства.*

**Ключові слова:** Іван Їжакевич, Київ, іконопис, мистець, церква, храм, ікона стиль, священник, духовенство.

—  
Dmytro NAZARENKO

### IVAN YIZHAKEVYCH: GLORIOUS AND LITTLE KNOWN (DEDICATED TO THE 155TH BIRTH ANNIVERSARY)

*The article is dedicated to the great Ukrainian artist's Ivan Yizhakevych icon painting. Author payed particular heed to his works of 1940-50-s. Documents from the Kyivan archives, promulgated sources and reminscences of those who were acquainted with the artist were used by researcher. This work is also an attempt to elucidate artist's relations with the representatives of the Orthodox clergy.*

**Key words:** Ivan Yizhakevych, Kyiv, icon painting, artist, church, style, clergy, priest.

Іван Сидорович Їжакевич відомий як своїм життєвим і творчим довголіттям, так і надзвичайно багатою мистецькою спадщиною (говориться про 6000 творів, але вказують і втричі більшу цифру). Хрестоматійними стали його ілюстрації до Шевченкового «Кобзаря» та «Енеїди» Котляревського, творів інших українських класиків. Писав Іван Їжакевич історичні картини, пейзажі, жанрові твори, портрети. Значну частину спадщини мистця становлять твори релігійної тематики. З останніми ми й хочемо познайомити читача, зосередивши особливу увагу на іконописі Їжакевича радянської доби. Ця сторінка його творчості виглядає найменш дослідженою, хоча саме в ній, на нашу думку, найбільшою мірою розкривається його феномен як Людини й Мистця. На сьогодні немає монографії (окрім

праці Л. Владича «И. С. Ижакевич», яка вийшла окремою книжкою у Москві 1955 року, і вповні несе відбиток часу) чи альбому, які уможливили б належним чином знайомство з життям і мистецьким доробком художника. Сакральний живопис І.С. Їжакевича радянського періоду почав привертати увагу дослідників з часу «перестройки». 1992 року в Українській академії мистецтва (факультет теорії та історії мистецтва) А.А. Ковтуном була захищена дипломна робота на тему: «Религиозная живопись в творчестве И.С.Ижакевича» (рос. мовою, керівник – проф. П. О. Бі-

лецький). 2016 року в «Народознавчих зошитах» (№5 (131), с. 1095 –1101) побачила світ стаття Ірини Дундяк «Іван Їжакевич і церковне мистецтво України другої половини ХХ ст.»

Автор досліджував іконопис І.С. Їжакевича 1940 – 50-х років, працюючи в Національному Києво-Печерському історико-культурному заповіднику. На цю тему у 2008 році була написана праця, що лягла в основу даної статті. Джерельну базу для неї становили не лише архівні документи, друковані видання, але й спогади родичів мистця, нащадків священників, парафіян храмів. З часом з'являлися нові факти, уточнення, доповнення – це знайшло своє місце у дописі. Цією публікацією автор робить спробу привернути увагу до постаті І.С. Їжакевича, як визначного майстра іконопису, творця українського іконописного стилю. У чому полягає феномен його особистості? Чому сакральні твори мистця зазначеного періоду створювалися саме для того чи іншого храму? Що свідчить на користь його авторства, чи можливе точне датування? Яким було церковне оточення мистця у вказаний період?

Майбутній художник народився 6 (18) січня 1864 року у селі Вишнопіль Уманського повіту Київської губернії (тепер Тальнівський район Черкаської області). Предок його з боку батька був запорізьким козаком і мав прізвисько, Їжак. Нащадки його початку ХІХ століття вважалися вже шляхтичами–однородцями, змінивши прізвище на «Їжакевич». Ці шляхтичі чумакували, побут їхній був цілком селянським. Мати походила зі священницької родини Мараховських. В родині Їжакевичів ревно плекались православні традиції. Заповітною мрією батьків було побачити Івана духовною особою. Тому по закінченні чотирикласної церковної школи його відправили до Києва, де двоюрідний дядько був псаломником у Києво-Печерській Лаврі. За сприяння дядька хлопчика було прилаштовано клірошанином та архієрейським посохоносцем у Братському Богоявленському монастирі на Подолі. Іван проживав у дядька в Лаврі, де часто бачив учнів іконописної школи, і захопився малюванням. 1876 року він вступив до тієї школи, якою керував відомий художник – ієромонах Альвіан. Оволодівши всіма художніми навичками, Їжакевич вступає 1882 року до рисувальної школи Миколи Мурашка. Там його вчителями були Х. Платонов та І. Селезньов. У той час найбільш здібних вихованців закладу – з-поміж них і Їжакевича – було залучено до реставраційних робіт у Кирилівській церкві ХІІ століття. Там відбулося знайомство з Михайлом Врубелем, який, побачивши талант

юнака, порадив продовжувати навчання в Академії мистецтв у Санкт-Петербурзі. Пензлю Їжакевича у Кирилівській церкві належить образ апостола Петра, що проводить праведників до Раю, та Богородиця-Оранта в апсиді на хорах.

1884 року Іван Їжакевич стає «вільним слухачем» Санкт-Петербурзької Імператорської Академії мистецтв. Навчання постійно ускладнюють проблеми з коштами. Попри це, він неодноразово займає місце у десятці кращих учнів Академії, а в останній – 1888-й – рік навчання отримує малу срібну медаль.

Шукаючи засобів до існування, І.С. Їжакевич починає працювати в журналах «Живописное Обозрение» та «Нива». Хоча у 80-х роках ХІХ століття на українське слово були накладені кайдани Емського указу та Валуєвського циркуляру, ілюстровані популярні журнали охоче друкували малюнки на «малоросійські» теми. Твори мистця прикрашали також журнали «Север», «Иллюстрация», «Солнце России». З їхніх сторінок, завдяки талантові і феноменальній працездатності Їжакевича, дізнавався читач про Україну. Залишивши 1888 року (з ряду причин, зокрема й особистих) Академію мистецтв зі званням учителя малювання в середніх учбових закладах, мистець повністю присвячує себе ілюстрації. Він створює цикл композицій на тему давньої історії України-Русі, козащини, народного побуту.

Значну частину свого доробку Їжакевич присвятив духовному світові українців. Такі твори, як «Говільники в очікуванні духівника», «Говільники, що записуються до сповіді», «Молитва перед причастям» та інші позначені глибоким розумінням релігійних переживань. У період журнальної роботи І.С. Їжакевич починає ілюструвати Шевченків «Кобзар», зокрема, поеми «Гайдамаки («Гонта в Умані）」, «Катерина» та «Причинна». Власне релігійній тематиці у журнальному доробку Івана Сидоровича присвячено чимало творів. Перший з них – «Одяг Іосифа, принесений братами Якову» – був надрукований у № 12 «Живописного обозрения» за 1888 р. З 1911 року «Нива» починає регулярні публікації релігійних творів мистця. Це, зокрема: «Святі старозавітні праотці», «Різдво Христове», «Свята цариця Олександра викриває суть і згубність ідолослужіння» «Свята рівноапостольна Ніна проповідує християнство іверійському цареві Маріану», «Марія Магдалина», «Святий Георгій-Побідоносець», «Нестор-Літописець», «Покликання архімандрита Соловецького монастиря Филипа царською грамотою до Москви», «Воскресіння Христове». Перелік сюжетів засвідчує широкий діапазон релігійної тематики та глибоке знання мистцем

Святого Письма та історії християнства. На початок Першої світової війни художник відгукнувся вже згаданим образом святого Георгія і «Знаменням Августовської перемоги» («Нива» 1914, № 45). Останній сюжет представляє чудесне з'явлення на небі Божої Матері з Предвічним Немовлям на руках перед солдатами та офіцерами російської армії напередодні бою під Августовим. Інша подія, яка знайшла широке відображення у творчості І.С. Їжакевича, – це канонізація святителя Йоасафа Білгородського 1911 року. Художник присвятив новопроставленому святому низку творів: «Перенесення тіла святого Йоасафа з місця кончини у м. Грайвороні до м. Білгорода Курської губернії», «Молитва святителя Йоасафа біля раки святителя Афанасія, патріарха Константинопольського, Лубенського чудотворця» та інші. Він створив канонічний образ св. Йоасафа [5]. І.С. Їжакевич також розписав архієрейські покої та трапезну в Білгороді. Стінописи не дійшли до наших днів, але збереглися ескізи деяких їхніх фрагментів [17, Ф. 58. – Оп. 1. – Од. зб. 18, 19].

1903 року художник повернувся до Києва, де й прожив до кінця своїх днів. 1905 року Іван Сидорович очолив Києво-Печерську живописну майстерню – ненадовго, лише на рік. Впродовж першого десятиріччя ХХ-го століття ним самим, або ж за його ескізами та під безпосереднім керівництвом були виконані розписи Всіхсвятської, Трапезної та Троїцької Надбрамної церков Лаври. Саме тоді починали свій шлях у мистецтві відомі згодом художники – Охрім Судомора, Федір Коновалюк та інші. Особливою довершеністю характеризується розпис храму Всіх Святих. Завдяки тонкому розумінню І.С. Їжакевичем особливостей інтер'єру, застосуванню в оздобленні елементів стилю модерн, було створено унікальний розпис за неймовірно короткий термін – 6 місяців(!). Як слушно зауважив Н. Кочережко, внучатий племінник мистця, йому «єдиному з тогочасних майстрів вдалось поєднати майже непоєднане. Його фігури несуть в собі водночас типізацію, стилізацію і орнаменталізацію» [11, с. 44]. Для Лаврської школи то був останній злет, остання спроба відродження її мистецької слави. Збереглося своєрідне свідоцтво пієтету художника до своєї альма матер – фелон з парчі, подарований ризниці Успенського собору 1912 року (див.: Вклади і вкладники Успенського собору Києво-Печерської Лаври ХVІ – поч. ХХ століття. Каталог. – К., 2005. – С. 47 (кат. номер 119)). І. Їжакевич брав також участь у розписах правого приділу Успенського собору в Лаврі (загинули разом із храмом під час вибуху 1941 року; онука художника, О.М. Їжакевич, з його слів

розповідала: 1941 року, коли вже війна почалась, він виконував якісь роботи в соборі і бачив, як червоноармійці тягли всередині храму дроти, а йому наказали негайно залишити приміщення), Троїцького собору Іонівського монастиря. Останній розписаний заново, попередні зображення не збереглися.

Стінописи пензля Їжакевича прикрашали Георгіївську та Борисоглібську церкви у Києві. Коли саме мистець працював у першій з них, якими були сюжети виконаних ним робіт – невідомо. К. Шероцький у путівнику «Київ» (1917 р.), назвав стінопис новим та підтвердив авторство І.С. Їжакевича, який використав в орнаменталі храму українські народні мотиви [19, с. 32]. Георгіївську церкву було зруйновано 1934 року.

Борисоглібський храм на Подолі був зведений наприкінці XVII століття в стилі українського бароко. У Києві і далеко за його межами він був відомий завдяки своєму настоятелю – отцеві Михайлу Єдлінському. О. Михайл користувався величезним авторитетом та повагою серед парафіян, був духівником всіх київських священників; разом з іншим праведником, о. Олександром Глаголевим, зупиняв чорносотенні погроми на вулицях Подолу. Життя обох священників трагічно обірвалося восени 1937 року. З о. Михайлом І.С. Їжакевича пов'язувала міцна дружба. Стінопис Борисоглібської церкви став ще однією яскравою сторінкою його творчості. Відомий історик, професор Київської Духовної Академії М.І. Петров прочитав на зібранні Церковно-Археологічного товариства 13 листопада 1910 року реферат: «О новой стенописи киево-подольской Рождество-Предтеченской (Борисоглебской) церкви» [16, с. 52 – 53].

Праця мистця у цьому храмі вийшла далеко за межі художнього експерименту. Разом зі створенням української версії церковного живопису, яка дозволила б поєднати нові художні напрямки, зокрема модерн, з традиційним стилем та усталеними канонами, поставало чимало питань. К. Шероцький, детально аналізуючи історичний шлях українського іконопису, різноманітні впливи та процес формування національного церковного стилю, водночас застерігав від простого копіювання елементів народної творчості. У цьому контексті він порівнював розписи Їжакевича з творами інших майстрів: «Чи розумно ужито тут для стінописі мотивів: навіть форм великодних писанок, вишиванок і килимів, коли наш народ має величезний скарб малярський на своїх коминах, скринях, понад вікнами й призьбами, на меблях і на возах! Чи дійсно є українською та доторкаюча до серця картина «Всіх скорблящих», де Богородиця допускає до

себе гурт подолян? Адже ж стиль, в якому мальована картина, на ділі не різниться від копій з розписів Владимирського собору у Києві, що тут же уміщено понад луками? Щось інше розписи пана Їжакевича. Сей художник дає широке, вільне розуміння церковного жанру, стиль його має ясніше національне лице і багато індивідуальності. В його малюваннях Борисоглібської церкви у Києві та трапези у Печерській Лаврі маємо ясні, благородні тони фарб, гарну українську орнаментацию занесену знов на стіни з стародавніх церковних вишивок, молитовні, майже українські лиця святих, місцеві пейзажі навіть з українськими архитектурами; усе се виділяє ці церкви від звичайних церков, прикрашених лубочною візантійщиною [...]» [18, с. 50 – 51]. Авторів поки що не вдалося виявити зображень інтер'єрів Борисоглібського храму, розписів або ескізів до них. Храм був зруйнований 1934 року.

На початку ХХ століття Іван Їжакевич виконав розписи у соборах: Троїцькому в Катеринославі, Георгіївському на Козацьких могилах (Берестечко), Катерининському в Катеринодарі на Кубані, в церкві духовного училища в м. Рильськ Курської губернії. Мистець брав участь в оздобленні більш ніж двадцяти храмів, у тому числі Почаївської лаври [6, спр. 166]. Частина його творів, на жаль, загинула, авторство інших потребує уточнення.

Після 1917 року І.С. Їжакевич ілюструє українські читанки, букварі, працює художником робітничого клубу Куренівського шкіряного заводу, викладачем малювання у школах. З 1926 року, разом з іншими мистцями (Ф. Кричевським, Г. Світлицьким, К. Трохименком), входить до складу Асоціації художників Червоної України (АХЧУ). У цей період Їжакевич пише картини для українських музеїв (Будинку-музею Шевченка у Києві, Музею на могилі Т.Г. Шевченка у Каневі та інших) [6 спр. 1, арк. 4]. Василь Плющ у своїй праці «Боротьба за українську державу під советською владою» (Лондон, 1973, с. 63) згадує І.С. Їжакевича разом із іншими мистцями (Красицький, брати Кричевські, Бойчук та ін.), пов'язаними з С. Єфремовим. При цьому він посилається на статтю Наталі Павлушкової, присвячену СВУ та СУМ, в якій ім'я художника не вказане. Вершиною творчості Івана Сидоровича стали малюнки до ювілейного видання «Кобзаря» 1939 року. Останнє стало свідченням своєрідного офіційного визнання майстра. Адже протягом 1920-х – початку 1930-х років на Їжакевича частенько вішали ярлика «формаліста і ретрограда». Фактів, які б свідчили про написання І.С. Їжакевичем у цей період ікон виявити не вдалось. Під час Другої світової війни Іван



Сидорович залишався в окупованому Києві (за словами Н. Кочережка, 77-літнього Заслуженого діяча мистецтв «забули» евакуювати). Тож патріарх українського живопису (на той час вже визнаний радянською владою, що з приходом німців становило певну небезпеку) влаштувався двірником. У період німецької окупації почалося спонтанне відродження релігійного життя. Масово відкривалися церкви, ряд мистців почав працювати над розписами храмів. Після понад 20-літньої перерви повертається до іконопису і його патріарх Іван Їжакевич.

Автор допису-некролога під криптонімом «А. З.» у журналі «Рідна Церква» (травень – грудень 1962 року) свідчить, що в 1942 році мистець виконав на замовлення архієпископа Чигиринського УАПЦ Ніканора Абрамовича образи Спасителя і Божої Матері в українському стилі. З них були видрукувані копії на папері; пізніше друкувались вони й на еміграції в Німеччині (образ Божої Матері опубліковано у дописі). Автор пише, що оригінали зникли: «Їх не повернула в Києві Владиці Ніканорові та особа, що носила їх до літографії. Хоч потім ця особа була на еміграції й тут померла, про долю цих образів не вдалося нічого довідатися» [1, с. 10].

Вважається, що перші ікони після довгої перерви І.С. Їжакевич написав саме для іконостасу Свято-Покровської церкви на Пріорці. За словами професора В. Короля, мистець почав працювати над ними вже у жовтні 1941 року. Кам'яну церкву псевдоросійського стилю на місці старої дерев'яної збудовано у 1902 – 06 роках (архітектор – Є. Єрмаков). На участь І.С. Їжакевича у розписах Покровської церкви того часу вказують різні джерела [2, с. 927]. Невідомо, що вони являли собою. Дві композиції на хорах – «Жони-мироносиці» та «Чудесний лов риби» за стилем та манерою виконання нагадують твори Їжакевича та мистців його школи. Інші належать вже до другої половини ХХ століття і в основному копіюють розписи Володимирського собору. У жовтні 1938 року церкву зачинили та переобладнали під овочеву базу. У вересні 1941 року вона знову стала діючою. Спочатку належала УАПЦ і Київською церковною радою до неї був призначений священник Іван Прохорчук (з УАПЦ формації 1921 року). Пізніше, на прохання парафіян, його змінив о. Тимофій Коваль, рекомендований колишнім настоятелем, на той час вже владикою, Леонтієм. Храм перейшов під юрисдикцію Автономної Церкви, причому парафіяни висловили бажання молитись українською мовою [8, с. 411, 414, 431]. О. Тимофій Коваль почав активно облаштовувати храм,

при ньому заготовляли матеріал для нового іконостасу. У «Звіді пам'яток...» створення останнього під керівництвом Прокопа Антоненка датується 1944-46 роками, тобто після визволення Києва [2, с. 929]. Проте існують також інші думки щодо його датування. Проф. В. Король (чії батьки були парафіянами храму) вважає, що частину ікон для іконостаса І.С. Їжакевич написав у період німецької окупації [10, с. 20].

Подібною точки зору дотримується й М. Кальницький [7, с. 178]. Щоб якось узгодити питання датування, автор дозволить собі зробити наступне припущення. О. Тимофій (за словами багаторічної парафіянки Г.О. Венгель) залишив Київ 1943 року. Можливо, при ньому був спочатку встановлений новий тимчасовий іконостас (поки йшла заготівля матеріалу для постійного), а згодом – частина (центральна) того, що існує. Першими І.С. Їжакевич міг написати намісні ікони Спасителя, Божої Матері і храмовий образ Покрови. Інші частини іконостасу виготовлялися пізніше. Н. Кочережко згадував, що мистець ходив до цієї церкви, постійною її парафіянкою була дружина – Домна Сергіївна. О. Миколай Радецький, настоятель Покровської церкви з 1946 по 1950 рік (рукопокладений в УАПЦ формації 1942 року), був особисто знайомий з мистцем. Його донька розповідала авторові, що батько з великою пошаною ставився до Івана Сидоровича. У працях різних авторів немає однастайності в питанні атрибуції творів І.С. Їжакевича в Покровському храмі. 16 ікон як таких, що належать пензлеві мистця, вказані у дипломній роботі студента Київського державного художнього інституту А. Ковтуна. Складаючи перелік, автор міг користуватися вказівками о. Миколая Радецького, який надавав йому інформацію щодо стінопису [9, с. 33 – 34]. У брошурі, виданій до 100-річчя освячення храму (в ній використані спогади старих парафіян та їхніх нащадків), до творів І.С. Їжакевича віднесено образи іконостасу (без вказівки), ікони «Всіх скорботних Радості», «Несподіваної Радості», «Святий великомученик Трифон з житієм» [11, с. 12]. «Звід пам'яток...» інформує про дві ікони: «Несподіваної Радості» та – вірогідно – св. Миколая (в іконостасі) [2, с. 929].

Нижче наведемо перелік творів, авторство яких документально підтверджене, або які мають ознаки стилю та манери І.С. Їжакевича (багата колористична гама та палітра відтінків, лапідарний (чіткий) малюнок, світлотіньові ефекти, композиційна схема, моделювання обличчя, рук, ніг, деталей одягу, форма літер церковнослов'янського шрифту в написах).

До них відносяться ікони центральної частини іконостасу. Це згадані вище намісні образи Спасителя (мал.1) та Богоматері з Немовлям, ікони Покрови Пресвятої Богородиці (храмова), а також Преображення Господнього. Іконографія «Покрови» викликає асоціації з козацькими «Покровами» XVII-



Мал. 1

XVIII століть. При гарному освітленні в середній частині фігури Богоматері проглядається контур жіночої голови. Це – сліди первісного варіанта композиції, що був заґрунтований. Над іконою, в круглому отворі кіоту, знаходиться зображення Бога Отця. Зліва від «Преображення», подібного за своїм композиційним вирішенням до «Покрови», знаходиться образ св. Миколая (поколінне зображення анфас). Високі мистецькі характеристики і стиль виконання також дозволяють з великою вірогідністю вважати його твором Іжакевича [2, с. 929]. Можливо, ікону було написано 1949 року, коли відбулося повторне освячення однойменного престолу. Над царськими вратами головного вівтаря знаходиться образ «Таємної вечері», під ним – зображення Святого Духа у вигляді голуба. На царських вратах – чотири погрудні зображення євангелістів. Біля св. євангеліста Луки бачимо лева – символ св. Марка. Останнього ж зображено з биком. Чи міг припуститися такої помилки І.С. Їжакевич? Чи це огріх невідомого співавтора?

На задній стінці жертовника знаходиться табличка, на якій вказано дату його спорудження – вересень 1945 року, та названо І.С. Їжакевича як автора ікон. Це єдине документальне підтвердження авторства мистця, яке вдалося виявити у храмі. Жертovníк прикрашено трьома іконами: в центрі – «Розп'яття», ліворуч – «Моління про Чашу», праворуч – «Різдво» (подібне до однойменного сюжету в Трапезній церкві Лаври). У диаконнику знаходиться образ Божої Матері «Троєручиці» (мал. 2). Ліворуч від іконостасу, в кіоті, – ікона «Богоматері Несподіваної Радості», де зображено грішника – літнього



Мал. 2



Мал. 3

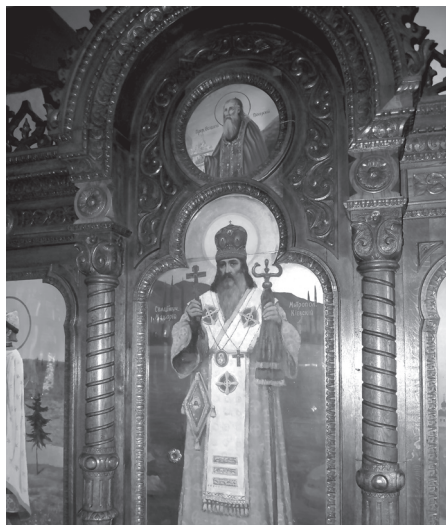
чоловіка, що кається перед образом Пречистої Діви з Немовлям (до цього сюжету мистець звертався неодноразово; даний образ, як пояснює напис, написаний за зразком однойменної ікони з Благовіщенської церкви на Житньому дворі у Кремлі). Ліворуч від іконостасу – образ Божої Матері «Всіх скорботних Радості (з грошиками)». Ікона святого великомученика Трифона вирішена у традиційній для житійного типу манері (мал. 3). У середнику – поясне зображення великомученика у вигляді юнака в червоному з білою оторочкою фригійському ковпаку (він жив у Фригії в III ст. н. е.). З обох боків від постаті св. Трифона розміщено по два клейма з епізодами житія. У нижній частині – композиція на тему чудесної допомоги святого сокольникові Івана Грозного, який загубив улюбленого кречета царя. Великий образ «Покрови Божої Матері» до виконання настінних розписів у 1950-х роках знаходився за престолом в апсиді. Над головою Божої Матері зображено храм, що нагадує обрисами церкву на Пріорці. На думку проф. В. Короля, образ створений за участю І.С. Їжакевича; він був написаний (як і три попередні ікони в кіотах) у повоєнні роки. Ознаки творчої манери майстра притаманні також іконам святих Жон-мироносиць та «Нерукотворного Образу». На першій одна з трьох жінок (Марія Магдалина) виглядає подібною до Марії Магдалини на однойменному малюнку І.С. Їжакевича у журналі «Нива» за 1914 рік, № 14.

До другої половини 1940-х років належать ікони пензля І.С. Їжакевича у Свято-Макаріївській церкві на Татарці, зведеній за проектом Є. Єрмакова 1897 року. В 1930-х роках храм закрили, було знесено баню, дзвіницю, знищено іконостас. Богослужіння відновлено у 1942 році. З 1945 року настоятелем церкви став о. Георгій Єдлінський, син о. Михаїла. Він служив у Макаріївській церкві безперервно до самої смерті 22 грудня 1988 року. О. Георгій пам'ятав розписи Івана Сидоровича у Борисоглібському храмі, тому і запросив його до виконання іконописних робіт. Незважаючи на деяке потепління у стосунках між церквою та

державою у роки війни та одразу після неї, повернення «визначного радянського художника-реаліста» до іконопису навряд чи було б схвалене. Їжакевичу доводилося працювати «в нелегальному режимі» – їздити з Куренівки на інший кінець міста. Там, на Борщагівці, був приватний будинок, який належав дружині його учня – Федора Коновалюка. Як пригадував Н. Кочережко, Іван Сидорович писав ікони дуже швидко. За словами онуки мистця, Олени Михайлівни Їжакевич, про написання ікон вдома не говорилося нічого.

Для Макаріївської церкви І.С. Їжакевич виконав декілька ікон в іконостасі та окремих кіютах. Іконостас, як і кіюти, були виготовлені з мореного дуба під керівництвом майстра-різьбяр Прокопа Антоненка, якого настоятелю порадив сам живописець. Храмова ікона сщмч. Макарія належить пензлю І.С. Їжакевича [11, с. 45; 14, с. 309; 20, с. 17] (мал.4). Вона може вважатись однією з найкращих в іконописному доробку майстра. Цінність цього образу не лише в його мистецькій довершеності. І.С. Їжакевич надав образу священика Макарія портретної схожості з о. Михаїлом Єдлінським. Худорляве обличчя спокійне, далеке від марноти світу цього і водночас сповнене духовної сили. Це мученик за віру, готовий віддати життя в ім'я Господнє.

Наступною за зображенням св. Макарія є ікона святого Федора Освяченого (мал.5). Лик його ще більшою мірою, ніж образ св. Макарія, нагадує своїми рисами о. Михаїла Єдлінського. І.С. Їжакевич написав цей образ безпосередньо з фотографії [14, с. 309; 15, с. 592; 20, с. 17].



Мал. 4



Мал. 5



Мал. 6

За словами Л.О. Яскевича, багаторічного псаломника та «літописця» храму, який посидається на розповіді о. Георгія, І. С. Їжакевич брав безпосередню участь у створенні образів святої великомучениці Варвари та святого Миколая (Доброго) північної частини іконостасу. Вважається, що лики цих святих належать його пензлю. Обидві ікони є копіями творів М.В. Нестерова у Володимирському соборі. Пензлеві мистця належить іще одна ікона сщмч. Макарія з ковчежцем для мощів розмірами приблизно 40×30 см [15, с. 592]. Напівпостать святого подібна до його зображення в іконостасі. Цей образ Іван Сидорович створив

1951 року до дня освячення іконостасу та кіотів Свято-Макаріївського храму.

Ікону «Богоматері Несподіваної Радості» (мал. 6) у кіоті біля південної стіни створено у відповідності до передання про чудо, описане св. Димитрієм Ростовським у книзі «Руно орошенное» (1683 р.) – розкаяння грішника перед образом, на якому ожила Богородиця, а з ребра, ручок і ніжок немовляти потекла кров. І.С. Їжакевич, як розповідав Л. Яскевич зі слів о. Георгія, почав працювати над образом ще у передвоєнний період (1939 – 40 рр.). Ззаду на іконі є авторський підпис з датою – 1947 рік.

У кіоті біля північної стіни знаходиться образ «Святого Миколая Мокрого», де зображено матір-киянку в подячній молитві до святителя Миколая. І.С. Їжакевич написав його не лише у пам'ять шанованої киянами святині, але й на згадку про храм «Миколи Набережного», в якому служили перед прийняттям мученицького вінця отці Михаїл Єдлінський та Олександр Глаголев. Їхню багаторічну дружбу згодом продовжили сини – отці Георгій та Олексій. Іван Сидорович, працюючи над іконою Миколая Мокрого так схарактеризував сповідницький подвиг двох київських священників: «Їх (о. Михаїла та о. Олександра) з Набережно-Микільської церкви на «мокре діло» взяли – на вбивство.

Та в них (безбожних убивць) нічого не вийшло – вони залишилися живими. Їх ще святими зроблять, мучениками будуть».

Пензлеві І.С. Їжакевича належать образи свв. Іоана Воїна та великомученика і цілителя Пантелеймона в кіотах, вирізьблених за малюнками мистця. Зображення поколінні. Світлі тони, в яких виконані постаті, надають їм особливої виразності на синьому тлі. Про те, що І.С. Їжакевич був причетний до створення образу Преподобного Серафима Саровського, повідомляє Л. Яскевич [20, с. 11]. Інших підтверджень поки що знайти не вдалося. Великих розмірів композиція у кіоті біля південної стіни представляє не авторську інтерпретацію у притаманній І.С. Їжакевичу манері, а традиційне зображення святого під час тисячоденного та тисячонічного моління.

Доказом теплих стосунків між художником та священником є телеграма, надіслана 18 лютого 1949 року родиною Єдлінських з нагоди 85-річчя І.С.Їжакевича: «Киев, Куренёвка, Бондарский проулок дом 11 Ижакевичу Ивану Сидоровичу. Глубокоуважаемый (sic!) Ивана Сидоровича сердечно поздравляем восьмидесятипятилетием и высокой правительственной наградой Шлем наилучшие пожелания Едлинские» [6, спр. 218]. Після смерті Івана Сидоровича о. Георгій, який був його духівником, провів заочне відспівування небіжчика у своєму храмі. Про панахиду за заслуженим діячем мистецтв, народним художником України вдома чи на кладовищі тоді мови йти не могло. О. Георгій щорічно в день пам'яті мистця відправляв за нього панахиду. Неповторне мистецьке опорядження храму стало втіленням співпраці служителя Бога та майстра пензля. Завдяки цьому Свято-Макаріївська церква стала меморіалом мучеників Православної церкви у ХХ столітті, живою згадкою про знищені київські святині.

Ще один храм у Києві зберігає роботи І.С. Їжакевича. Це Покровська церква XVIII століття на Подолі – перлина українського бароко, збудована Іваном Григоровичем-Барським. У 1935 році храм було закрито. Він знову почав діяти 1941 року, під час німецької окупації. Друге життя святині було повернуто стараннями о. Олексія Глаголева, сина о. Олександра. Він був настоятелем Свято-Покровського храму до його закриття 1960 року. О. Олексій відомий тим, що рятував від знищення київських євреїв та інших людей, яким загрожувала смерть від рук нацистів. За цей прояв високого гуманізму 1992 року інститут Яд-Вашем (Єрусалим) вручив родині Глаголевих диплом праведників світу. Настоятелеві, який взявся за відновлення храму

1949 року, хотілось бачити його ошатним, прикрашеним гарними образами. Вибір мистця для такої відповідальної справи не міг бути випадковим. З Іваном Сидоровичем Їжакевичем о. Олексій та його дружина, Тетяна Павлівна, були знайомі раніше. О. Олексій бачив ікони, виконані для Свято-Макаріївської церкви на замовлення його близького друга, о. Георгія Єдлінського. І.С. Їжакевич, як згадувалося вище, добре знав батька панотця, о. Олександра Глаголева, шанував його як мученика за віру. Марія Олексіївна Глаголева, дочка о. Олексія, розповідала авторові, що її батьки протягом 1955 – 56 років були у Їжакевича неодноразово. Свідченням їхніх дружніх стосунків є подарована самим художником дружині о. Олексія книжка Л.Владича «Іван Сидорович Ижакевич» з дарчим написом: «На добрую память дорогой Татиане Павловне // Ижакевич 17 января 1956 года». Збереглася й вітальна телеграма мистцеві: «Киев Куренёвка Бондарский переулк 11 Ижакевичу Ивану Исидоровичу – Сердечно поздравляем дорогого и глубокоуважаемого Ивана Исидоровича с днём Ангела и рождения Желаем здоровья и сил для дальнейшей плодотворной работы в области искусства – Глаголевы Горбовский» [6, спр. 209]. О. Олексій після смерті Івана Сидоровича служив панахиди за нього як за «устроителя храма сего». Для Покровського храму мистець написав олійними фарбами на полотні образи чотирьох євангелістів. На авторство Їжакевича вказують у спогадах також старша дочка о. Олексія, М.О. Глаголева-Пальян, та Л.О. Яскевич [13, с. 289]. У довідковій статті про Покровську церкву у «Зводі пам'яток...» зазначається, що образи євангелістів виконали І. Їжакевич та Ф. Коновалюк [4, с. 926]. Автор не має даних, які підтверджували б чи спростовували співавторство. Збереглися зображення чотирьох євангелістів (папір, олівець, розтушовка, білила), датовані 1912 роком. Типажі, написи, композиційне вирішення в цілому ідентичні зображенням у Покровській церкві [17, Ф. 58. – Оп. 1. – Спр. 20. – Арк. 1 – 4]. Цілком імовірно, що саме ними користувався І.С. Їжакевич в якості робочих ескізів.

Поколінні зображення євангелістів розміщені на вітрилах склепіння головного купола в овальних медальйонах. Виконані у виразно реалістичній манері, вони за типажами нагадують українських селян (мал. 7).

Великий запрестольний образ Покрови Божої Матері (мал. 8), як пригадувала М.О. Глаголева, І.С. Їжакевич написав «пізніше за «Євангелістів», десь у 1958 або 1959 році». На



його авторство вказують також М.О. Глаголева-Пальян та Л.О. Яскевич [13, с. 289]. У «Зводі пам'яток...» говориться про двох авторів – І. Їжакевича та Л. Спаську [4, с. 926]. Хто ж насправді є автором (чи авторами) цього твору? За словами М.О. Глаголевої, тоді ж, коли було написано «Покро-



Мал. 7

ву», над розписами храму працювала художниця з м. Остріг Л.І. Спаська. Коли привезли образ, паніматці Тетяні Павлівні Глаголевій здалося, що складки внизу на одязі Богоматері написані «якось по-дитячому». Спаській було запропоновано переписати ці деталі («это же не лик и не что-либо существенное»), що вона й зробила.

У Свято-Серафимівському храмі Пущі-Водиці (північно-західна частина Києва) є ікона «Богоматері Несподіваної Радості», що має всі характерні ознаки творчої манери художника. За сюжетом і композицією вона подібна до однойменного образу в Макаріївській церкві, однак розбійник, що кається, представлений тут старим чоловіком (мал. 9). Образ Спасителя (в кіоті біля північної стіни) за характером письма і манерою виконання, на нашу думку, також може належати пензлеві Їжакевича. Те саме стосується й «Голгофи» – Розп'яття з пристоячими – Пресвятою Дівою та св. Іоаном Богословом. Композиція сповнена високого трагізму, переважають темні кольори. Прикметно, що напис над головою Спасителя – українською мовою «Ісус Назарянин – Цар Іудейський». Чи були ці роботи створені саме для Свято-Серафимівської церкви? Підтверджень цьому ані в спогадах сучасників, ані в документах не знайдено. Можливо, вони потрапили туди з якогось іншого храму. Імовірно, зі Свято-Пантелеймонівського на Куренівці. Церкву св. Пантелеймона було закрито в березні 1964 року, після чого її мали знести. За підписом старости та члена церковної ради до виконкому Подільської райради був направлений лист, в якому говорилося, що церковна рада знімає з себе відповідальність за матеріальні цінності, а майно храму просить передати до Свято-Серафимівської церкви Пущі-Водиці. Згідно з «Висновком на зняття з реєстрації» уповноваженого у справах Руської православної церкви по Києву та Київській області Сухоніна від 25 березня 1964 року майно було передане, туди ж перевели

священика [3, спр. 330. – Арк. 275, 277]. Що конкретно передавалося – не вказано. Настоятель, прот. Віктор Крижановський, причет і громада храму св. Пантелеймона добре знали й шанували Івана Сидоровича. Про це свідчать лист-привітання від 20 січня 1954 р. з нагоди 90-річного ювілею художника і його відповідь [6, спр. 16. – Арк. 1–2]. І.С. Їжакевич, який до того ж мешкав неподалік церкви, міг виконати ікони для неї.

За композицією та манерою виконання близькі до творів І.С. Їжакевича намісні ікони Божої Матері і Спасителя в іконостасі Свято-Вознесенської церкви на Деміївці у Києві. У храмі є також образи угодників Печерських – зменшені копії їхніх зображень у Трапезній Києво-Печерської Лаври. Їхнє авторство потребує уточнення. Пензлю мистця належать образи іконостасу домашньої церкви у резиденції київських митрополитів (довелося бачити лише репродукції окремих ікон).

На початку 1960-х років по Києву та околицях, як і по Україні загалом, було закрито й зруйновано чимало храмів. Там могли бути роботи Івана Сидоровича, і невідомо, яка їх доля спіткала. Зрештою, він міг писати ікони не лише для столичних храмів.

В архіві І.С. Їжакевича (Інститут рукопису НБУВ) крім наведених, зберігається низка документів, які свідчать про його контакти з представниками православного духовенства в радянську добу і глибоку пошану з обох сторін. Це, зокрема, візитівка архієпископа Дніпропетровського (пізніше митрополита) Гурія, якого цікавили розписи Їжакевича у Троїцькому соборі, де 1955 року проходили реставраційні роботи: «Мне очень нужно побеседовать с Вами относительно живописи Вашей кисти в Днепропетровском Троицком соборе. Очень прошу Вас принять меня сейчас, хотя бы на несколько минут. Архиеп. Гурий Днепропетровский» [6, спр. 210].

Листи протоієрея Йосифа Івановича Романюка з м. Броди на Львівщині додають цікаві штрихи як до характеристики часу, в якому жив і творив І.С. Їжакевич, так і до його особистості. Всього в архіві мистця знаходиться 13 листів [6, спр. 266 – 278, 42 арк.]. Перший датовано 25 серпня 1950 року, останній, без вказівки числа й місяця, 1951 роком. О. Йосиф належав до староправославного «москвофільського» галицького духовенства (мав 65 років, з них 37 – у сані ієрея). Листи написані російською мовою з домішкою українізмів або російською та українською, один – Великодне привітання [6, спр. 271, арк. 20] – повністю українською. Ось деякі фрагменти цієї переписки. Правопис і пунктуацію автора збережено. «[...] Вы изошрены в православных

Церк[овных] традициях, изобразите Матерь Б[ожию] и Иисуса Христа, сохраняя Их церковный высокий тип и молитвенное умиленное выражение, придав в отделке немного нашего родного Киевского украинского орнамента, наших славных вышивок [...]. Цenia все наше родное Украинское по форме, [...] никогда не увлекался нац[иональным] шовинизмом, который во всех нациях, если проявляется, горе вспомнить нам поляков и немцев. Я этими словами гарантирую себя и Вас, кому бы ни попало случайно сие мое к Вам, Дорогой Друг, т[оварищ](!) Иван Ижакевич, писание. И это вполне Вам и мне и всем должно быть понятно и не превратно (підкреслено червоним олівцем) истолковано» (лист від 25. 08. 51 р.) [6, спр. 266 – 278, арк. 1 – 2]. У листі від 29.11.50 р. о. Йосиф, згадуючи про частково зруйновану церкву в селі, звідки походив його батько, пише: «Удалось нову частину добудувати [...]. Бракує намісних ікон, але не хочу копіювати вже всюду відоме Васнецова та інших, дуже ласкаво прошу Вас зробити в Вашому стилі рисунок Христа і Б[ожої] Матері, щоб очі ласкаво дивилися на людей, дайте наші одежі на них, бо це село дуже кохається в вишивках и всі в церкві покривала, навіть є цілі ризи вишиті [...].» [6, спр. 266 – 278, арк. 7]. Взагалі зі сторінок листів вже літній галицький панотець постає гарячим прихильником таланту І.С. Їжакевича, причому не лише іконопису. Подекуди і його москвофільство не виглядає аж таким глибоким: «С творів Шевченка мені найбільше подобається «Наймичка» [...]. Пам'ятаю в «Ниві» Вашого «Перебендю», повторяючи, що майже 50 літ слідкую наскільки можу за Вашими творами». Їжакевич, в свою чергу, не залишав листи без відповідей. В них виявлялися його істинно християнські риси характеру, людяність, щедрість душі. Це засвідчує і сам адресат: «Я маю від Вас першокласну продукцію, котрою дуже втішаюся. А Ваші підписи-дедикації справляють мені дуже велику честь, що я їх удостоївся від таких славетних рук отримати» (лист від 29. XI. 50 р.) [6, спр. 266 – 278, арк. 9]. Ось священник просить написати для нього ікони «[...] зробити прощу невеличкий образок Б[ожої] Матери, чи Почаївської, чи в укр[аїнським] наряді, чи і Христа, хай я маю їх як великий скарб в моїй божниці і дар от Вас [...].» [6, спр. 266 – 278, арк. 21] і невдовзі отримує від Івана Сидоровича позитивну відповідь. «Вы спрашиваете размер икон для родной мне церкви, не смею дерзнуть и мечтать об этом. Хватит 50x60 см. Церковь маленькая, иконостаса нет, только перегородка» (лист від 12.IX.51р.) [6, спр. 272, арк. 24]. У тому ж листі знову зустрічаємо прозорий натяк на можливу перлюстрацію:

«[...] Мы оба граждане нашего Великого Союза должны себя почувать спокойно и уверенно, зная, что, ничего вредного, оскорбляющего нашу Великую Родину, не смеет даже в мыслях быть у нас [...]. Вот поэтому будьте совершенно спокойны за наше общение, которое только во славу нашей Великой Родины я разумею в своих к Вам просьбах» [6, спр. 272, арк. 27]. Захоплення о. Йосифа творчістю І.С. Їжакевича іноді, здається, виходить за межі реального. Довідавшись про те, що мистець брав участь у розписах Храму-пам'ятника на Козацьких могилах, він вирішує (ні багато – ні мало!) скласти фотоальбом, «который намерен в первую очередь через уполномоченного по церк.[овным] делам т. Карпова послать Великому Собирателю Руси, тов. Сталину, с просьбой дать распоряжение вернуть из Вены забранные из Пляшевой картины и старую Русскую амуницию, да и быть может нечто упрощу средств на ремонт сего храма памятника, который требует его» (лист від 22.09.51р.) [6, спр. 273, арк. 29].

В одному з листів о. протоієрей наводить захоплений відгук про І.С. Їжакевича архієпископа Львівського та Тернопільського (згодом – митрополита Варшавського і всієї Польщі) Макарія. Коли священник показав владиці книжку поезій Т. Шевченка з дарчим написом мистця, «він радісно (sic!) сказав «а це Їжакевич Іван Сидорович, знаю, знаю його, славетний наш маляр-художник, я недавно бачив його «Енеїду» – дуже цікаво» і з захопленням роздивлявся на Ваші ілюстрації до Шевченка, що я від Вас отримав. Питався, як Ваше здоров'я, скільки літ маєте [...]». О. Йосиф запропонував Їжакевичу передати через нього владиці Макарію «Шевченка з Гусом» з «дедикацією» [6, спр. 274, арк. 32]. Іван Сидорович радо погодився. Однак владика Макарій тоді (літо 1951 року) вже служив у Польщі і священник не мав змоги передати подарунок.

Православний іконописець і великий український художник Іван Їжакевич спочив у день Хрещення Господнього, 19 січня 1964 року. До останніх днів його рука впевнено тримала пензля. Один із творців українського іконописного стилю, він був найвизначнішим іконописцем у країні, де велася запекла війна з Церквою. Його життя і творчість ніби втілювали кредо митрополита Іларіона, який високо цінував майстра: «Служити народові – то служити Богові!». Сакральний живопис Івана Сидоровича Їжакевича 1940 – 50-х років – то справжній духовний подвиг. Він писав образи у повній відповідності до церковних канонів та правил іконопису. І в той же час вони позначені глибокою індивідуальністю, унікальним поєднанням різних

стилів: реалізму з елементами модерну, народного малярства. Художник увічнив мучеників за віру Христову в ХХ столітті. а також пам'ять про знищені храми Божі. Сакральна спадщина Івана Їжакевича потребує подальшого і всебічного дослідження. Ідеться, зокрема, про богословську інтерпретацію та використання її в сучасному церковному мистецтві. На черзі – подальший пошук і атрибуція творів художника, невідкладна реставрація стінописів у Києво-Печерській Лаврі та на Козацьких могилах, створення меморіального будинку-музею.

---

1. А.З. Іван Їжакевич // Рідна Церква – Мюнхен, 1962. Рік XI. – Жовтень–грудень. – С. 10.
2. Авраменко Олена, Могилевський Володимир, Овчаренко Олексій. Покровська церква 1902–06 // Звід пам'яток історії та культури України. Київ. – Кн. 1, ч.1. – К., 1999. – С. 927 – 929.
3. ДАМК. – Ф. Р – 1. – Оп. 8. – Спр. 330.
4. Дорофійенко Інна, Малакова, Мамолат Ольга, прот. Володимир Черпак, Яринич Святослав. Покровська церква, 18–19 ст. // Звід пам'яток історії та культури України. Київ. – Кн. 1, ч.1. – К., 1999. – С. 924 – 926.
5. Зеленина Я.Э. Портреты святителя Иоасафа Белгородского в музейных и частных собраниях Украины и России // Могилянські читання. К., 2006. Ч. 2. С. 57–72.
6. ІР НБУВ. Ф. XVII. Спр. 1 («Автобіографія»), 16, 166, 209, 210, 218, 266 – 278.
7. Кальницький М.Б. Храми Києва. – Київ: ВД Дмитра Бураго, 2006. – 252 с. : іл.
8. Києво-Печерська Лавра у часи Другої світової війни: Дослідження. Документи / Упоряд. Т.М. Себта, Р.І. Качан. – К.: «Видавець Олег Філюк», 2016. – 1200 с. + 48 с., іл.
9. Ковтун А.А. Религиозная тема в творчестве И.С. Ижакевича. Дипломная работа студента VI курса ФТИИ Киевского государственного художественного института. Машинопис. – 1992. – 53 с.
10. Виктор Король. Свято–Покровский храм на Приорке в г. Киеве (к 100–летию со дня основания). – Белая Церковь: вид. Пшонківський О.В, 2006. – 32 с.: іл.
11. Н. Кочережко. Іконописець Іван Їжакевич // Православний вісник. – 1997. – № 3. – С. 42 – 45.
12. Прот. Леонид Кузнецов, В. Лавренов, Г. Крот, В. Попов. Ты покров мой и щит мой. К 100-летию освящения Киевской Свято-Покровской церкви. – К., 2006. – 40 с.
13. Купина неопалимая. Священник Александр Глаголев. – К.: Дух і літера, 2002. – 312 с.
14. Любящее Господа сердце. Священник Михаил Едлинский, священник Георгий Едлинский. Труды. Проповеди. Воспоминания. – К.: Дух і літера, 2007. – 472 с.
15. Овчаренко Олексій, Федорова. Макарія митрополита Київського священно-мученика церква // Звід пам'яток історії та культури України. Київ. – Кн. 1, ч.1. – К., 1999. – С. 591 – 593.
16. Н.И. Петров. О новой стенописи киево-подольской Рождество-Предтеченской (Борисоглебской) церкви. Детальный розгляд реферату див.: Искусство. Живопись, графика, художественная печать. – К., 1911. – № 1. – С. 52–53.
17. ЦДАМЛМУ. – Ф. 58. – Оп. 1. – Спр. 20; Од. зб. 18, 19.
18. К. Шероцький. Білоусівська церква // Основа. – 1915. – Кн.2, вересень. – С. 44–59.
19. К.В. Шероцький. Київ. Путівник. Репринтне відтворення видання 1917 року. –К.: УКСП «Кобза», 1994. – 378 с.
20. Леонид Яскевич. Іконостас Свято-Макариевской церкви. Машинопис (архів автора). – Б. д. – 20 с.

**ДЖЕРЕЛА ДО ВИВЧЕННЯ ДІЯЛЬНОСТІ  
ІВАНА ОГІЄНКА (1882–1972)  
ЯК МІНІСТРА ІСПОВІДАНЬ УРЯДУ  
УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ  
ДО 100-ОЇ РІЧНИЦІ ПРИЗНАЧЕННЯ ІВАНА ОГІЄНКА  
НА ПОСАДУ МІНІСТРА ІСПОВІДАНЬ (15 ВЕРЕСНЯ 1919 Р.)**

*Статтю присвячено огляду джерел до вивчення діяльності Івана Огієнка в період Української Революції, коли він обіймав посади міністра освіти, ректора Кам'янець-Подільського університету і міністра ісповідань уряду Української Народної Республіки. Проблема дослідження обставин діяльності міністра ісповідань залежить від архівних джерел, які досі не виявлені й не опубліковані в повному обсязі. Незважаючи на великий доробок сучасних науковців у справі вивчення спадщини Івана Огієнка, поки що залишаються невстановленими точні хронологічні рамки його перебування на посаді міністра. У статті подано відомості про листування міністра ісповідань з Симоном Петлюрою, Олександром Лотоцьким та іншими особами щодо статусу Української Церкви та встановлення зв'язків з Константинопольським патріархатом, Ватіканом, Українською Греко-Католицькою Церквою тощо. Епістолярій Івана Огієнка та його респондентів у 1920-х роках, протоколи допитів колишнього голови Всеукраїнської Православної Церковної Ради Михайла Мороза за 1929 рік дають можливість отримати відомості щодо уточнення обставин та напрямів діяльності міністерства ісповідань у багатьох напрямках діяльності по організації церковного життя та міжнародних зв'язків УНР.*  
**Ключові слова:** Іван Огієнко, митрополит Іларіон (Огієнко), Українська Народна Республіка, епістолярій, міністр ісповідань, документальні джерела, Симон Петлюра, Олександр Лотоцький,

Незважаючи на велику кількість досліджень життя та діяльності Івана Огієнка за роки незалежності Української держави, церковне питання, а також його діяльність на посаді міністра ісповідань уряду УНР, в його спадщині поки що залишається малодослідженим. Більшість дослідників і публікаторів є світськими науковцями, які об'єктивно зацікавлені у вивченні політично-громадських і освітньо-наукових аспектів його діяльності, майже повністю обминаючи суто церковні проблеми, які б стосувалися власне церковної діяльності міністра ісповідань УНР, архієпископа Холмського і Підляського Іларіона в юрисдикції Польської автокефальної православної церкви (з 16 березня 1944 р. – митрополита), а потім митрополита Вінніпегу і всієї Канади УГПЦ в Канаді (1951–1972), видавця україномовних церковних часописів і богословських праць.

Після проголошення державної незалежності України

Володимир Чехівський, митрополит  
Василь Липківський, митрополит УГКЦ  
Андрей Шептицький, єпископ Діонісій  
(Валендинський) єпископ Пімен (Пєгов),  
протоієрей Семен Савчук, Іван Теодоро-  
вич, Константинопольський патріар-  
хат, Ватікан, Українська Автокефальна  
Православна Церква, Українська Греко-  
Католицька Церква, Кирило-Мефодіїв-  
ське Братство, Всеукраїнська Право-  
славна Церковна Рада, українізація,  
автокефалія, капелани.

Irina PRELOVSKA

**SOURCES FOR THE STUDY OF IVAN  
OGIENKO'S ACTIVITY (1882–1972)  
AS MINISTER OF CONFESSIONS  
OF THE GOVERNMENT OF THE  
UKRAINIAN PEOPLE'S REPUBLIC TO  
THE 100TH ANNIVERSARY OF IVAN  
OGIENKO'S APPOINTMENT TO THE  
POST OF MINISTER OF CONFESSIONS  
(SEPTEMBER 15, 1919)**

*The article is devoted to the review of sources for the study of Ivan Ogienko's activity during the Ukrainian Revolution, when he held the posts of Minister of Education, Rector of Kamjanets-Podilsky University and Minister of Confessions of the Government of the Ukrainian People's Republic. The problem of exploring the circumstances of the Minister of Confessions depends on archival sources that have not yet been fully identified or published. Despite the great achievements of modern scholars in the study of Ivan Ogiyenko's legacy, the exact chronological framework of his tenure as minister remains unknown. The article provides information about the correspondence of the Minister of Confessions with Simon Petliura, Alexander Lototsky and others on the status of the Ukrainian Church and establishing relations with the Patriarchate of Constantinople, the Vatican, the Ukrainian Greek Catholic Church, etc. The Epistolary of Ivan Ogienko and his Respondents in*

розгорнувся активний процес введення до наукового обігу нових джерел, у тому числі листування українських громадсько-культурних і політичних діячів ХІХ–ХХ століть. Крім численних публікацій у наукових, науково-популярних виданнях і збірниках, запроєктована й реалізується корпусна подача епістолярної спадщини відомих представників названої доби. У зв'язку з появою нових джерел актуалізувалися дослідження у галузі нових теоретично-методологічних підходів до вивчення епістолярних джерел з метою оптимального використання їх інформаційного потенціалу [1; 15–17; 29–33; 36 та ін.].

Незважаючи на великий доробок українських огієнкознавців, поки що існують певні прогалини в джерельному комплексі про постать Івана Огієнка (митрополита Іларіона). Тому головною метою публікації епістолярій є заповнення тих інформаційних лакун, які поки ще залишаються. Попри здійснену на сьогодні велику роботу у справі дослідження життєписів видатних українських діячів в галузі політики, науки, культури, церкви, громадської справи, поки що залишається надто багато проблем, які важко вивчати через втрати та недоступність першоджерел.

*the 1920s, Minutes of Interrogations of Former Head of the All-Ukrainian Orthodox Council Mykhaylo Moroz for 1929 give information on clarification of the circumstances and directions of the Ministry of Confessions in many directions of activity of international relations in the organization of activities of international relations UPR.*

**Keywords:** *Ivan Ogienko, Metropolitan Hilarion (Ogienko), Ukrainian People's Republic, epistolary, minister of confessions, documentary sources, Simon Petliura, Alexander Lototsky, Volodymyr Chekhivsky, Metropolitan Vasyl Lipkivsky, Metropolitan of the UGCC Andrey Sheptytsky, Bishop Dionysius (Valedinsky) Bishop Pimen (Pegov), Archpriest Semen Savchuk, Ivan Teodorovich, Constantinople Patriarchate, Vatican, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, Ukrainian Greek-Catholic Church, autocephaly, chaplains.*

Публікація закордонних джерел, особливо епістолярію та матеріалів спецслужб і спецхранів колишнього СРСР, уможлиблює цікаві відкриття, які сильно впливають навіть на вже усталені погляди, зокрема і церковному питанні. Саме в листах міститься багато нових відомостей щодо мотивацій дій кореспондентів у складних справах, з них видно еволюцію поглядів або впливи сторонніх осіб на прийняття рішень, очевидними є системи зв'язків і джерела інформації у різноманітних подіях, стають відомими причини до

того незрозумілих конфліктів [4; 7; 8; 9; 34; 40; 43 та ін.].

Упродовж минулих років ім'я Івана Огієнка (митрополита Іларіона), його багатюща наукова спадщина дедалі повніше повертаються в Україну завдяки зусиллям української діаспори та її наукових осередків. У Києві і Львові значними накладками були перевидані найголовніші фундаментальні праці ученого, захищено ряд дисертацій, присвячених вивченню тих чи інших аспектів його діяльності в Україні та за кордоном.

Голова Всеукраїнського товариства Івана Огієнка Євгенія Сохацька почала досліджувати постать видатного українського діяча в контексті його науково-освітньої діяльності [35]. Епістолярну спадщину І. Огієнка почав досліджувати Зиновій Тименик. Очевидно, що саме у його листах містилася цінна інформація про постать Огієнка, його науки і політичні контакти, проекти, дослідження, плани тощо [41].

Завдяки зусиллям відомого дослідника і публікатора огієнкіани Миколи Тимошика вже побачила світ низка публікацій, в т.ч. щодо церковної і релігійно-просвітньої діяльності Івана Огієнка [37–40]. Завдяки зусиллям М. Тимошика було здійснено численні перевидання тих творів І. Огієнка, які вийшли друком на еміграції і тому були невідомими для українського читача [20–28].



Вагомий огієнкознавчий доробок належить українському досліднику Володимирі Ляхоцькому [10–14]. Саме завдяки його зусиллям в серії «Пам'ятки» було видано друком епістолярну спадщину Івана Огієнка (митрополита Іларіона) (1907–1968) [4]. Виявлені на сьогодні листи походять з архівів України і Канади. Виняток становлять ті листи, які до того були опубліковані в українській діаспорі, або у виданнях з невеликим накладом.

Окрім розробки малодосліджених напрямів його діяльності як краєзнавця, освітянина, видавця, редактора, В. Ляхоцький заклав основи всебічного вивчення архівних документів, які містять епістолярну спадщину Івана Огієнка, спромігшись опрацювати не тільки оригінальні матеріали, але й залучити до вивчення його закордонні колекції листів, документів, періодичних видань тощо. Почасти ним було досліджено і той аспект огієнкової спадщини, який стосується його діяльності як міністра ісповідань [14].

Публікації Ірини Тюрменко також спрямовані на дослідження багатьох аспектів діяльності Івана Огієнка зокрема духовна і науково-педагогічна діяльність в контексті українського національного відродження, його державницька і церковна діяльність [42].

Одним з відомих дослідників діяльності І. Огієнка і особливо його кам'янець-подільського періоду, є академік Олександр Завальнюк. Завдяки його працям досліджено не тільки місце і роль І. Огієнка в створенні і подальшій розбудові Кам'янець-Подільського університету, але й висвітлено діяльність тих діячів, які працювали разом з ним як з першим ректором цього університету, простежено продовження започаткованих в період Української революції освітніх традицій [5–6].

Для з'ясування обставин діяльності тих осіб, які листувалися з митрополитом Іларіоном (Огієнком) цінність мають публікації дослідниці історії Української Церкви Оксани Хомчук. Побудоване в рамках концепції обґрунтування безрезультатності звернень українців упродовж ХХ століття до Вселенської патріархії щодо визнання канонічності Церкви в Україні та за її межами, видання містить аналітичні розвідки щодо обставин існування українських церковних осередків та численні витяги з малодоступних українським дослідникам архівних документів та закордонних видань [43].

Радянська історіографія згадувала про митрополита Іларіона (Огієнка) виключно в негативному контексті. Приналежність до урядових структур Гетьманату та УНР, діяльність у міжво-

енній Польщі, праця в умовах німецької окупації на території Холмщини в період II Світової війни, зокрема співробітництво з генерал-губернатором Гансом Франком – все це робило цю постать об'єктом нищівної ідеологічної критики. Виключення складають праці тих публіцистів, діяльність яких була пов'язана з органами держбезпеки. Ці автори мали безпосереднє відношення до джерел першорядного значення – інформацій на нарадах органів держбезпеки, врешті-решт від спілкування з тими, хто здійснював операції проти «церковників» [2–3].

На жаль через брак епістолярію, який стосується періоду Української революції, поки що не вдається наблизитися до вивчення тих проблем, які цікавили І. Огієнка та його кореспондентів в цей важливий період. Частина його листів цього періоду вдалося виявити і оприлюднити [4, с. 18–31].

Улітку 1918 р. він виступив засновником і став першим ректором Кам'янець-Подільського державного українського університету, який було урочисто відкрито 22 жовтня 1918 р. 5 січня 1919 р. Івана Огієнка призначено міністром освіти УНР (уряд Володимира Чехівського та Сергія Остапенка). У 1919–1920 рр. він був міністром віросповідань УНР (уряд Ісаака Мазепи та В'ячеслава Прокоповича). Від 16 листопада 1919 р., після від'їзду Директорії УНР з Кам'янця-Подільського, Іван Огієнко став головноуповноваженим уряду.

Захоплення Кам'янця-Подільського більшовицькими військами 16 листопада 1920 р. змусило Огієнка емігрувати до Польщі, де він жив у м. Тарнові, де заснував видавництво «Українська Автокефальна Церква». У 1921 р. був членом Ради Республіки, а до 1924 р. – міністром в уряді у справах віровизнання УНР в еміграції (уряду УНР в екзилі).

У період перебування І. Огієнка на посаді міністра ісповідань уряду УНР одним з головних питань, яке він вирішував до кінця життя, була проблема устрою Православної Церкви в Україні. Окремої уваги вимагають джерела, в яких також є інформація про стосунки міністра ісповідань з іншими церковними та громадськими діячами та організаціями, зокрема Кирило-Мефодіївським Братством під час перебування уряду УНР у Кам'янці-Подільському.

Варто зазначити, що на початках перебування І. Огієнка у Кам'янці-Подільському, коли він став ректором університету, у листі до єпископа Подільського і Брацлавського (1917–1923) Пимена (Петова Павла Григоровича) (26.10.1876, Уфимська губ. – бл. 1942, м. Купянськ, Харківської обл.) від 17 жовтня 1918 р. за № 293

виклав своє прохання російською мовою: «Покорно прошу Вас разрешить Каменец-Подольскому Державному Украинскому Университету воспользоваться на время торжества коврами и вышивками (полотенцами) из церкви архиерейской и Иоанно-Предтеченской (старого собора)» [8, с. 269–270]. Очевидно, звернення російською мовою викликало позитивну відповідь владики, зокрема резолюцію 18 жовтня 1918 р. про дозвіл.

Діяльність єпископа Пимена він характеризував наступним чином: «Де-які єпископи забороняли підвладному їм духовенству поминати в церквах українську Владу. Так робив на Поділля єпископ Пімен; він навіть виступав в церкві з проповідями, в яких виявляв зневагу до пана Головного Отамана та наших Міністрів (зімою 1919–1920 рр.). Вороже відношення єпископату до нашої державної справи та національно-культурних завдань примусило верховну владу УНР стати на ґрунт рішучих заходів. Ще 1 січня 1919 р. було видано закона, що Українська Православна церква з цього часу стає автокефальною, а тому ні в якій залежності од Всеросійського Патріярхата не стоїть. Українська православна церква управляється Всеукраїнським Церковним Собором, що періодично скликається в певні часи, а його виконавчим органом повинен бути Церковний Синод. Політичні та військові події 1919–1920 років не дали можливості організувати церковну владу згідно з законом 1 січня 1919 р. [...] Більшість ієрархів України, всі правлячі архієреї (за винятком Подільського [Пимена]), втікаючи від більшовиків, виїхали за межі України, а ті що тут залишилися, не рахуються з законом про автокефалію української церкви, не поривають зв'язків з московським патріярхом і вперто поминають його за богослуженням як “господина нашого”, примушуючи до того і нижче духовенство» [4, с. 47–48].

Далі в листі І. Огієнко розповів докладно про єпископа Подільського Пимена: «Особливим україноборством вславився єпископ Подільський Пімен з яким довго боролось українське громадянство. Він дуже гальмував нашу національно-церковну справу, агітував проти української влади, забороняв прихильним до нас священникам правити Службу Богу, мав зв'язки з денікінцями і коли останні ховалися зимою 1919–1920 рр., в Кам'янці, від більшовиків, він багато з них висвятив на священників, не рахуючися з тим, чи вони здатні до того чи ні, а радіючи, що вони будуть “поддерживать русское дело” на Поділля. І в Кам'янці українці примушені були порвати з цим єпископом, бо він забороняв навіть українську вимову. За часів большо-

вицького панування в Кам'янці, літом 1920 р. українська парафія, що до того часу купчилася коло університетської церкви, придбала собі місцевий собор і розпочала тут свою працю; вороги наші піменовці, щоб не дати цій парафії можливості користуватися собором, підпалили його і собор був досить зруйнований, але парафіяни не відремонтували його й все-таки правлять в ньому українську Службу Божу. Поведінка єпископа Пимена та його прибічників настільки була неможливою з погляду наших державних інтересів, що уряд Української Народної Республіки був примушений в жовтні минулого 1920 р., аби уникнути небажаних ексцесів, вивезти його з Кам'янця до Проскурова, де він і залишився після нашого відходу за Збруч в листопаді 1920 р.» [4, с. 48].

Про причини вивезення єпископа Пимена йдеться в одному з листів до І. Огієнка від комісара Длугопольського від 22 червня 1920 р.: «Не однократно докладав я Вам, Пане Міністре, що звільнений єпископ Пимен [Пегов] веде на своїх проповідях систематично агітацію проти Уряду Української Народної Республіки. При цім маю за шану додатково докласти, що звільнений єпископ Пимен при своїй поїздці по ревізіях парафій в Проскурівському повіті дозволяє собі агітувати проти Уряду Української Народної Республіки, кажучи, що “ніякої України нема та ніхто не повинен виконувати розпоряджень Міністра Ісповідань”. Заходив також до селян та розказував їм, що вина за теперішнє становище, яке зараз панує в Подільській губернії та на Україні, спадає на Головного Атамана [Симона] Петлюру, котрий спровадив сюди поляків, а ці граблять та нищать селян. З огляду на це, що такі проповіді звільненого єпископа Пимена не можуть [не] мати великий вплив на темну масу селян та тим більше підкопати повагу Уряду УНР в їх очах та загострити їх відношення до Українського Уряду і союзної нам Польської Держави, маю за шану прохати Вас, Пане Міністре, поробити своїх заходів, щоб припинити шкідливу працю звільненого єпископа Пимена для нашого Уряду та вислати його поза межі нашої Держави» [7, с. 127–128].

Подальша українізаційна діяльність ректора університету призвела до охолодження стосунків. Іншим листом від 20 червня 1919 р. до єпископа Пимена (Пегова) І. Огієнко звертався вже українською мовою і просив передати до університетської бібліотеки дублети книжок книгозбірні Кам'янець-Подільської духовної семінарії та старі книжки з парафіяльних бібліотек [8, с. 333]. У відповідь надійшов лист за № 1886 від 11 серпня 1919 р.

також українською мовою з повідомленням про заходи по збиранню і передачі книжок, але з вимогою вирішення проблеми з приміщеннями духовної семінарії, які мали бути забраними на користь університетських факультетів [8, с. 360-361].

Цікаві свідчення щодо ситуації в Кам'янці-Подільському подав під час допиту голова Всеукраїнської православної церковної ради УАПЦ у 1919–1924 рр. Михайло Мороз. Його кримінальну справу заведено у 1929 р. у контексті арешту головних звинувачених та виклику свідків на процес «СВУ».

Він згадував ті події так: «В 1919 р., коли я прибув до Кам'янця, я там зустрів прот. Липківського, що він мені сказав, що тут функціонує Кирило-Методіївське Брацтво. Не пам'ятаю якого числа в вересні чи жовтні місяці о. Липківський мені сказав, що має бути засідання брацтва, на якому треба зробити доповідь про українізацію церкви на Радянській Україні. На це засідання я пішов і брав участь в засіданні брацтва. Там я зустрівся із В. Чеховським. Я не пам'ятаю де і не знаю всіх тих осіб, що були на цьому засіданні. Між іншим були якійсь Шугаєвський, що головував, Романченко, що секретарював, Стороженко Григорій Дем'янович, що потім був Українським Єпископом, Гордовський, що потім був секретарем ВПЦР, Безкорований, бувший член бать[ківського] комітету укр[аїнської] гімназії в м. Києві. Оскільки мені відомо Кирило-Методіївське брацтво було організовано в м. Києві в 1918 р., т. з. "прогресивним українським духівництвом", після того, як Гетьманський Всеукраїнський собор в 1918 р., викинув зі свого складу Українську Церковну Раду, що його скликала» [34, с. 122].

Під час наступного допиту в Харківській тюрмі від 4 листопада 1929 р. він розповів наступне: «Про Кирило-методіївське брацтво я вперше почув в 1919 році приблизно в березні-квітні на організаційних зборах українських парахвій в м. Києві від укр[аїнських] священників Липківського, о. Нестора Шараєвського [...] Здається філіали цього брацтва були в Катеринославі та Кам'янці. В Катеринославі здається керував цим брацтвом проф. Біднов, а в Кам'янці, здається ректор Українського Державного Університету Огієнко Іван Іванович. У той час не з Бідновим не з Огієнком я знаємий не був» [34, с. 124–125].

М. Мороз розповів, що після втечі з Києва, він виїхав на Поділля, ідучи де пішки, а де їдучи залізницею. «В другій половині вересня я добрався до Кам'янця [...] Про те, яка є в Кам'янці влада, [себто] що в Кам'янці саме перебуває УНР в той час – я не знав. Але я чув, що українські кооператори теж виїхали від

деникінців з Києва на правобережжя України: Стасюк, Аркадій Степаненко і ін. Дорогою, я зустрічав багатьох киян, що прямували до Кам'янця, і від них я довідався, що іменно до Кам'янця відступають ті галичани, що були в Києві і що там також і влада УНР. Мета, що я її мав – це була на власні очі побачити, що із себе уявляє Каменецьке УНР, чи дійсно воно практично творить волю визволення української трудящої людності від тих національних і економічних і освітніх кайданів, що утворились в наслідок довголітнього панування над Україною царатської системи» [34, с. 128].

У наступному протоколі допиту від 11 грудня 1929 р. М. Мороз приділив найбільше уваги подіям у Кам'янці-Подільському в 1919 р.: «Приїхав я до Кам'янця [...] в кінці серпня 1919 р. Зустрівся я там найперше з Липківським та Стороженком в їдальні, що була влаштована для приїзджих одним галичанином, що його я знав з Києва. Цей галичанин та його дружина в 1916–1917 р. завідував дитячим притулком для дітей-біженців з галичини, що його організувало було в Боярці під Києвом “Общество Земських служащих по оказанию помощи жертвам войны”. [...] Липківський зустрів мене прихильно і сказав, що тут працює Кирило-Методіївське брацтво і що цими днями маються відбутися збори цього брацтва, на які він закликає і мене, щоб зробити доповідь про українізацію церкви на Радянській Україні. Я погодився прибути на збори» [34, с. 132].

Далі М. Мороз розповів про обставини життя в Кам'янці після прибуття: «Тут же я прохав Липківського, щоб мені дали [...] куток жити. Мене спровадили жити до братчика Гордовського, що був в 1925 р. секретарем ВПЦР. Оселився я жити в Гордовського. Обідати ходив в ту їдальню, що її тримав згаданий галичанин. Перших же днів я, почувши, що в Кам'янці є бувші Київські земці та кооператори Мих[айло] Мих[айлович] Стасюк, Арк[адій] Степаненко та інші, дбав про те, щоб побачитись з ними. З Стасюком я бачився, в тому будинкові де він спинився, зараз не пам'ятаю чий він. Стасюк мені сказав, що мені тут буде робота, бо він буде керувати продовольчою справою в УНР і гадає запросити до себе на допомогу кооператорів. Потім я і секретар Пасічницького т[оварист]ва Лука Сидорович Бондаренко, що виїхав з Києва разом зі мною і прибув до Кам'янці також разом зі мною, одвідали Пасічницький відділ Міністерства Земельних Справ, та ознаємились як там перебуває пасічницька справа» [34, с. 132–133].

У протоколі допиту від 11 грудня 1929 р. він подав спогад про зустріч з Симоном Петлюрою, явно на прохання слідчого у

справі «Спідки визволення України» для розширення бази звинувачень: «Через декілька днів ми (я з Гордовським) ходили до того будинку, де жив Петлюра. Там я мав побачення із Петлюрою. Петлюру я знав по земській роботі з 1918 р. Я тоді завідував статистичним відділом Київської Губерніяльної Земської Управи, а Петлюра був головою Земської Управи. Здибуватися мені з ним доводилось, бо моїм відділом завідував член Земської Управи М. М. Стасюк, але доводилося, бо я разом був і гласним Губернського Земства (брав участь в праці земських комісій). Побачення було дуже коротке. Я між іншим сказав йому, яких успіхів досягла українізація церкви на Радянській Україні. Він відповів, що “більшовицькими методами українізувати церкву не можна”. Потім я його спитав, чи не може він мені сказати, чому галичане не боролися з денікінцями, а віддали їм Київ. Він відповів, що це таке питання, що як над ним довго думати, так можна з’їхати з глузду. На цьому наша балачка з ним закінчилася. Як я уже і зазначав, щодо Кам’янця я виїхав з Києва, щоб на власні очі подивитися, що з себе фактично уявляє влада “Української Директорії”, бо коли вона була в Києві, я був хворий на висипний тиф і тому не мав про неї уявлення. Прибувши в Кам’янець я вважав, що для повного уявлення про владу, мені також необхідно бачити роботу не тільки виконавчих органів, а і самого осередку Директорії» [34, с. 133].

Далі в протоколі допиту від 11 грудня 1929 р. йшлося про діяльність Кирило-Мефодіївського Братства: «Після цього не пам’ятаю якого саме числа, відбулися загальні збори Кирило-Методіївського Брацтва. На цих зборах, що відбулися, можливо і в приміщенні університету, але я цього добре не знаю, головував, правильніше було обрано до президії – Липківського, якогось Шугаєвського і Романенко (секретар). З відомих мені особ на зборах були: Липківський, Жевченко, Стороженко, Гордовський, некая Клер, що жила в тій квартирі де і Гордовський, Безкоровайний (працював в організації постачання УНР) Леонтій Клепацький та В. М. Чеховський, де мене з ним було і познаємлено. Познайомив мене о. Липківський. На зборах було на мою думку 50-60, що з них більшість складали службовці урядових установ, на моє вражіння. Огієнка на зборах не було. Було місцеве Кам’янецьке духівництво, як прот. Сицинський, що викладав в Університеті на богословському факультеті. Можливо що були і ще які професори та учні богословського факультету, але тому, що я їх особисто не знав, а про них ніхто мені не говорив, я про це чогось певного подавати не можу» [34, с. 133–134].

М. Мороз пригадав, що на порядку денному було 3 питання: 1) Інформація про українізацію церкви на Радянській Україні; 2) Затвердження "Послання Кирило-Методіївського Брацтва", що його склав В. М. Чехівський та 3) Проповідницька справа. «Перше питання доповідали Липківський і я. Друге – В. М. Чеховський. Трете теж, здається він. Як мені казав Липківський, питання про українізацію церкви на Радянській Україні поставлене на чергу дня з бажання брацтва, бо в Кам'янці тоді був Єпископом Пимен, що цілком негативно ставився до українізації церкви, причому клопотання брацтва посунуть українізацію церкви принаймні в Кам'янці з боку Директорії залишилися без жадних наслідків. Тому багато членів брацтва бажали послухати як проводилась українізація церкви на Радянській Україні і які мались з цього практичні наслідки» [34, с. 134].

По першому питанню виступали прот. Василь Липківський і Михайло Мороз: «Головним інформатором за перше питання був о. Липківський. Я був йому співдоповідачем, доповнюючи в окремих моментах його доповідь. Липківський розказав про події в історичній їх послідовності, себ-то, як виникла думка у батьків 2-ої укр[аїнської] Гімназії клопотатись про церкви, в зв'язку з декретом про відокремлення церкви від держави і про заборону викладати закон Божий і приміщеннях шкіл, про негативне ставлення до бажань батьків з боку тодішнього Київського Єпископату та Єпархіального Совета про те, що це примусило батьків звернутися з клопотання до Радянської Влади про відведення українському громадянству храмів, що їх воно і одержало. Про перекладові справи, та про денікінський наступ на Київ та про ті наслідки, яких зазнала українізація церкви в наслідок захоплення Києва денікінцями. Я доповідав про статут української церкви та Всеукраїнської Православної Церковної Ради, а також про окремі моменти одержання церков Миколаївської, Софіївського Собору та Андріївської та Іллінської церков, про першу відправу на українській мові тощо. Між іншим, я зауважив о. Жевченку, що колись, в 1918 р., о. Жевченко, за гетьманської влади, мріяв лише про те, що було б дуже гарно, коли б українцям дали для відправ з українською вимовою теплу церкву Св. Сохвії, ми ж за Радянської Влади одержали собі всю Сохвію та інші храми в м. Києві і правила там не по слов'янські з вимовою, а цілком на українській мові. Що до способу викладення доповіді о. Липківського, так о. Липківський викладав її з властивою йому манерою стиля й виразів, але я не можу вказати, щоб в його доповіді малась яка тенденція ви-



кладати своєю промовою якісь неправильні уявлення про той процес українізації церкви, що відбувся на терені Радянської України і за Радянської Влади» [34, с. 134–135].

Інші члени Кирило-Мефодіївського Брацтва висловились за те, «щоб негайно організувати Міністерство Ісповідань, призначити міністра, організувати Синод, що передбачався законом про автокефалію церкви, що єю видала Директорія в Києві, в січні 1919 р., та шляхом погодження з Пименом та іншими єпископами домагатися українізації церкви, власне організації церковної відправи на слов'янській мові з українською вимовою та подбати, щоб Пимен з другими Єпископами, що будуть в цьому синоді висвятили певну особу з українців, що її рекомендуватиме брацтво на єпископа. Таку думку підтримував і В. М. Чехівський, що говорив, що революційні акції в церкві під силу “сильним” людям, а “слабкі духом” за ними можуть і не піти. Збори висловилися за те, щоб було негайно організовано Міністерство Ісповідань, був утворений Синод і в такому напрямкові проводилась спроба українізації церкви в найскоршому часі» [34, с. 135].

Далі Михайло Мороз пригадав, що через декілька днів відбулися другі загальні збори, що на них уже було остаточно ухвалено вищезгадане «послання» до друку. Там же було розглянуто і третє питання про вирядження кудись одного чи двох братчиків для розповсюдження цього «послання». Брацтво висловило свій протест з приводу заборони Володимиру Чеховському духовенством якоїсь Каменецької церкви виголошувати промови. Домагатися організації міністерства ісповідань та Синоду перед Директорією УНР було доручено обраним трьом особам разом з Радою Брацтва.

У протоколі допиту є інформація і про призначення І. Огієнка міністром: «Очевидячки, в наслідок цих клопотань, на Міністра Ісповідань було призначено Ів[ана] Ів[ановича] Огієнка [...] Призначення Ів[ана] Ів[ановича] Огієнка на Міністра Ісповідань було відзначено урочистим молебнем, що його відправив в перший святний день в катедральному соборі Архиепископ Пимен. Потім Огієнко зробив візиту Пимену, а Пимен Огієнкові. Зараз же після цього Огієнко почав виконувати свої обов'язки, причому Міністерство Ісповідань містилося в будинкові Духовної Консисторії, а засідання Ради міністра – в приміщенні університету. За радників Ради було запрошено Біднова, Сицинського, Липківського, Чехівського, якогось викладача з духовної Семінарії й мене. Зробив це Огієнко, як він казав з тим, щоб було чути голос

і лівих (Липківський, Чехівський та я) і правих (Біднов, Сицинський та той педагог, що прізвища я його не пам'ятаю). На засіданнях Ради я був присутній щось зо три рази. Обговорювались питання про організацію міністерства, організацію відправ з українською вимовою, організацію синоду, перекладів богослужбових книжок на українську мову» [34, с. 136].

У 1929 р. на допиті Михайло Мороз був досить критично налаштований до І. Огієнка як міністра: «З цих балачок у мене склалось вражіння, що будь яких рішучих кроків в справі українізації церкви Огієнко не здібний зробити зі своїм Міністерством. В. М. Чехівський теж на мене справив враження половинчастої людини, що теж рішуче не заперечує проти можливості співпраці Міністерства Огієнка з Пименом та Амвросієм в справі українізації церкви через Синод, що його організується урядовим порядком, тоді як практика українізації церков в Києві доводила, що старий Російський Єпископат на українізацію церкви в жадному разі не пристане і що треба для цього підняти маси віруючої людности, як це було в Києві. Я перестав одвідувати засідання Ради міністра ісповідань. Тим часом Огієнко організував і Синод одержавши принципову ніби-то згоду на участь в Синоді від Арх. Пимена та Єп. Амвросія. В цей синод Кирило-Методіївське брацтво висовувало і мою кандидатуру, як мирянина, але Директорія мою кандидатуру відкінула. Цією справою (церковною) відав чл[ен] Директорії Макаренко, а потім виявилось, що нею відав чл[ен] директорії Швець, якого я знав ще з Києва як гласного губерньського земства. З одним із братчиків, а саме з Гордовським, я одвідував і Макаренка і Швеця, щоб побалакати з ними про церковні справи, але їх погляди цілком збігалися з поглядами Огієнка» [34, с. 136–137].

Далі Михайло Мороз пригадав, що одержав собі працю в Міністерстві постачання у М. М. Стасюка, який давав йому доручення на виїзд з Кам'янця на периферію за купівлею одіжного та взуттьового краму для потреб УНР в Ладижино (Уманщина), в Бердичів та в Могилів-Подільський. Він писав, що «повернувшись із Ладижина я довідався, що в засіданні Ради Міністра буде читатися відповідь Архієпископа Пимена в справі його участі в праці Синоду. Я зайшов тоді в приміщення, де засідала Рада, але Огієнко, що цей лист обговорюватиметься на засіданні Синоду, чому я повинен залишити приміщення, як не член Синоду, що я і зробив і більше вже з Огієнком не зустрічався. Я чув, що відповідь була дуже прикра й неприємна для Огієнка (що її склав Пимен). За час свого перебування в

Кам'янці я всього один раз чув відправу з українською вимовою та читання євангелії на українській мові в університетській церкві, під час якогось святкування в пошану Огієнка. Поводив себе Огієнко, най мій погляд, саморекламно. На цьому святі він сказав, що утворює на власні кошти стипендію при Університеті імени "Івана Івановича Огієнка", себ-то свого власного. Тих хто, до нього зверталися, він запитував, як вони до нього звертаються; чи як до міністра ісповідань, чи як до ректора університету, чи як до Івана Івановича Огієнка» [34, с. 137].

Наступний блок джерел, які дають можливість окреслити коло тих проблем, якими опікувався міністр ісповідань уряду УНР І. Огієнко в цей період, представлені епістолярієм. Це листи самого І. Огієнка різноманітним особам та організаціям, а також численні листи до нього, як до міністра уряду УНР. З огляду на маловивченість проблеми подальшого дослідження і публікації вимагають документи з організації роботи Міністерства ісповідань уряду УНР у справі налагодження тривалих стосунків з іноземними церковними та релігійними представництвами, обміну інформаційними листами, нав'язування особистих стосунків з церковними ієрархами та осередками, зокрема Української дипломатичної місії в Польщі (1920), Міністерства закордонних справ УНР (1920) та ін.

У фондах Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (ЦДАВО України) зберігається листування з міністром віроісповідань УНР про визнання автокефальної церкви державами Європи та значення церковної справи в переведенні політики уряду за 1920 – 1921 рр. Ці листи проливають світло на позицію І. Огієнка щодо утвердження автокефалії Української церкви, зокрема це листи від Міністерства закордонних справ УНР (1921), О. Ейхельмана, Л. Михайліва, А. Ніковського, С. Петлюри, прот. Семена Савчука тощо. У фондах ЦДАВО України виявлено привітання і листи від Голови Ради Народних Міністрів, Ради Братства, єпископа Кременецького, дипломатичних місій, про національно-церковний рух у західно-європейських країнах, українізацію та незалежність церкви і розповсюдження видань Української автокефальної церкви за 1921 р, зокрема листи від С. Петлюри з різноманітних питань, які стосувалися церковного устрою, роздумів Головного Отамана над церковною історією тощо.

Важливу інформацію щодо діяльності міністра ісповідань уряду УНР за 1921–1922 рр. містять листи від єпископа Кременецького Діонісія (Валединського), прот. Семена Савчука,

єпископа УГКЦ Григорія Хомишина, Д. Дженоккі, архієпископа Георгія (Ярошевського), від Греко-католицької дієцезальної семінарії в Станіславі, Кременецької духовної семінарії, ради Братства Св. Покрови при Українських Пастирських Богословських курсах, Українського Православного Брацтва імені святих Кирила та Методія, Консistorії УГПЦ Канаді та США та ін.

У листі до Олександра Лотоцького від 1 лютого 1921 р. з м. Гарнова І. Огієнко писав про те як організувалася церковна українська людність у справі організації православних братств: «Вважаючи на все це, українське свідоме громадянство з невеличкою кількістю священників само взялося за проведення в життя автокефалії. Громадянство організувалося в Кирило-Методієвські церковні братства та українські парафії. Київ, Кам'янець-Подільський та Вінниця стали осередками цього церковно-громадського руху. Спочатку прихильники українського церковного руху відправляли службу Божу на церковно-слов'янській мові з українською вимовою, Євангелію читали по-українському, проповіді виголошували те-ж на українській мові; але з весни 1919 р. київське церковне громадянство рішуче перейшло до вживання української мови як службою Божою; вони перекладають церковно-слов'янський текст богослужбових чинів на українську мову і вживають цього перекладу в церквах» [4, с. 48].

Питання щодо організації української церковної справи вперше з'являється в листі від Симона Петлюри до міністра ісповідань уряду УНР Івана Огієнка від 10 грудня 1920 р. В ньому Головний Отаман дає пораду міністру цілком в дусі тогочасного рівня екуменізму: «Ви повинні вже тепер подумати і про здійснення одного з великих завдань, яке стоїть перед Православною Церквою в справі злуки її з іншими християнськими організаціями, що близько підходять до неї своїми догмами. Молода Українська Церква, як Церква Бога Живого, менше всього повинна бути ортодоксальною в своїх обрядах і відділятися муром непримиримості з созвучним їй установами інших християнських народів» [7, с. 132].

При розгляді цього листа виникає багато запитань, наприклад, що таке «Молода Українська Церква»? Очевидно, йдеться про Українську Православну Церкву, автокефалію якої було проголошено «Законом про віру» від 1 січня 1919 р. Цей закон підготували Іван Липа і Володимир Чехівський, але подальше його втілення в життя залишається не дослідженим. Практично немає праць щодо управління церковним життям після визнання цього закону (йдеться про українські церковні осередки)

у 1919 р. Впродовж наступних років в Україні було встановлено радянську владу і втілено в життя закон про відокремлення церкви від держави і школи від церкви російського зразка. До того ж, будь-які згадки про «петлюрівський» закон 1919 р. стали у радянські часи небезпечнішими.

Ймовірно, мова могла йти тільки про діяльність тих капеланів, які служили у війську УНР, оскільки організувати українізовані парафії в захопленому більшовицькими військами Києві і на місцях почала Всеукраїнська Православна Церковна Рада на чолі з Михайлом Морозом і прот. Василем Липківським. Але самі по собі ці капелани не могли створити церковної структури. Є тільки інформація про те, що на чолі таборових священиків стояв архіпресвітер Павло Пащевський.

З листів Симона Петлюри до І. Огієнка видно його ґрунтовну обізнаність у справах, якими займався Святіший Синод Російської Православної Церкви наприкінці ХІХ століття щодо нав'язування стосунків з Англіканською церквою: «Я би радив, Пане Міністре, потрібним шукання цієї єдності церковної направити в той бік, куди вже Православна Російська Церква зверталась в своєму бажанні церковно-духовного єднання, але через непримиримість своїх ортодоксальних елементів не могла довести цю справу до бажаного кінця. Маю на увазі Британську Церкву, установлення зв'язку з нею та тіснішого знайомства з її життям і устрієм, я вважаю би відповідаючим інтересам нашої Української Церкви» [7, с. 133].

Важливо зазначити, що процес нав'язування стосунків із Старокатолицькою церквою продовжила УАПЦ на чолі з митрополитом Василем Липківським. На ІІ Всеукраїнському Соборі УАПЦ 17–30 жовтня 1927 р. архієпископ Нестор Шараївський зачитав доповіді представника УАПЦ в Західній Європі Євгена Бачинського. В цих доповідях досить докладно було викладено історію виникнення Старокатолицької церкви, участь Англіканської церкви в екуменічному русі 1920-х рр., зокрема у міжнародних конференціях у Західній Європі, де обговорювались питання взаємодії християнських церков, пошуки шляхів взаєморозуміння тощо. Митрополит Василь Липківський погодився в свій час на те, щоб Євген Бачинський прийняв єпископську хіротонію від єпископа Старокатолицької церкви.

Упродовж перебування І. Огієнка на посаді міністра ісповідань С. Петлюра неодноразово писав йому листи. В листах за 1920–1922 рр. було піднято низку питань, що стосуються церковного устрою, реформування церковного життя аж до

обґрунтування організації власного Українського патріархату. Знову-таки не зовсім зрозуміло, яку мету переслідував Головний Отаман, всіляко домагаючись визнання автокефалії від закордонних церковних осередків, не маючи при цьому можливості впливати на церковне життя в Україні, де вже насильно встановлювалася радянська влада.

У листі до міністра С. Стемповського від 5 січня 1921 р. з Варшави І. Огієнко дякував йому за допомогу у вирішенні церковних справ і між іншим просив допомоги у закладанні у Варшаві української парафії та призначення до Міністерства Визнань референта по справах Православної церкви приват-доцента Кам'янецького Університету о. Павла Табінського. У листі І. Огієнко нагадував про обіцянку С. Стемповського виступити з публічним докладом в справі автокефалії Православної Церкви в Польщі [4, с. 41–42].

Зацікавлення викликають листи до І. Огієнка від Міністерства закордонних справ УНР, його міністра Андрія Ніковського. Зокрема, в листі від 7 січня 1921 р. він повідомляв про те, що «Міністерство Закордонних Справ має честь зазначити, що утримання як найбільш близьких і дружніх відносин між Урядом УНР та Св[ятим] Престолом в Римі не переставало ніколи бути предметом уваги Міністерства». В листі йдеться про повернення графа Тишкевича на посаду Голови Місії при Ватикані, причому Ніковський висловив сподівання на те, «що його праця на тому ґрунті, яка досі приносила якнайкращі успіхи і надалі буде провадитись цілком доцільно та успішно» [7, с. 137].

Про подальші кроки у справі налагодження зносин з Ватиканом свідчить лист від А. Ніковського від 11 квітня 1921 р., в якому повідомлялося про призначення папського візитатора на Україні о. Д. Дженоккі [7, с. 142]. Але справа з його подальшою діяльністю в Україні призупинилася з несподіваної причини. В іншому листі до І. Огієнка від А. Ніковського від 6 травня 1921 р. повідомлялося, що патер Д. Дженоккі залишився чекати у Відні вирішення питання щодо його прибуття в Україну [7, с. 149]. Оскільки Ватикан надав йому повноваження на всю Україну, включаючи Східну Галичину, яка тоді знаходилася в складі другої Речі Посполитої. Польський уряд звернувся з протестом до Ватикану саме з вимогою надати повноваження Апостольському візитатору на українські території за Збручем.

Пікантність ситуації полягала в тім, що нікого не здивувало направлення посланця Ватикану до радянської України. Причини цієї дії почасти пояснив К. Ніколаєв у своїй книзі

«Восточный обряд» [19], де описав становище Православної Церкви в міжвоєнній Польщі як свідок тих подій. Справа в тім, що початок гонінь на Православну Церкву спочатку в радянській Росії, а потім в інших радянських республіках, Ватиканом було помилково потрактовано як можливість розгортання католицького впливу на цих територіях. Як видно з подальшого листування, Д. Дженоккі зміг отримати адресу І. Огієнка і листування між ними продовжувалось вже без посередників.

Завдяки листам від А. Ніковського за 1921 р. можна довідатись про те, яким чином було нав'язано стосунки з Константинопольським патріархатом з метою визнання автокефалії Української церкви. Виникає питання: цього визнання для якої церкви клопотався міністр ісповідань? Для капеланів таборових похідних храмів в м. Тарнові та інших місцях перебування українських вояків? Можливо, він хотів заручитись цим визнанням, сподіваючись на те, що УНР знову відродиться в Україні і таким чином там виникне Українська Церква, яка матиме канонічне визнання Константинопольського патріарха.

А. Ніковський повідомив, що листа від І. Огієнка з цим проханням він отримав 23 лютого 1921 р. за № 191. Дипломатичний представник Міністерства закордонних справ у Константинополі, на думку А. Ніковського, може бути тільки посередником у зносинах з Вселенським патріархом і тому питання його власної церковної приналежності не має ніякого значення. Що ж що торкається пана Токаржевського, то Міністерству відомо, що він є в приязних відносинах з Константинопольським патріархом [7, с. 138–139]. На жаль, на сьогодні невідомі обставини ходатаювання (клопотання) Токаржевського-Карашевича перед Вселенським патріаршим престолом щодо автокефалії церкви в Україні. З багатьох причин ця справа виявилась невирішеною.

Про налагодження інтенсивних стосунків між урядом УНР, зокрема Міністерством ісповідань, та церковними і церковно-освітніми установами інших країн свідчить лист до І. Огієнка від Л. Михайліва з Варшави від 23 березня 1921 р. [7, с. 139–141]. Щоправда, І. Огієнко не писав до урядів інших країн, а намагався вирішити ці питання, діючи через Міністерство закордонних справ УНР, точніше Українську Дипломатичну місію в Речі Посполитій Польській. Через цю місію він прагнув розв'язати цілу низку важливих питань – надання доступу українським студентам до Варшавського університету, допуск туди викладачів-емігрантів з Кам'янець-Подільського університету до лабораторій та бібліотек, налагодження контактів з церковними

органами Югославії, Латвії тощо. В цьому ж листі від Л. Михайліва є згадка про те, що єпископ Володимир (Тихоницький) погодився передати керування Холмською Єпархією Волинському Діонісію (Валединському).

Стосунки між І. Огієнком та єпископом Крем'янецьким Діонісієм (Валединським), який на той час перебував у Крем'янецькому Богоявленському монастирі, почали розвиватися після того, як Огієнко сам написав єпископові листа від 25 березня 1921 р. Відповідь Діонісія (Валединського) дуже прикметна своїм змістом, оскільки свідчить про те, що єпископ Російської Церкви, росіянин за походженням, який в силу обставин опинився у відродженій Польській державі, радо погодився на церковну опіку над віруючими українцями. Очевидно, ці стосунки почали розвиватись і І. Огієнко надіслав Крем'янецькому єпископові текст «Святої Служби Божої Св[ятого] Отця нашого Іоана Золотоустого» мовою Українською в перекладі Ректора Професора Івана Огієнка. Саме Діонісій (Валединський) надав своє благословення на видання друком цієї книги в листі від 8 вересня 1921 р. [7, с. 169–170].

Більше того, якщо в Києві прихильники проголошення автокефалії Української Церкви на чолі з ВПЦР неодноразово зверталися до єпископів, що належали до тихонівської орієнтації за благословенням на переклади або на відправлення Служби Божої українською мовою, то це зустрічало категоричну відмову. Натомість, у тому ж листі до І. Огієнка Діонісій писав: «Нехай Нарід Український щиро дякує Богові за дарування йому можливості принести Господу жертву хваління на рідній мові своїй, і нехай вірить він кріпко, що господь прийме тепле моління його в наднебесний свій жертвенник, допоможе йому в земних недолях та скорботах і сподобить безконечної радості в вічному царстві Своїм» . [7, с. 169].

У наступному листі до І. Огієнка від єпископа Діонісія згадується, що в листі від 25 жовтня 1921 р. І. Огієнко вже звертався до Крем'янецького єпископа з проханням надіслати підручники з Крем'янецької семінарії для пастирських курсів в одному з таборів інтернованих українців у Польщі. У відповіді від 18 листопада 1921 р. Діонісій відповів: «З великим сумом і жалем глибоким пишу Вам, що не можу прийти на допоміжні курсам присилкою підручників, яких великий брак і в моїй Крем'янецькій Духовній Семінарії. Все, що можна було де достати, пішло на нужди тієї Семінарії» [7, с. 181].

Але Діонісій знову-таки виявив прихильність до Української Церкви: «Молю Господа, щоби він допоміг як керівникам, так і



слухачам курсів в їх святій праці на користь нашої Православної Церкви. Моє Архипастирське благословіння їм нехай буде добрим залогом Божого благословіння і успіху і трудах їх» [7, с. 181].

Окремим питанням у справі отримання чого міністром ісповідань уряду УНР була справа листування з закордонними церковними українським осередками. І. Огієнко очевидно писав листа до Америки в травні 1921 р. і Пресове Бюро Української Дипломатичної Місії у Вашингтоні передало його до Івана Бодруга-Березовського в Монреаль ( Канада). В свою чергу, він відписав І. Огієнкові листа з відповідями на 10 питань у «церковних та віросповідних справах», який надійшов до резиденції в Тернові 1 червня 1921 р. І. Бодруг поділився своїми роздумами щодо становища різних церковних номінацій у США і Канаді, впливу Першої Світової війни на становище церков, про причини посилення екуменічного руху, занепад місіонерства тощо. Він подав відомості щодо кількості українців-емігрантів у Канаді, їх очікування на проголошення незалежної Української Церкви, внутрішніх проблем діяльності уніатів і католиків, необхідності приїзду єпископа-українця і його подальшого порозуміння з єпископом Германосом (Сегеді), потреби організації церковних видавництв тощо [7, с. 151–156].

Але якщо І. Бодруг більше цікавився християнськими євангелічними течіями, то лист до І. Огієнка о. Семена Савчука від 15 серпня 1921 р. містить цінну інформацію щодо розвитку руху за створення Української Православної Церкви в Канаді. В ньому докладно викладені ті проблеми, з якими стикнулись галичани і буковинці в Канаді. С. Савчук писав, що українські переселенці в Канаді походять головним чином з Галичини і Буковини – перші уніати, другі православні. Далі він оповідав І. Огієнкові про наявні протистояння між представниками різних церковних напрямків [7, с. 164–166].

Для міністра ісповідань уряду УНР цінними були відомості щодо ухвалених рішень церковних з'їздів 1919–1920 рр. про утворення Української Греко-Православної Церкви з подальшою висвятою українського єпископа. Особливий інтерес викликало повідомлення про те, що Собор ухвалив вважати Українську Греко-Православну Церкву в Канаді і Злучених Державах Америки «частиною Укр[аїнської] Греко-Прав[ославної] Церкви на Україні аж тоді, коли ся буде автокефальна і адміністративна власть в руках українців» [7, с. 165].

Можливо, що ці відомості надихнули міністра ісповідань УНР на рішучі кроки у подальшій боротьбі за створення Укра-

їнської автокефальної церкви, оскільки мова йшла про українців в Канаді і США з перспективою суттєвого зростання їх чисельності в майбутньому з огляду на обставини боротьби між католиками і православними російськими місіями в цих країнах. С. Савчук посилався на повідомлення про діяльність І. Огієнка від М. Стечишина, який був до того секретарем при Місії УНР у Вашингтоні, і тому просив у І.Огієнка допомоги у справі відрядження кількох українських священників і одного єпископа, з пропозицією оплатити їх подорож до Америки. Пікантність ситуації полягала в тому, що єпископа, тобто архієпископа Івана Теодоровича до Канади зміг направити митрополит УАПЦ Василь Липківський у 1923 р.

У продовження цього листа С. Савчук надіслав іншого – від 7 жовтня 1921 р., повідомивши про те, що тепер в Канадійській духовній консисторії нарешті відома адреса міністра ісповідань уряду УНР – м. Тарнів, отель «Бристоль». У своїх листах до М. Стечишина, які той переслав С. Савчуку, І. Огієнко повідомляв про церковне становище в Україні. Натомість С. Савчук подав докладні відомості щодо обставин, за яких уніати-емігранти з України почали противитися спробам перевести їх в Католицьку Церкву, які здійснювали монахи з ордену редемптористів. Було здійснено спробу перейти під опіку адміністратора Російської православної місії в Канаді єпископа Олександра (Немоловського). Було організовано українське православне братство, яке й уклало з єпископом Олександром угоду, згідно з якою він взяв Українську церкву під свій покров до появи українських єпископів. Але потім сталося так, як відбувалося багато разів в Україні. С. Савчук повідомляв І. Огієнка про те, що «Під напором московських священників, еп[ископ] Олександр зламав угоду, і виступив проти укр[аїнської] прав[ославної] церкви пастирським листом».

В листі від 7 жовтня 1921 р. С. Савчук знову просив І. Огієнка надіслати єпископа-українця, причому щоб його рукоположив Константинопольський патріарх [7, с. 172–175]. Це повідомлення є важливим у справі з'ясування причин подальшого розвитку негативного ставлення І. Огієнка до УАПЦ на чолі з митрополитом Василем Липківським. Очевидно, що до Першого Всеукраїнського Собору УАПЦ 14–30 жовтня 1921 р. І. Огієнко покладав великі надії на те, що УАПЦ в Києві стане тією Українською Церквою, про яку весь час йшлося в листуванні. Але хід подій на Першому Соборі УАПЦ 1921 р. поклав початок справжній ідеологічній війні з т. зв. «липківщиною». І. Огієн-

ко довідався про те, що сталося на цьому Соборі тільки в січні 1922 р. і був страшенно обурений. Він вважав, що ВПЦР у Києві повинна була звернутись до Константинополя і там отримати рукоположення від патріарха для кандидатів на єпископів з числа українців [4, с. 166].

З листування довідуємось, що І. Огієнко заочно познайомився з архієпископом Юрієм (Ярошевським), який був призначений екзархом Православної Церкви в Польщі Св. Патріархом Московським і всієї Росії Тихоном (Белавіним). У листі до І. Огієнка від 9 грудня 1921 р. він дякував за надіслані книги і брошури [7, с. 191–192].

На особливу увагу дослідників заслуговують слова архієпископа Юрія про його ставлення до української мови, оскільки це надає можливість зрозуміти, чому українці в Польщі на початку 1920-х рр. покладали на нього великі надії у справі українізації Православної Церкви в Польщі. Хоч він і написав свого листа російською мовою, але дуже тепло згадував свою родину, батька-священника, запевняв у своєму прихильному ставленні до української мови.

В період діяльності на посаді міністра ісповідань І. Огієнко активно листувався з представниками Української Греко-Католицької Церкви. Факти свідчать про співпрацю з митрополитом УГКЦ Андреем Шептицьким, про вияв поваги до нього з боку кардинала Йосипа Сліпого, архієпископа Івана Бучка, митрополита Максима Германюка, о. Юліана Дзеровича, о. Йосифа Скрутеня, о. Юрія Кміта та ін. Стосунки між Андреем Шептицьким і І. Огієнком давно вже стали предметом наукових студій. Листування Іларіона з митрополитом УГКЦ Андреем Шептицьким з огляду на їхнє тривале і давнє знайомство, не зважаючи на його приватний характер, є зразком високого церковного письменства, просякненого вірою в Бога і дійсної величі духа.

Судячи з наявних матеріалів, листування І. Огієнка з Станіславівською греко-католицькою семінарією розпочалося з того, що він надіслав туди видання «Української Автокефальної Церкви». В подячному листі від 18 грудня 1921 р. ректор семінарії, соборний крилошанин греко-католицької Капітули о. М. Вальницький, досить дипломатично не загострював увагу на різниці між православними і греко-католиками. Натомість, в цьому листі є тільки прекрасні побажання: «Ваша праця над реформою Церкви на Україні заслуговує на повне признання. Дай Боже, щоби великий український народ хвалив Бога своєю рідною мовою, щоби належав до Вселенського Пастиря, а

особливо, щоби мав живу, сильну і непохитну віру в Бога» [7, с. 199]. Заслугує на увагу належність Української Церкви до «Вселенського Пастиря», якими можуть одночасно вважатися і Константинопольський патріарх і Папа Римський.

З-поміж віднайдених листів С. Петлюри до І. Огієнка заслугоує на увагу той, в якому викладаються його враження про митрополита УГКЦ Андрея Шептицького. В листі від 28 жовтня 1921 р. до міністра ісповідань С. Петлюра висловлюється про те, що думка про графа і уніатського митрополита Андрея Шептицького як про визначного захисника українських державних інтересів є «хибною». С. Петлюра наводить факти про участь митрополита Андрея Шептицького в діяльності з'їзду монархістських діячів, що відбувся весною 1921 р. в Каннах, його зустрічі з російським князем Дмитром Павловичем і обговорення ним можливої федерації України і Росії [7, с. 177].

На думку С. Петлюри, митрополит Шептицький українською справою інтересується, як засобом для реалізації на Україні унії церковної і такий погляд Шептицького на українську справу суперечив державній концепції, за яку боровся уряд УНР. Однак, подальші події показали, що митрополит Андрей Шептицький все-таки був «визначним захисником українських інтересів» аж до самої смерті. От тільки не судилося досягти домовленості між видатним прихильником екуменічного єднання християнських церков в Україні і оборонцями православної віри у вигнанні.

Спілкування з представниками УГКЦ отримало продовження в листах 1922 р. З листа, який надійшов від єпископа УГКЦ Йосифа Боцяна 4 січня 1922 р., говориться, що він дуже радо відгукнувся на прохання міністра ісповідань уряду УНР від 31 грудня 1921 р. допомогти дітям українських емігрантів у Польщі. Він не тільки погодився звернутись до різних установ, але й сам подав перелік установ і окремих осіб, які б могли зібрати гроші й одягу [7, с. 212–213].

Взагалі, складається враження, що одночасно листуючись і з православними і з уніатськими осередками та особами, І. Огієнко себе цілком вдало позиціонував як міністр ісповідань Директорії УНР, який очевидно повинен рівнобіжно спілкуватися з усіма церковними напрямками у влаштуванні церковно-державних справ. Його пізніша полеміка з уніатами, яка почалася після переїзду до Канади, носила деструктивний характер і навіть отримала своє втілення у віршах, написаних митрополитом Іларіоном [43, с. 211–212; 220–222 та ін.].

Таким чином навіть невеликий огляд епістолярної спадщини з церковного питання Івана Огієнка за тривалий період його життя свідчить про те, що ця проблема посідала одне з чільних місць в його діяльності. Саме епістолярій є джерелом для нових інформацій у справі поглиблення нашого розуміння обставин життя міністра ісповідань уряду УНР, перекладача українською мовою Святого Письма, видавця церковно-культурологічних часописів, митрополита Польської Автокефальної Православної Церкви і згодом Української Греко-Православної Церкви Канади.

Очевидно, що намагання встановити наукову істину повинно превалювати над вже усталеним дещо глорифікаційним поглядом на життєпис Івана Огієнка (митрополита Іларіона). На його долю дійсно випало надто багато тяжких випробувань, виснажливої праці, суто людських страждань і втрат. Не завжди він був на висоті становища, але його постать залишатиметься в пантеоні видатних українських діячів ХХ століття.

1. *Гирич І., Ляхоцький В.* Археографічне опрацювання епістолярної спадщини українських громадських і політичних діячів кінця ХІХ – першої третини ХХ ст. // *Архіви України.* – 1995. – № 4–6. – С. 81–87.

2. *Дмитрук К.* Під штандартами реакції і фашизму. – К., 1976. – 383 с.

3. *Дмитрук К.* Кому служили і служать зрадники з так званої автокефалії. – К.: Вид. Т-ва «Знання», 1977. – 46 с.

4. *Епістолярна спадщина Івана Огієнка (1907–1968) / Упорядники Ляхоцький В., Московченко Н., Преловська І.* – К.: УДНДІАСД, 2001. – Т. 2. – 477 с. [Серія «Пам'ятки»].

5. *Завальнюк О., Комарніцький О.* Кам'янець-Подільський національний університет (1918–2008 рр.): Історичний нарис. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2008. – 296 с.;

6. *Завальнюк О., Комарніцький О.* Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка у добу незалежної України. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2008. – 768 с.

7. *Листи від громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969) / Упор.: І. Преловська та ін.* – К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2011. – 744 с.

8. *Листування Івана Огієнка (1909–1921) / упорядник та автор передмови В. Р. Адамський.* – Кам'янець-Подільський: «Медобори-2006», 2014. – 687 с.

9. *Листування митрополита Іларіона (Огієнка) / Упорядник о. Юрій Мицик, проф., д.і.н.* – К.: Видавничий дім «Киево-Могилянська академія», 2006. – 566 с. – (Серія «Джерела з історії української еміграції»).

10. *Ляхоцький В.* Невідомі документи про життя Івана Огієнка: (На матеріалах фонду Українського державного університету у м. Кам'янець-Подільському) // *Студії з архівної справи та документознавства.* – Т. 1. – К., 1996. – С.107–114.

11. *Ляхоцький В.* Епістолярій як джерело біографічних досліджень життя та діяльності діячів української культури, науки, політики // *Український біографічний словник: Історія і проблематика створення: М-ли наук. конференції, 8–9 жовтня 1996 р.* – Львів, 1997. – С. 77–79.

12. *Ляхоцький В.* Іван Огієнко та Кам'янець-Подільський: (За маловідомими джерелами) // *Духовна і науково-педагогічна діяльність І.І.Огієнка (1882–1972) в контексті*

сті українського національного відродження: Наукові доповіді другої Всеукраїнської науково-теоретичної конференції, 18-19 лютого 1997 р.: До 115-річчя від дня народження. – Кам'янець-Подільський; К., 1997. – С. 17-28.

13. Ляхоцький В. Іван Огієнко (митрополит Іларіон): Показчик архівних джерел. – К., 1998. – 80 с. («Архівні та біографічні джерела української історичної думки», вип. 1).

14. Ляхоцький В. На чолі Міністерства ісповідань УНР // Пам'ять століть. – 1998. – № 2. – С. 106-122.

15. Миронець Н. Епістолярна спадщина українських громадсько-політичних діячів доби Центральної Ради як історичне джерело // Центральної Рада і український державотворчий процес: (До 80-річчя створення Центральної Ради): Матеріали наук. конф., 20 берез. 1997 р. В 2 ч. Ч.2 / НАН України. Ін-т історії України; Відп. ред. В. А. Смолій. – К., 1997. – С. 340 – 347.

16. Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія як спеціальна історична дисципліна // М-ли III Міжнар. Конгресу українських істориків «Українська наука на шляху творчого поступу». Доповіді та повідомлення: В 3 т. – Луцьк, 2007. – Т. 1. – С. 247-252.

17. Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія // Спеціальні історичні дисципліни: Довідник: навч посібник для студ вищ навч закладів / Войцехівська І.Н. (керівник авторського колективу), Томозов В.В. Дмитрієнко М.Ф. та ін. – К.: Либідь, 2008. – С. 424-431.

18. Науковий збірник присвячений 125-річчю з дня народження митрополита Іларіона Огієнка: Зб. Доповідей та матеріалів / Упоряд. Архієп. Димитрій (Рудюк), В. Ляхоцький. – К.: Вид. КПБА УПЦ КП, 2007 – 464 с.

19. Николаев К.Н. Восточный обряд. – Париж: YMKA-PRESS, 1950.

20. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українське монашество. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 396 с.

21. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українська культура. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 344 с.

22. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Тарас Шевченко. – К.: Наша культура і наука, 2002. – 440 с.

23. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Розп'ятий Мазепа. – К.: Наша культура і наука, 2003. – 348 с.

24. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Богдан Хмельницький. – К.: Наша культура і наука, 2004. – С. 448 с.

25. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Свята Почаївська лавра. – К.: Наша культура і наука, 2005. – 440 с.

26. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Слово про Ігорів поход. – К.: Наша культура і наука, 2005. – 316 с.

27. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українська церква за час Руїни. 1657-1687. – К.: Наша культура і наука, 2006. – 468 с.

28. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Історія українського друкарства. – К.: Наша культура і наука, 2007. – 536 с.

29. Преловська І. М. Епістолярна спадщина митрополита Іларіона (Огієнка) як джерело до вивчення історії Православної Церкви в міжвоєнній Польщі та Генеральній Губернії // Покликання. Збірник праць на пошану професора о. Юрія Мицика / Гол. ред. Сохань П., – К., 2009. – С. 472 – 494.

30. Преловська І. М. Українознавство у листах митрополита Іларіона (Огієнка) та його кореспондентів // Українознавчий альманах. / відп. ред. д. політ. наук, проф. М. Обушний. – К. : Київський національний університет ім. Т. Шевченка, 2012. – Вип. 10. – С. 5 – 23. (2,2 авт. арк.)

31. Преловська І. М. Епістолярна спадщина Івана Огієнка (1882 – 1972) // Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) – патріот, вчений, богослов. Ювілейний науковий збірник. За ред. д. ф. н. А. Колодного. – К.: Українська академія геральдики, товарного знаку та логотипу, 2012. – С. 146 – 161.

32. Преловська І. М. Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921 – 1930) – Української Православної Церкви (1930 – 1939) : монографія. –

К. : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. – 696 стор.

33. Преловська І. М. Документальні джерела про діяльність Івана Огієнка у Кам'янці-Подільському в 1918–1922 рр. // Іван Огієнко і сучасна наука та освіта: науковий збірник: серія філологічна / [редкол. Л. М. Марчук (гол. ред.), В. П. Атаманчук (відп. ред.) та ін.]. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2015. – Вип. XII. – [512 с.]. – С. 254 – 266.

34. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919 – 1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // 3 архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ / Упорядники: І. Бухарева, С. Кокін, І. Преловська, Г. Смирнов. – К., 2006. – № 1/2 (26/27). – Ч. 2. – 335 с.

35. Сохацька Є. Культурно-просвітницька діяльність Івана Огієнка у Кам'янці-Подільському (1918–1920 рр.) // Огієнківські читання. М-ли наукових круглих столів в 1991–1996 рр. Вип. I. – Київ, 1997. – С.70-79.

36. Старовойтенко І. Епістолярна спадщина українських громадсько-культурних діячів к. ХІХ – поч. ХХ століть: до методики дослідження // Українська наука на шляху творчого поступу. Доповіді та повідомлення в 3 тт. – Луцьк, 2007. – Т. 1. – С. 309–315.

37. Тимошик М. Невтомний сівач на українознавчій ниві / До кн.: Іван Огієнко. Історія українського друкарства. Навч. посібник. – К.: "Либідь", 1994. – С. 5-21.

38. Тимошик М. «Смирненний Богомолець за кращу долю українського народу»: Маловідомі сторінки життя й діяльності Івана Огієнка / до кн.: Іван Огієнко (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. Підручн. – К.: Либідь, 1995. – С. 7-47.

39. Тимошик М. Іван Огієнко як державотворець (кам'янець-подільський період) // Духовна і науково-педагогічна діяльність І. І. Огієнка (1882–1972) в контексті україн. нац. відродження. Наук. доповіді другої Всеукраїн. наук.-теорет. конференції. 18–19 лют. 1997 р. – Кам'янець-Подільський – Київ, 1997. – С.14-17.

40. Тимошик М. «Лишусь навіки з чужиною...» Митрополит Іларіон (Огієнко) і українське відродження: Наукове видання / Передмови О. Кравченка та В. Скопенка. – Вінніпег: Український православний Собор Св. Покрови; Київ: Науково-видавничий центр «Наша культура і наука», 2000. – 548 с., іл. Вкл, ім. пок.

41. Тіменик З. Іван Огієнко. (Митрополит Іларіон). 1882-1972. Життєписно-бібліографічний нарис / Відп. ред. проф. Олег Купчинський. – Львів: Вид. відділ НТШ, 1997. – С. 187.

42. Тюрменко І. І. Огієнко – Митрополит Іларіон про державу як складову частину національної ідеї // Наукові праці Кам'янець-Подільського держ. пед. ун-ту. Іст. науки. – Кам'янець-Подільський, 1997. – Т 1 (3). – С. 261-265;

43. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках «константинопільського визнання». – Чикаго, Іллінойс, 2002. – 621 с.

Deacon Mykola RUBAN  
ORCID: 0000-0002-6396-4531

## HISTORICAL, EDUCATIONAL AND MUSEUM ACTIVITIES OF BISHOP POLICARP (HUTS)

*The article analyzes the historical circumstances of the pastoral ministry of Polycarp (Huts), the bishop of Donetsk and Luhansk and the first hierarch of the Kyivan Patriarchate in the Donbass. The forms and methods of the archpastor's historical and educational activity as well as his cooperation with the Bakhmut Museum of Local History are investigated in the article. The events surrounding the institutional formation of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC of the Kyivan Patriarchate in the first half of the 1990s are covered.*

**Keywords:** Bishop Polycarp (Huts), Donbass, social ministry, educational activities.

Диякон Микола РУБАН

### ІСТОРИКО-ПРОСВІТНИЦЬКА ТА МУЗЕЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЄПИСКОПА ПОЛІКАРПА (ГУЦА)

*У статті проаналізовано історичні обставини архіпастирського служіння єпископа Донецького та Луганського Полікарпа (Гуца) – першого ієрарха Київського Патріархату на Донбасі.*

*Досліджено форми і методи історико-просвітницької діяльності архіпастиря, а також його співпрацю з Бахмутським краєзнавчим музеєм. Висвітлено події довкола інституційного становлення Донецько-Луганської єпархії УПЦ Київського Патріархату в першій половині 1990-х рр.*

**Ключові слова:** єпископ Полікарп (Гуц), Донбас, соціальне служіння, просвітницька діяльність.

Polycarp (Huts), the first hierarch of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate, is unique in this context due to his extremely progressive methods of extracurricular pastoral activity

**Relevance and problem statement.** Between 1988 and 1991 the Orthodox Church in Ukraine, as well as in the whole former Soviet Union, reached a qualitative different level of state-church relations, which was conditioned both by the general liberalization of the Soviet government's internal policy and the high demand of the post-totalitarian population for meeting the religious needs in the conditions of a fundamental reinterpretation of the consequences of the communist ideology, with scientific atheism being its important component. These circumstances led the clergy to seek relevant ways of church preaching and developing a positive image of Orthodoxy, which for many decades had been strongly criticized by the communist party ideologists and activists.

An undoubtedly remarkable example of this is the active educational activities of Metropolitan Pitirim (Nechaev), Juvenal (Poyarkov), Filaret (Denysenko) and the legendary archpriest martyr Alexander Men. In the Donbass, the figure of Bishop



for both his time and the parish life of the Donetsk Diocese, known for its excessive conservatism. The social, educational and public aspects of Bishop Polycarp's activities have been studied relatively profoundly, but the hierarch's contribution to the history and education and his active cooperation with the regional museum of local history require assessment and proper reflection in the discourse of national church historiography.

**Analysis of research and publications.** The figure of Bishop Polycarp (Huts) is indirectly represented in the works of some historians and religious scholars of the Donbass, including I. Lukovenko, O. Petrov, O. Forostiuk, etc. [7; 16; 27]. A number of the author's studies [22 – 24; 26] is dedicated to the problem of investigation of the hierarch's biographical details and his extracurricular pastoral activity. However, these works do not fully accomplish the task outlined above, since there are a number of issues that need clarification and proper development.

**The purpose of the article** is to look into the circumstances of the historical and educational activities of Bishop Polycarp (Huts) in the Donbass in 1990 – 1993, basing on a comprehensive analysis of historical sources, periodicals and academic literature.

**Exposition of the main material.** In the late 1980's, Archimandrite Polycarp (Huts), the senior priest of St. Nicholas Church in Bakhmut and the former eparch of the Assumption Monastery of Odessa, became a key figure in the religious life of Bakhmut (then – Artemivsk). His many years of spiritual experience, tireless pastoral and social activism together with personal moral qualities remarkably raised his reputation among the citizens and prepared strong foundations for the expansion of pastoral ministry in the post-totalitarian society of the industrial region.

Historical and educational activities became a special area of the extracurricular pastoral activities of the future hierarch, who studied at Moscow Theological Academy in 1961 – 1964, receiving a degree in theology for his paper "Life and Liturgical Works of M.F. Krasnoseltsev" at the end of his studying [15]. Under the priorship of Archimandrite Polycarp, the clergy of Bakhmut actively participated in the activities of the local history museum to preserve both the history of the city of Bakhmut and of the whole region. In particular, H. Ohurtsov, the priest of St. Nicholas Church, strongly emphasized the cooperation of the Church and museum workers in a letter to a local newspaper, calling for the unification of all healthy forces of the city for the revival of its culture, which was significantly inflicted during the "Era of Stagnation" and World War II [11].

Feeling the need to create a proper dialogue between the Church clergy and the general public, Archimandrite Polycarp participated in numerous celebrations of the local intellectuals. On August 7, 1990, in the framework of the exhibition «Church and History» in the Bakhmut Museum of Local History Archimandrite Polycarp gave a lecture on «The Role of the Church in the Russian History». The lecture was published in the local newspaper *Meridian* [30]. The future hierarch provided a number of religious objects for the exhibition. The event was accompanied by a parish church choir singing sacred music, directed by M.I. Kviatkovska [30]. In the winter of 1989 and 1990 Archimandrite Polycarp participated in the commemoration of the Day of Remembrance of the Victims of Political Repressions, conducted on the initiative of S. Tatorynov, the director of the local history museum. Traditionally, the event ended with a funeral service [4].

The social activism of Archimandrite Polycarp was properly appreciated by the people. In early 1990, a group of Bakhmut Democratic activists led by V. Berezin proposed to nominate Archimandrite Polycarp for the elections to the Supreme Soviet of the Ukrainian Soviet Socialist Republic, but the future hierarch responded with a flat refusal. In the same year, he was nominated as a candidate in the first democratic elections to the Artemivsk (Bakhmut) City Council of People's Deputies by a unanimous decision of the workers of the local history museum as well as residents and parishioners, and was elected by district No. 133 in Chasiv Yar [12]. Archimandrite Polycarp joined the Commission on Culture and Youth within the City Council and, as the commission members S. Tatorynov and P. Tutov recall, made many valuable proposals at its meetings on the protection of the cultural heritage of the region and the development of the city.

The influence of Archimandrite Polycarp's opinion on the society is eloquently evidenced by an incident, in which a telegram to M. Gorbachev, the President of the USSR, was published on behalf of the faithful of the city in the local leading newspaper, signed by the future hierarch, with an imperative demand to apply the whole force of the law to «*those who blemish the reputation of Lenin, the party's and nation's leader*» [3], i.e. initiators of the democratization of the society. Obviously, with the expansion of the prominent clergyman's call for the integration of «*the forces of both communists and the faithful*» [3], the then powerful authorities were perhaps the first to attempt to use the Church's prestige to lobby for their own political interests. This incident is particularly interesting since the figure of

the Orthodox clergyman was used by the conservative wing of the local communist party organization, which clearly testifies to their exceptional unprincipled position.

Archimandrite Polycarp's new powers allowed him to essentially expand the forms and methods of pastoral ministry in the territory of the post-totalitarian industrial region, in particular in the ecclesiastical and educational areas of activities. In September 1990, one of the first Sunday schools in the Donbass was opened at St. Nicolas Church for 50 people aged 8 to 15 [31]. The curriculum included catechism, Slavic language, ecclesiastical and, most interestingly, secular history.

Archimandrite Polycarp emphasized that *«the main principles that we will follow in the school's activities are, in general, based on the entirety of voluntariness and spiritual education»*, adding: *«We are only trying to revive our good undeservedly forgotten traditions. But since the Church is still separated from the state and the relevant legislature is still being prepared, we cannot claim to participate in the education of children immediately in a comprehensive school. The Church can organize such a moral action only privately»*. The senior priest himself, who was a Candidate of Theology, together with Archimandrite Polycarp and another priest who also had a degree in theology were involved in the teaching process. A scholarship fund was set up in the school. The most needy and successful students received up to 40 rubles. [18].

In his article on the occasion of organizing a parish Sunday school, Archimandrite Polycarp emphasized that *«the October revolutionary whirlwinds rejected the need for this kind of activity, considering it alien to the proletariat. Naturally, the Church was separated from the state and school. We all can see well what is happening now. Every now and then there are fratricidal clashes, Ukrainians and Russians become enemies, and the rampage of crime and violence is everywhere. We have all become absolutely immoral»* [18].

It is a little-known fact that in the spring of 1991, the deputy of the city council Archimandrite Polycarp addressed an open letter to M. Gorbachev, the USSR President, and to Ioanikii (Kobziev), the Bishop of Donetsk and Luhansk, on behalf of the Bakhmut faithful, requesting that the buildings of the Sviatohirsk Monastery be transferred to the Orthodox Church [13].

An interesting episode is the celebration of Bakhmut's anniversary temple holidays. On August 10, 1991, the day of worship of the temple shrine, the Smolensk Icon of the Mother of God, which coincided with the 195th anniversary of the foundation of St. Nicholas Church in Bakhmut, a Divine Liturgy was

celebrated on the initiative of Archimandrite Polycarp. Under the programme of the bishop's visit to the city, the liturgy was supposed to be headed by Ioanikii, the Bishop of Donetsk and Luhansk [2]. However, as T. Nepop-Rumiantseva recalls, the hierarch did not come, and the ceremonial liturgy was celebrated with the participation of the numerous clergy of the diocese and ended with the consecration of memorial historical plaques and a feast for the poor of the city [2; 17].

An important educational achievement of Archimandrite Polycarp was the ability to address the citizens of Bakhmut directly through the local media. Beginning in the spring of 1990, the activities of the future hierarch started to be widely reported in the city's newspapers *Vpered* and *Meridian*. On August 19, 1991, the holiday of the Transfiguration of Jesus, with the assistance of S. Tatarynov, the head of the Commission on Culture and Youth at the city council, Archimandrite Polycarp, for the first time in the region, gave a festive sermon on the air of a local TV channel [22, p. 291 – 292].

After the notorious Kharkiv Council, which practically eliminated the canonical diocesan authorities in the Donbass, the interim leadership of the parishes in the region was taken personally by Metropolitan Filaret, by whose decree Archimandrite Polycarp was appointed the Rural Dean of Donetsk on July 13, 1992. [29, p. 123]. Despite the restoration of Archimandrite Polycarp to the position of the senior priest of St. Nicolas Church by Metropolitan Filaret, some of the parishioners, who were incited by the outright slander of the local pro-Russian clergy, did not allow the clergyman to enter the temple. However, the local officials only stated that «*since the parishioners did not acknowledge this appointment and did not accept Archimandrite Polycarp and priest H. Ohurtsov as their spiritual leaders, their appointment is null and void*» [29, p. 123]. Therefore, the community of St. Nicolas Church's parish split into two, with one part supporting the disgraced Archimandrite Polycarp.

At the end of June 1992, the constituent assembly of the City Committee for the Protection of Canonical Rights of the UOC, chaired by Archimandrite Polycarp, was held in the Bakhmut Museum of Local History. The elected representatives of the clergy and parishioners of two city churches, as well as S. Tatarynov, the head of the Permanent Commission on Culture and Youth at the City Council, participated in the activities of the organising committee. Having examined the unlawful actions of the pro-Moscow clergy aimed at destabilizing the religious situation, the committee stated its desire to promote civil peace in the region, support the canonical rights of

Metropolitan Filaret, the primate of the UOC, and exercise the legal protection of the clergy and the faithful from the disrespect of their honour and dignity [5].

In August 1992, Archimandrite Polycarp initiated the restoration of the ancient Bakhmut Pokrovska Church, a destroyed monument of the 18th-century architecture, which was to become the new cathedral of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate [8]. The cathedral was also supposed to comprise a complex of administrative buildings, including the diocesan administration, a nursing home with a capacity of 50 people and a free dining room for the poor of the city. The estimated cost of the project was about 5 million rubles. [8]. The clergyman intended that *«it should be a place where a lonely person can come at the end of their life to receive help in order to complete their earthly journey with dignity and in the atmosphere of love and virtue»* [8; 9]. It was also announced about the creation of a diocesan publishing house ANTEX, which, while operating under the subscription system, had to publish a number of liturgical, theological as well as church and historical literature, among which were the works by Archimandrite Polycarp [10].

By a decree of the Holy Synod of the UOC-Kyivan Patriarchate on November 19, 1992, the Rural Dean of the Donetsk oblast Archimandrite Polycarp was elected the Bishop of Donetsk and Luhansk. However, the turbulent events of the Church division significantly inflicted Archimandrite Polycarp's health, who suffered from diabetes and lung disease [15, p. 119]. As early as August 1991, the clergyman practically stopped his deputy activity, having missed more than 7 sessions of the city council in a row [15, p. 119]. Due to the devastating deterioration of the future hierarch's health, the date of his episcopal ordination was postponed several times. Only on April 10, 1993, Archbishop Polycarp (Huts) was ordained as the Bishop of Donetsk and Luhansk in the home church of Saint Philaretos of the Kyivan Patriarchate building [1, p. 17].

Together with the difficulties of his pastoral ministry, Bishop Polycarp's health deteriorated due to his lung disease and diabetes that later evolved in gangrene that made it necessary for the half of his foot to be amputated, which made him almost absolutely unable to move. On August 16, 1993, Bishop Polycarp passed away at the age of 66 [21, p. 8]. On August 26, 1993, according to the decision of the XII Session of the Artemivsk City Council, the powers of I. Huts, the deputy of the constituency No. 133, were terminated prematurely due to his death [6]. Before his death, Bishop Polycarp presented a number of unique exhibits to the Bakhmut Museum of

Local History, which were his personal items and documents that formed the basis of the author's original research database.

**Conclusions.** Thus, despite his relatively short-term pastoral ministry, Bishop Polycarp (Huts) managed to lay the foundations for the process of institutionalization of the UOC-Kyivan Patriarchate in the Donbass and initiate a number of urgently relevant historical and educational projects, which, unfortunately, due to the difficult social, political and economic circumstances of the first years of Ukraine's independence as well as the hierarch's premature death, were not fully realized. A significant part of Bishop Polycarp's extracurricular activities was his collaboration with the Bakhmut Museum of Local History, represented by its director S. Tatarynov. Unfortunately, the events surrounding the formation of the Donetsk-Luhansk Diocese of the UOC-Kyivan Patriarchate left no recollections of the unique, as for its time, forms of ministry of its first bishop. However, we hope that the active development of the extracurricular forms of pastoral ministry initiated by Bishop Polycarp (Huts) will dominate the process of establishing the Local Ukrainian Orthodox Church in the Donbass.

---

1. Архіпастирське служіння Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета за 50 років в архієрейському сані: [В 3 т.]. К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. Т. 1: 1969–1990 роки. 642, [6] с.

2. Божественная литургия. «Вперед» (Артемовск). 1991. 6 августа № 112 (15227). С. 4.

3. Гуц И.М. (архимандрит Поликарп) Мы сможем выстоять (телеграмма). «Вперед» (Артемовск). 1990. 30 ноября № 190 (15097). С. 1.

4. День памяти. Спасибо Вам, люди!. «Вперед» (Артемовск). 1991. 15 января № 70 (15122). С. 3.

5. Заявление Комитета по защите канонических прав Украинской Православной Церкви г. Артемовска. «Меридиан» (Артемовск). 1992. 29 августа № 47 (58). С. 2.

6. Кворум пришел к обеду. «Вперед» (Артемовск). 1993. 2 сентября № 99 (15645). С. 2.

7. Луковенко І.Г. Православна церква на Донеччині. Релігійозна палітра Донецької області: справочник релігійозних організацій [под ред. д. богосл. н., проф. А.И. Шевченко и доц. И.А. Козловского. Донецк, 2008. С. 45–52.

8. Мартынов М. Приют в Свято-Покровском соборе. «Меридиан» (Артемовск). 1992. 15 августа № 45 (56). С. 1.

9. Мацак Л. Открыт дом приюта. «Вперед» (Артемовск) 1993. 4 февраля № 13 (15557). С. 4.

10. Минюя руки продавцов. «Меридиан» (Артемовск). 1992. 10 октября № 53 (84). С. 2.

11. Новости Сообщения. «Меридиан» (Артемовск). 1991. 7 октября № 16 (27). С. 7.

12. О выборах депутата Артемовского городского Совета народных депутатов XXI созыва по избирательному округу № 133. «Вперед» (Артемовск). 1990. 27 июля № 119 (15026). С. 1.

13. Обращение к президенту СССР: Славяногорский монастырь. Остановить гибель памятников зодчества. «Меридиан» (Артемовск). 1991. № 4 (15). С. 1.

14. Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985–1997 гг. М., 2010. 444 с.

15. Палладий (Шиман), архим. Архимандрит Поликарп – наместник Одесского Успенского монастыря. ЖМП. М., 1979. № 7. С. 8.

16. Петров О. Сучасний стан і розвиток християнських релігійних течій на Донеччині. Схід (Донецьк). 2010. № 7 (107). С. 111–115.
17. Поликарп (Гуц), архим. Выносим свою благодарность. «Вперед» (Артемовск). 1991. 16 августа № 117 (15232). С. 3.
18. Поликарп (Гуц), архим. «Мы стали безнравственными...» поможет ли ее воскресить воскресная школа? «Меридиан» (Артемовск). 1990. 24 августа № 2. С. 5.
19. Поликарп (Гуц), архим. Проповедь на открытии выставки «Церковь и время». «Меридиан» (Артемовск). 1990. сентябрь № 3. С. 4.
20. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 листопада 1992 р. Православний вісник. К., 1992. № 9–12. С. 7–8.
21. Постанови Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 20 серпня 1993 р. Православний вісник. К., 1993. № 7–8. С. 2–8.
22. Рубан М., дияк. Постать єпископа Полікарпа (Гуца) в історії Свято-Успенського Одеського монастиря (до 90-ліття від дня народження ієрарха (1927–1993)). Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри: зб. наук. праць Вип. 6. відп. ред. М.І. Михайлуца. Херсон, 2017. С. 287–293.
23. Рубан М., дияк. Преосвященний Полікарп (Гуц), єпископ Донецький та Луганський – перший ієрарх Київського Патріархату на Донбасі (до 90-ї річниці з дня народження). Православний вісник Київського Патріархату. ред. кол.: прот. Олександр Трофимлюк (гол. ред.) [та ін.]. Київ, 2017. № 10 жовтень. С. 36–40.
24. Рубан М., дияк. Соціальне служіння та благодійницька діяльність єпископа Полікарпа (Гуца): до 90-ї річниці з дня народження ієрарха (1927–1993†) // Православ'я в Україні: збірник матеріалів VII Міжнародної наукової конференції присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017). Під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенко), д. іст. н. Г.В. Папакіна, Н.М. Куковальської та ін. К. : [Київська православна богословська академія], 2017. С. 339–344.
25. Співчуття з приводу кончини єпископа Полікарпа (Гуца). «Вперед» (Артемовск). 1993. 19 августа № 94 (15638). С. 4.
26. Татаринів С.І., Рубан М.Ю. Нариси історії Православ'я Донеччини. Бахмут, 2017. 300 с.
27. Форостюк О.Д. Луганщина релігійна. Історичний і правовий аспекти. Л., 2004. 206 с.
28. Центральний державний архів вищих органів влади України. (далі ЦДАВО України). Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 695. Арк. 119 – 120.
29. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 695. Арк. 123 – 125.
30. Церковь и история. «Вперед» (Артемовск). 1990. 11 августа № 128 (15035). С. 1.
31. Школа в Церкви. «Меридиан» (Артемовск). 1990. октябрь № 6. С. 1.

---

1. Arkhipastyr's'ke sluzhinnya Svyatiyshoho Patriarkha Kyiv's'koho i vsiyei Rusy-Ukrayiny Filareta za 50 rokiv v arkhivereys'komu sani: [V 3 t.] K.: Vydavnychyy viddil UPTS Kyiv's'koho Patriarkhatu, 2011. –T.1: 1969 – 1990 roky. 642, [6] s. (The Archpastoral Service of His Holiness Filaret, Patriarch of Kyiv and All Rus-Ukraine During His 50-year Episcopal Order: [In 3 volumes]. K. : Publishing Department of the UOC of the Kyivan Patriarchate, 2011. Vol.1: 1969–1990. 642 [6] p.).

2. Bozhestvennaya liturgiya. «Vpered» (Artemovsk). 1991. 6 avgusta № 112 (15227). S. 4. (Divine Liturgy. «Vpered» (Artyomovsk). 1991. August 6 № 112 (15227). P. 4).

3. Huts I.M. (arkhimandrit Polikarp) My smozhem vystoyat' (telegramma). «Vpered» (Artemovsk). 1990. 30 noyabrya № 190 (15097). S. 1. (Huts I.M. (Archimandrite Polycarp) We Can Withstand (telegram). «Vpered» (Artyomovsk). 1990. November 30, № 190 (15097). P. 1.).

4. Den' pamyati. Spasibo Vam, lyudi! «Vpered» (Artemovsk). 1991. 15 yanvaryya № 70 (15122). S. 3. (Memorial Day. Thank You People! «Vpered» (Artyomovsk). 1991. January 15. № 70 (15122). P. 3.).

5. Zayavleniye Komiteta po zashchite kanonicheskikh prav Ukrainской Pravoslavnoy Tserkvi g. Artemovska. «Meridian» (Artemovsk). 1992. 29 avgusta № 47 (58). S. 2. (The Statement of the Committee on the Defence of the Canonical Rights of the Ukrainian Orthodox Church in Artyomovsk. Meridian (Artyomovsk). 1992. August 29, № 47(58). P. 2.).
6. Kvorum prishel k obedu. «Vpered» (Artemovsk). 1993. 2 sentyabrya № 99 (15645). S. 2. (The Quorum Came to Dinner. «Vpered» (Artyomovsk). 1993. September 2. № 99 (15645). P. 2.).
7. Lukovenko Í.G. Pravoslavna tserkva na Donechchini. Religioznaya palitra Donetskiy oblasti: spravochnik religioznykh organizatsiy. [pod red. d. bogosl. n., prof. A.I. Shevchenko i dots. I.A. Kozlovskogo. Donetsk, 2008. S. 45–52. (Lukovenko I.G. The Orthodox Church in the Donetsk Oblast. The Religious Variety of the Donetsk Oblast: a Companion to Religious Organizations [ed. ThD, prof. A.I. Shevchenko and Assoc.Prof. I.A. Kozlovsky. Donetsk, 2008. P. 45–52.).
8. Martynov M. Priyut v Svyato-Pokrovskom sobore. «Meridian» (Artemovsk). 1992. 15 avgusta № 45 (56). S. 1. (Martynov M. A Shelter at the Cathedral of the Intercession. «Meridian» (Artyomovsk). 1992. August 15. № 45 (56). P. 1.).
9. Matsak L. Otkryt dom priyuta. «Vpered» (Artemovsk) 1993. 4 fevralya № 13 (15557). S. 4. (Matsak L. A Shelter house is open. «Vpered» (Artyomovsk). 1993. February 4, № 13 (15557). P. 4.).
10. Minuya ruki prodavtsov. «Meridian» (Artemovsk). 1992. 10 oktyabrya № 53 (84). S. 2. (Escaping the Sellers' Hands. «Meridian» (Artemovsk). 1992. October 10. № 53 (84). P. 2.).
11. Novosti Soobshcheniya. «Meridian» (Artemovsk). 1991. 7 oktyabrya. № 16 (27). S. 7. (The News of the Messages. «Meridian» (Artemovsk). 1991. October 7. № 16 (27). P. 7.).
12. Ovyborakh deputata Artemovskogo gorodskogo Soveta narodnykh deputatov XXI sozyva po izbiratel'nomu okrugu № 133. «Vpered» (Artemovsk). 1990. 27iyulya № 119 (15026). S. 1. (On the Election of a Deputy of the Artyomovsk City Council of People's Deputies of the 21<sup>st</sup> convocation in the electoral district № 133. «Vpered» (Artyomovsk). 1990. July 27. № 119 (15026). P. 1.).
13. Obrashcheniye k prezidentu SSSR: Slavyanogorskiy monastyr'. Ostanovit' gibel' pamyatnikov zodchestva. «Meridian» (Artemovsk). 1991. № 4 (15). S. 1. (An Address to the President of the USSR: Slavyanogorsk Monastery. Stop the Destruction of Architectural Monuments. «Meridian» (Artyomovsk). 1991. № 4 (15). P. 1.).
14. Odintsov M.I. Veroinspovednyye reformy v Sovetskom Soyuze i v Rossii. 1985–1997 gg. M., 2010. 444 s. (Odintsov M.I. Religious Reforms in the Soviet Union and Russia. 1985–1997 M., 2010. 444 p.).
15. Palladiy (Shiman), arhim. Arkhimandrit Polikarp – namestnik Odesskogo Uspenskogo monastyr'ya. Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii. M., 1979. № 7. S. 8. (Palladiy (Shiman), arhim. Archimandrite Polycarp, the Vicar of the Assumption Monastery of Odessa. The Periodical of the Moscow Patriarchate. M., 1979. № 7. P. 8.).
16. Petrov O. Suchasniy stan í rozvitok khristiyans'kikh religiyynikh techiy na Donechchini. Skhíd (Donets'k). 2010. № 7 (107). S. 111–115. (Petrov O. The Current Status and Development of Christian Religious Movements in the Donetsk Oblast. The East (Donetsk). 2010. № 7 (107). P. 111–115.).
17. Polikarp (Huts), arkhim. Vynosim svoyu blagodarnost'. «Vpered» (Artemovsk). 1991. 16 avgusta № 117 (15232). S. 3. (Polycarp (Huts), arhim. We Express Our Gratitude. «Vpered» (Artyomovsk). 1991. August 16. № 117 (15232). P. 3.).
18. Polikarp (Huts), arkhim. «My stali beznравstvennymi...» pomozhet li yeye voskresit' voskresnaya shkola? «Meridian» (Artyomovsk). 1990. 24 avgusta № 2. S. 5. (Polycarp (Huts), arhim. «We have become immoral...» will the Sunday school help resurrect our morality? «Meridian» (Artyomovsk). 1990. August 24. № 2. P. 5.).
19. Polikarp (Huts), arkhim. Propoved' na otkrytii vystavki «Tserkov' i vremya». «Meridian» (Artyomovsk). 1990. sentyabr' № 3. S. 4. (Polycarp (Huts), arhim. The sermon at the opening of the exhibition «Church and Time». «Meridian» (Artyomovsk). 1990. September. № 3. P. 4.).
20. Postanovy Svyashchennoho Synodu Ukrayins'koyi Pravoslavnoy Tserkvy Kyiv'skoho Patriarkhatu vid 19 lystopada 1992 r. Pravoslavnyy visnyk. K., 1992. № 9–12.



S. 7–8. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate on November 19, 1992. The Orthodox Bulletin. K., 1992. № 9–12. P. 7–8.).

21. Postanovi Svyashchennogo Sinodu Ukraïns'koï Pravoslavnoï Tserkvi Kiïvs'kogo Patriarkhatu vïd 20 serpnya 1993 r. Pravoslavnyi visnik. K., 1993. № 7–8. S. 2–8. (The Resolutions of the Holy Synod of the Ukrainian Orthodox Church – Kyivan Patriarchate on August 20, 1993. The Orthodox Bulletin. K., 1993. № 7–8. S. 2–8.).

22. Ruban M., diyak. Postat' episkopa Polikarpa (Hutsa) v istoriï Svyato-Uspens'kogo Odes'kogo monastirya (do 90-lit'ya vïd dnya narodzhennya iêrarkha (1927–1993). Pïvden' Ukraïni: yetnoïstorichnii, movnii, kul'turnii ta religiïnii vimiri: zb. nauk. prats' Vip. 6. vïdp. red. M.Î. Mikhaylutsa, Kherson, 2017. S. 287–293. (Ruban M., Deacon. The Figure of Bishop Polycarpus (Huts) in the History of the Assumption Monastery of Odessa (on the occasion of the 90<sup>th</sup> anniversary of the hierarch's birthday (1927–1993)). The South of Ukraine: ethnic, historical, linguistic, cultural and religious dimensions: a collection of scientific works. Issue №6, according to the edition by M.Î. Mikhaylutsa, Kherson, 2017, P. 287–293.).

23. Ruban M., diyak. Preosvyashchennyi Polikarp (Huts), yepyskop Donets'kyy ta Luhans'kyy – pershyi iyerarkh Kyïvs'koho Patriarkhatu na Donbasi (do 90-yi richnytsi z dnya narodzhennya). Pravoslavnyi visnyk Kyïvs'koho Patriarkhatu. red. kol.: prot. Oleksandr Trofymlyuk (hol. red.) [ta in.]. Kyïv, 2017. № 10 zhovten'. S. 36–40. (Ruban M., Deacon. Reverend Polycarp (Huts), the Bishop of Donetsk and Luhansk – the First Hierarch of the Kyivan Patriarchate in the Donbass (on the occasion of the 90<sup>th</sup> anniversary of his birthday). The Orthodox Bulletin of the Kyivan Patriarchate. ed. count: prot. Oleksandr Trofymlyuk (chief ed.) [And others]. Kyïv, 2017. October 10. P. 36–40.).

24. Ruban M., diyak. Sotsiál'ne sluzhînnya ta blagodïynits'ka díyal'nist' êpiskopa Polikarpa (Hutsa): do 90-f' richnytsi z dnya narodzhennya iêrarkha (1927–1993†). Pravoslav'ya v Ukraïni: zbirnik materialiv Vïi Mizhnarodnoï naukovoï konferentsii prisvyachenoï 25-lit'yu vïdnovlennya Kiïvs'koï pravoslavnoï bogoslovs'koï akademii (1992–2017). Pïd red. d. bogosl. n., prof., mitrop. Pereyaslav-Khmel'nits'kogo í Bilotserkivs'kogo Yepifaniya (Dumenko), d. íst. n. G.V. Papakina, N.M. Kukoval's'koï ta in. K.: [Kiïvs'ka pravoslavna bogoslovs'ka akademíya], 2017. S. 339–344. (Ruban M., Deacon. The Social Service and Charity Activities of Bishop Polycarp (Huts): on the Occasion of the 90<sup>th</sup> Anniversary of the Hierarch's Birthday (1927–1993†). Orthodoxy in Ukraine: Proceedings of the 7<sup>th</sup> International Scientific Conference Dedicated to the 25<sup>th</sup> Anniversary of the Restoration of the Kyiv Orthodox Theological Academy (1992–2017). Ed.ThD, prof., metropolitan of Pereyaslav-Khmel'nitsky and Bila Tserkva Epiphanius (Dumenko), PhD of Historical Sciences. G.V. Papakina, N.M. Kukoval'skaya and others. K.: [Kyiv Orthodox Theological Academy], 2017. P. 339–344.).

25. Spívchuttya z privodu konchini êpiskopa Polikarpa (Hutsa). «Vpered» (Artemovsk). 1993. 19 avgusta № 94 (15638). S. 4. (Condolences on the demise of Bishop Polycarp (Huts). «Vpered» (Artemovsk). 1993. August 19, № 94 (15638). P. 4.).

26. Tatarinov S.Y., Ruban M.Y. Narisi istoriï Pravoslav'ya Donechchini. Bakhmut, 2017. 300 s. (Tatarinov S.Y., Ruban M.Y. Essay on the History of Orthodoxy in the Donetsk Oblast. Bakhmut, 2017. 300 p.).

27. Forostyuk O.D. Luganshchina religiïna. Ístorichnii í pravovii aspekti. L., 2004. 206 s. (Forostyuk O.D. The Religious Luhansk Oblast. Historical and Legal Aspects. L., 2004. 206 p.).

28. Tsentral'nyy derzhavnyy arkhiv vyshchychk orhaniv vlady Ukrayiny. F. 4648. Op. 7. Spr. 695. Ark. 119–120. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. F. 4648. In. 7. C. 695. L. 119–120.).

29. Tsentral'nyy derzhavnyy arkhiv vyshchychk orhaniv vlady Ukrayiny. F. 4648. Op. 7. Spr. 695. Ark. 123–125. (The Central State Archive of the Supreme Authorities of Ukraine. F. 4648. In. 7. C. 695. L. 123–125.).

30. Tserkov' i istoriya. «Vpered» (Artyomovsk). 1990. 11 avgusta № 128 (15035). S. 1. (Church and History. «Vpered» (Artyomovsk). (1990. August 11. № 128 (15035). P.1.).

31. Shkola v Tserkvi. «Meridian» (Artyomovsk). 1990. oktyabr' № 6. S. 1. (School in the Church. «Meridian» (Artyomovsk). 1990. October. № 6. P. 1.).

Митрополит Димитрій РУДЮК

## ЙОСИФ НЕЛЮБОВИЧ-ТУКАЛЬСЬКИЙ НА ТЛІ СВОЄЇ ДОБИ

*У статті розглядається постать найбільш відомого українського ієрарха, митрополита Київського Йосифа Нелюбовича-Тукальського, який провадив своє святительство у найбільш трагічну для України другої половини XVII ст. добу «Руїни». Він був правдивим співробітником та дорадником для гетьмана Петра Дорошенка у його боротьбі за незалежну Українську Гетьманську державу в трикутнику Москва-Варшава-Стамбул. Найбільше у своїй діяльності митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський відстоював незалежність Української Церкви - Київської митрополії, яку розпочали інкорпорувати до Московського царства після Переяславського договору 1654 р. Його митрополиче хрестоношення було надзвичайно трагічним, як і трагічною була його доба та його життя. Немічний тілом, аскет і справжній подвижник, він уособлював собою доброго пастиря та патріота, який твердо стояв на своїх принципах незалежної Гетьманської держави та непідлеглості Української Церкви Московському патріархатові. Митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський був останнім митрополитом, який був затверджений Константинопольським патріархом у світлі канонічного права та привілею з боку Вселенського патріаршого престолу.*  
**Ключові слова:** гетьман, єпископ, Лівобережжя, митрополит, патріархат, Правобережжя, православний, Україна, унія.

—  
Metropolitan Dymytriy RUDIUK

**METROPOLITAN YOSYF  
NELYUBOVYCH-TUKALSKY,**

Святительство митрополита Київського Йосифа Нелюбовича-Тукальського було схожим на тернисте хрестоношення. «Руїна» настільки загрязала й роз'їдала два береги України, що мало хто міг дати собі раду в тому, на чиєму боці знаходитися і де, в якого гетьмана, шукати милості. Але це викликало таке співчуття до цього святого мужа, що навіть його опоненти змушені були шанувати його позицію і в нашій Церкві до цього часу стоїть питання про його канонізацію.

Майбутній Предстоятель Київської митрополії народився в сім'ї православного шляхтича з Пінщини. На шлях чернечого життя Йосиф став у молодому віці. Прийняв постриг у досить відомому на той час Ліщинському монастиреві. А з 1654 р. став його архимандритом. Майже чотири роки, з 1657 по 1661 рр., Йосиф Нелюбович-Тукальський був настоятелем Віленського Свято-Духівського монастиря. На кафедру Мстиславську, Могилевську і Оршанську був обраний і висвячений своїм попередником митрополитом Київським Діонісієм Балабаном,

**METROPOLITAN OF KYIV, HALYCH,  
AND ALL RUS, AGAINST THE  
BACKGROUND OF HIS TIME**

*The article examines the figure of the most famous Ukrainian hierarch, Metropolitan of Kyiv Yosyf Nelyubovych-Tukalsky, who carried out his holy ministry in the most tragic age for Ukraine, the second half of the seventeenth century, the age of «Ruin». He was a true cooperator and advisor to Hetman Petro Doroshenko in his struggle for an independent Ukrainian hetman state in the Moscow-Warsaw-Istanbul triangle.*

*Most of all Metropolitan Yosyf Nelyubovych-Tukalsky asserted the independence of the Ukrainian Church - the Metropolitanate of Kyiv in his activity. It began to be incorporated into the Moscow kingdom after the Treaty of Pereyaslav in 1654. His metropolitan's cross carrying was extremely tragic, as was his tragic life. Feeble in body, austere, and a true ascetic, he represented a true good shepherd and patriot who stood firm on his principles of an independent Hetman state and the Ukrainian Church's non-subordination to the Moscow Patriarchate.*

*Metropolitan Yosyf Nelyubovych-Tukalsky was the last metropolitan to have been approved by the Patriarch of Constantinople in the light of canon law and privilege from the Ecumenical Patriarchal Throne.*

**Keywords:** *Hetman, Bishop, Left Bank, Metropolitan, Patriarchate, Right Bank, Orthodox, Ukraine, Union.*

який ще й до того був родичем для Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Зійшовши тільки-но на кафедру він повторив долю багатьох тодішніх православних єпископів. Зазнавши нестерпних гонінь від апологетів унії, Йосиф Нелюборвич-Тукальський приїхав у Чигирин [2, с. 172]. Незабаром на елекційному соборі в листопаді 1663 р. у Корсуні єпископа Йосифа Нелюбовича-Тукальського було обрано на Київського митрополита. У виборах першоієрарха взяло участь чимало українського духовенства й представники української шляхти та козацтва [4, с. 125].

На Правобережній Україні в стані польського короля, що розташовувався у м. Шаргороді, розвивалася дещо навіть саркастична ситуація. За привілеєм на митрополита прибуло відразу три кандидатури: Яскульський, уніятський єпископ з Могилева, Антоній Винницький, єпископ Перемишльський і Гедеон Хмельницький, колишній володар гетьманської булави, син Богдана Хмельницького

[7]. Король Ян Казимир відмовив Якульському і Вінницькому, і несподівано навіть для самого монаха Гедеона вибрав саме його на Київського митрополита. Це шокувало ще молодого і недосвідченого чорноризця і він ухилився від такої «королівської милості» [1, с. 194].

Перемишльський єпископ Антоній Винницький, зустрівши невдачу у стані польського короля, звернувся за підтримкою до гетьмана Правобережної України Павла Тетері. Це було для

останнього зробити не легко. Але незабаром для цього випала сприятлива година. Королівський гетьман й воєвода київський Стефан Чарнецький, отримавши на Україні необмежену владу, взявся за справу вмовляння козаків повернутися під зверхність польської корони. Знаючи, яку владу над козаками має щойно новообраний митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський, він запросив його разом з ігуменом Гедеоном Хмельницьким до себе. Конструктивної розмови між митрополитом і польським коронним гетьманом Стефаном Чарнецьким не відбулося. Відповідь смиренного святителя була більш, як категорична: «Не випадає смиренним інокам вмішуватися у світські справи». Такий поступок Йосифа Нелюбовича-Тукальського сильно образив Стефана Чарнецького і він наказав схопити митрополита та ігумена і відправити їх до Варшави. Про все це довідався гетьман Тетеря і написав королю скаргу на практично вже ув'язнених достойників Української Церкви. Йосиф Нелюбович-Тукальський і Гедеон Хмельницький з наказу польського короля потрапили до Марієнбурзької в'язниці. Сталася ця прикра подія у липні 1664 р. Тільки після цього Антоній Винницький безперешкодно оголосив себе також митрополитом Київським і два роки керував кафедрою, не являючись навіть до Києва.

Арешт і заслання митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського зробили дуже прикре враження в Україні, і той же самий Тетеря, який був головним винуватцем цієї справи, розпочинає вже з весни 1664 р. просити короля про звільнення митрополита, але із застереженням, що колишні в'язні деь будуть жити біля Пінська, або на Волині і не «втручатися у політику». Внаслідок такої реабілітаційної компанії 29 листопада 1665 р. митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський і архимандрит Гедеон Хмельницький склали присягу «стоячи навколішки і поклавши два пальці на хрест» та запевнивши всіх, що вони будуть вірні Польщі й не матимуть зносин з її ворогами, особливо з бунтівниками, ребелізантами, москалями, козаками й будуть слухати гетьмана Тетерю, живучи там, де він їм вкаже [4, с. 63]. Ця, здається принизлива, присяга митрополита була пізніше 24 січня 1671 р. надрукована в універсалі польського короля Михайла Вишневецького і потрапила до рук козацького літописця Самійла Величка, який поспішив її внести до своєї праці [3, с. 140-141].

Але більше за Павла Тетерю став просити за ув'язненого митрополита гетьман Петра Дорошенко. У кожному листі до короля володар булави просив про звільнення ієрарха та архимандрита і звільнення настало у лютому 1666 р.

Покинувши в'язницю, святий вийшов до свого рідного Ліщинського монастиря і звідти, як митрополит Київський, Галицький і всієї Русі, видав грамоту з розрішенням жителів Могилева від прокляття неправдиво на них накладеного Московським патріархом Никоном. Пробувши трохи більше року в Білорусі, митрополит змушений був переїхати до України, бо на нього знову звели наклеп. Під загрозою нового ув'язнення Йосиф Нелюбович-Тукальський з одним лише челядником у човні Дніпром приплив просто до Черкас, а звідти його відвезли в Чигирин до гетьмана Петра Дорошенка, який прийняв його з любов'ю, дав двір і маєтності.

Митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський став найближчим дорадником гетьмана Петра Дорошенка і мав на нього неабиякий вплив. Він засідав у козацькій старшині, провадив дипломатичне листування з впливовими політичними особами. Такі стосунки гетьмана з митрополитом не сподобались козацькій старшині і всі стали нарікати, що «гетьман Дорошенко ні з ким не радиться, тільки з митрополитом Тукальським». Саме митрополита Київського вважали головним промотором політики, яка вела Петра Дорошенка до турецького берега. «Очевидна річ, - пише історик Д. Дорошенко, - присутність голови Православної Української Церкви й сина Богдана Хмельницького надавали двору гетьмана Дорошенка особливого блиску і скріпляла його авторитет в очах населення» [4, с. 128]. Московський агент Тяпкін писав у донесенні в Москву, що «черные народы по обе стороны Днепра зело люблять и почитают митрополита Тукальского».

Стосунки митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського з гетьманом Петром Дорошенком постійно відбувалися під впливом зовнішньої політики і ставлення Чигириня до трьох держав, які хотіли прибрати Україну до своїх рук, під так звану протекцію: Московське царство, Річ Посполита і Османська імперія. Москва вживала своїх заходів впливу на митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського через Києво-Печерського архимандрита Інокентія Гізеля, який перебував у приятельських стосунках зі святиелем. Звісно, що тоді митрополит мав би впливати на гетьмана Петра Дорошенка. Однак, не забуваймо, що Москва не визнавала Йосифа Нелюбовича-Тукальського митрополитом, але значна частина українського духовенства, особливо київського, високо шанувала його і визнавала авторитет. Розумів це і сам митрополит, тому приїжджав восени 1667 р. до Межигірського Спасо-Преображенського монастиря

для того, щоб зустрітися з архимандритом Інокентієм Гізелем. Останній поводив себе дуже обережно і не наважився їхати до Межигір'я, показавши митрополичого листа воєводі П. Шереметьєву, який запитував Москву чи слід зустрічатися з Йосифом Нелюбовичем-Тукальським. У білокам'яній наказали неодмінно зустрітися Інокентію Гізелю з митрополитом у справах про початок переговорів Москви з Дорошенком [4, с. 149]. Згодом Москва через воєводу Шереметьєва у грудні 1667 р. заслала до Чигирина дворянина Василя Дубенського і ротмістра Івана Рославлева, які під час зустрічі з митрополитом Йосифом Нелюбовичем-Тукальським та архимандритом Гедеоном Хмельницьким намовляли впливати на гетьмана, щоб він розірвав союз з бусурманами.

Гетьман Петро Дорошенко у своїх цілях налагодження стосунків з Москвою добивався лише одного - не віддати Київ полякам. Але і цього разу Москва обдурила. Андрусівське перемир'я Москви з Польщею 28 жовтня 1667 р. дуже вразило Петра Дорошенка. Довідавшись про це з листа воєводи Шереметьєва, гетьман тяжко затужив і після цього лежав хворий два дні. Перед тим до Чигирина приїздили польські послы, але Дорошенко повернув їх ні з чим і вислав до турецького султана своїх послів з вістками про польсько-московське порозуміння. Про ці події в Чигирині згадує московський посол Тютєрев. Гетьман взяв його з собою до церкви, де відправляв Літургію митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський і архимандрит Гедеон Хмельницький. На всіх ектеніях, як зауважив Тютєрев, поминали короля польського, а під час великого входу архимандрит Гедеон поминав і московського царя. Послала Москва до Петра Дорошенка не тільки розвідників таких, як Дубенський та Тютєрев. Для справжніх переговорів з гетьманом уповноважив Ордин-Нащокін стряпчого, резидента Василя Тяпкіна, одного з кращих своїх дипломатів, в майбутньому першого московського резидента у Варшаві.

Історик В. Ейнгорн слушно зауважив, що гетьман Петро Дорошенко та його незмінний дорадник митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський зрозуміли нещирість московської дипломатії, яка устами Ордин-Нащокіна й Тяпкіна провокувала їх відступити від Польщі й перейти на бік царя, не думаючи серйозно про його підданство й бажаючи лише використати його антипольську позицію, щоб побільше виторгувати від Польщі при переговорах, а головне - мати причину не віддавати полякам Києва [5, с. 435-436].

Про ці таємні переговори московського уряду з гетьманом Петром Дорошенком дізнався єпископ Мефодій Филімонич і дуже захвилювався. Особливо неприємним йому було те, що переговори з Дорошенком, які він проводив ще з весни 1666 р., було передоручено іншим і серед цих осіб був Київський митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський. Мефодія Филімонича не покидала думка про те, що Москва в такому разі може визнати Йосифа Нелюбовича-Тукальського митрополитом і тоді закінчиться його «методієве блюстителство» [4, с. 161]. «Місцєблюститель» Мефодій Филімонич знову вирішив примиритися з Іваном Брюховецьким [8, с. 43].

Тим часом гетьманський уряд став проводити заходи, щодо визнання з боку Константинопольського патріарха чинним обрання на Київську кафедру Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Посол Петра Дорошенка у Царгороді Семен Портянка привіз митрополиту благословенну грамоту патріарха Мефодія, в якій йшлося про законне визнання. Крім того, патріарх передав митрополиту освячений сакос і настольну грамоту від 3 березня 1668 р., яка була скріплена підписами 18 митрополитів Константинопольської церкви. Ця грамота давала право Йосифу Нелюбовичу-Тукальському вважати себе єдиним законним митрополитом Київським для обох берегів Дніпра. Влітку 1668 р. в Чигирин для Київського митрополита було передано також привілей від турецького султана [10, с. 131]. Проте митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський розумів всю небезпеку таких визнань, бо в політичному аспекті мова йшла про турецьку протекцію гетьмана Петра Дорошенка. Через це відмовив останнього присяги на підданство не чинити.

Влітку 1668 р. Петро Дорошенко стає гетьманом обох берегів Дніпра. Переводить на свій бік козацтво, міщанство і духовенство. Безперечно, що в цій компанії йому всіляко допомагає митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський. Перш за все святитель дає наказ, щоб і на лівому березі поминали на ектенії не царя, а «благочестивого і Богом даного гетьмана Петра». Вже в червні скрізь по українських храмах на Лівобережжі молилися за гетьмана Петра Дорошенка. Водночас все духовенство Лівобережжя визнало Йосифа Нелюбовича-Тукальського своїм митрополитом, навіть Чернігівський архієпископ Лазар Баранович [10, с. 205]. З числа духовенства на Лівобережній Україні двоє «ворохобників та інтриганів» єпископ Мефодій і його приятель ніжинський протопоп Семен Адамович були заарештовані й відвезені до Чигирина, але їм пощастило втекти і

приєднатися до московського війська. Однак, Москва з недовірою поставилась до втікачів, крім того в неї було вже достатньо на них компромату, який вилився в судову справу [4, с. 203].

Російські послы і розвідники в Україні продовжували свою справу щодо підпорядкування Української Церкви Московському патріархатові, але не змогли зламати позицію трьох впливових очільників - митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського, архієпископа Лазаря Барановича та киево-печерського архимандрита Інокентія Гізеля, які виступали проти такого підпорядкування. Коли до Москви у 1669 р. прибув Александрійський патріарх Паїсій, то Ордин-Нащокін всіляко намовляв його до того, щоб погодитися передати Київську митрополію Московському патріархатові, але патріарх відмовився втручатися у ці цілком політичні заінтриговані справи.

Відомо, що митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський не дуже підтримував гетьмана Петра Дорошенка у справі ведення переговорів з Польщею. Проте він всіляко намагався впливати на церковні події тієї території, яка знаходилася під Польщею і канонічно підпорядковувалась православному Київському митрополитові. Йосиф Нелюбович-Тукальський у боротьбі за Львівську єпископію між Єремією Свістельницьким, якого підтримувала частина православної шляхти і братчики та Йосифом Шумлянським, якого висвятили на початку 1668 р. два грецькі митрополити, що були під заборонаю від Константинопольського патріарха, підтримав останнього. Митрополит разом з гетьманом вирушив 1670 р. до Царгороду Романа Ракушку-Романовського для того, щоб привезти від патріарха благословенну грамоту для Йосифа Шумлянського на Львівську єпископію. Після довгих заперечень і через втручання самого турецького султана, патріарх Мефодій видав таку грамоту.

У зв'язку з протурецькою політикою гетьмана Петра Дорошенка і прямим відношенням до неї Йосифа Нелюбовича-Тукальського ходила маса різних неправдивих чуток та наклепів на митрополита, які поширювали і доносили до своїх властей, як польські шпигуни так і московські. Наприклад, у Москві якийсь монах Епифаній розбалакував, що Йосиф Тукальський начебто домагається, щоб султан наказав вселюбним патріархам зробити його в Малій, Червоній і Чорній Русях патріархом, і що коли почне дуже про це султана просити, то султан, певна річ, накаже його учинити патріархом [4, с. 405]. Однак, слушно зазначає історик Д. Дорошенко: «Та проте Дорошенко, обертаючись раз-у-раз у зачарованому трикутнику Москва-Польща-



Туреччина, старався не зривати зносин ні з одною з цих держав навіть тоді, коли війна вже висіла на волоску» [4, с. 405]. Безумовно, що саме на таку політику впливав і відстоював її в оточенні гетьмана митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський.

Турки з татарами дійсно поводили себе нікчемно на теренах володінь гетьмана Петра Дорошенка. Будучи навченими ширяти і грабувати українські землі і особливо Поділля, татарва й турки цього разу не змінили свого ставлення. Гвалтування українського населення, взяття в полон, наруга над святинями, перетворення церков в мечеті. Всі ці вісті доходили до Петра Дорошенка і він раз-по-раз розумів, що такий протекторат йому не потрібен. Тим більше, що наростало незадоволення не тільки серед простого населення, але й серед козаків і старшини. Наведемо один дуже показовий доказ того наскільки прикрими були ці іновірці і як зухвало вони себе поводили. Одного разу митрополит Йосиф служив у соборі Літургію з приводу повернення гетьмана із походу. Турки, які були з Дорошенком сміялися і словами глумилися явно й називали православних собаками. Потім, коли митрополит йшов в процесії навколо міста, турки з цікавості пішли також, і начальник турецький, побачивши на митрополитові митру, почав говорити турецькою мовою, що в Царгороді у греків ніколи так не ходять, і митрополити таких шапок, окрім патріарха, не носять, і почав наказувати, щоб ту шапку з митрополита зірвати. Але один козак, що розумів турецьку мову, сказав зараз Дорошенкові, а гетьман йшов за митрополитом і почав просити турка, щоб не знімав митри з митрополита, бо султан пообіцяв шанувати всі вольності й церковні обряди. Турок залишив митрополита у спокої, але святий довідався таки про його слова і наміри і почав говорити Дорошенку: «Даремно ми піддалися туркам, вони явно хочуть вчинити у нас те саме, що в Кам'янці – обернути церкви в мечеті. Треба нам якось з-під турків вибитись» [4, с. 442].

Москва з Польщею вживала всіх заходів, щоб повернути Дорошенка з турецької протекції і кожна під своє крило. Остання навіть вирядила для цього людину досить знану в столиці Гетьманщини. Через сеймову постанову було проведено таке рішення: «Вжити велелебного о. Йосифа Шумлянського, Львівського владику, котрого вірність королю добре знана, для проведення Дорошенка до послуху й вірности». Єпископу Йосифу Шумлянському було доручено переконати гетьмана і митрополита в тому, що перший буде мати пожиттєво булаву,

а другий привілей на митрополитство. Так само до Чигирина поїхали послы з Москви просити гетьмана податися під «государеву руку». Все це настільки стало гнітючим, що митрополит вбачав в цьому якусь підступність і спритно відповів: «Довіряючи полякам, людям зрадливим, чи не на нашу згубу звертається до нас цар: хоче нас випитати, а потім перекаже полякам, а поляки донесуть туркам» [4, с. 460]. І справді, про переговори Дорошенка з Москвою згодом таки взнала вся задніпрянина, включно з гетьманом Іваном Самойловичем.

Розпочалася знову війна. Цього разу лівобережний гетьман Іван Самойлович разом з московським військом рушив на гетьмана Петра Дорошенка. У Чигирині стався голод і це справляло гнітюче враження. У Москву доносили, що до московсько-козацького обозу, який уже захопив містечка Жаботин, Ведмедівку і Суботів, перебігло двоє серденят і двоє школярів митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Вони розповідали, що в Чигирині 6000 кінного війська, 1500 серденят і черемисів, а разом з міщанами 15000 людей під зброєю. В місті панує голод і Дорошенко розписав серденят і черемисів по хатах у міщан і звелів їх годувати. Саме в цей час відбуваються переговори з Польщею. До Чигирина прибув Йосиф Шумлянський, на якого король покладав великі надії. Єпископ застав митрополита тяжко хворим і передав від короля співчуття з приводу його недуги. Фактично переговори з Польщею мали ґрунтуватися на Гадяцькому договорі. Але місія Йосифа Шумлянського не мала якого не-будь конструктивного успіху, бо Дорошенко кликав на допомогу орду, а король, коли про це дізнався, сам рушив військом на Чигирин. Звідусіль йшли на Чигирин війська. У своєму стані гетьман Іван Самойлович довідався, що татари також невдоволені гетьманом Петром Дорошенком і всередині його є також зрада серед найближчих приятелів.

Для Петра Дорошенка ще болючішою стала подія, яка звісно наблизила кінець його гетьманату. Перед наступом об'єднаних лівобережних московсько-козацьких військ Івана Самойловича і Ромодановського митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський покинув свою резиденцію – Свято-Успенський монастир у Каневі. Згодом він захворів на очі і геть осліп. Коли бомбардували Чигирин, то один снаряд вцілив у митрополичий будинок і там розірвався. Це дуже налякало митрополита, він перейшов до верхнього замку і там ще дужче захворів від пережитого страху. Навіть сам хан прислав до нього свого лікаря, але марно. Про хворобу митрополита вже дізналися у Москві.

В доносі говорили, що митрополит геть осліп і в нього відняло ноги, його носять, коли йому треба бути десь присутнім. У Чигирині оповідали, що коли митрополит лежав хворий, то гетьман приходив до нього на пораду. Святитель просив гетьмана зректися турецького протекторату і Дорошенку це не дуже подобалося, так що, через образу, він більше до святителя не приходив. 26 липня 1675 р. митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського не стало.

Спочатку тіло святителя було покладене у Свято-Троїцькому монастирі м. Чигирин. Весь його архів з проповідями було передано до Києво-Печерської лаври. Після відступу козацько-московських військ з Чигирини 1678 р. мощі святителя було винесено з палаючого міста і перенесено до Лубенського Мгарського монастиря, де духівник митрополита ієромонах Макарій Русанович, зложив їх 8 серпня 1678 р. в Преображенській дерев'яній церкві [2, с. 176-177]. Пізніше мощі святителя було перенесено до новозбудованої кам'яної церкви. Ймовірно, що мощі святителя лежали відкритими, бо цар Петро I наказав заложити могилу цеглою, і тільки надпис на стіні свідчив про місце останнього спочинку митрополита-мученика.

Історик В. Асоченський з притаманним для нього суб'єктивізмом, писав про митрополита: «Скорботно зі смутком згасла зоря днів бурхливого життя першосвятителя Київського Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Захоплений обставинами, маючи слабкий характер, тяжкими бідами заплатив він за свої політичні помилки: але нащадки не дорікнуть йому у зраді православ'ю» [1, с. 207]. Київське духовенство дуже любило свого архиєпископа і сумувало за ним. Зі скорботою зустрів вістку про смерть митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського Чернігівський архієпископ Лазар Баранович, склавши панегірик на його «жалісний погреб» [3, с. 197-199]. Дозволимо його собі повністю процитувати з Літопису Самійла Величка: *«Надгробок яснопреосвященному від Бога його милості отцю Йозефові Тукальському-Нелюфовичеві, митрополиту київському, галицькому, на 1675 рік*

З'їв Йозефа звір, жалій його, Боже,  
Зрослу у терні смерть вирвала рожу,  
З Дівою Йозеф стояв біля ясел,  
З нею ж за Христа при гробі терзався.  
У знаку не одним те сонце кружляло,  
Сходило, тоді униз западало.

Злотом у вогні весь час шліфувався,  
Тістом будь на стіл він Пану старався.  
Речі час з'їда, з'їв пастиря того,  
У холодний час такого палкого!  
Сейми і Малборг його були знали,  
Не одна біда його побивала.  
Сина ж бо як Пан полюбить — звіряє,  
Умива слізьми, покращить бажає.  
Тим-то все життя при вродженій цноті  
Пастир наш провів поспіль у клопоті.  
І літа не так, як з'їли клопоти,  
І до праці смерть урвала охоту.  
На людських був язиках, дбав про гонор панський,  
Всього не зробив, бо жив він у вік тиранський,  
Від серця бажав, щоб жить у столиці  
У Києві в нас, помер у тоскниці.  
У Панові жив, у Пані вмирає,  
Ісаєвий жезл його підпирає.  
В далеку іде дорогу зі світа,  
До нас із небес пошле він привіти.  
У світі не мав, Йозефе, спокою,  
Був пастиром, як світ буривсь у бою.  
А зараз дістав спочинок у небі,  
Пан облюбував — узяв тож до себе.  
Тож «многая» за життя і «вічна» при гробі  
Ми пам'ять тобі вістим, до тебе приходим.  
Раз ти помер, ми щодня вмираєм у світі,  
Жить мусимо там, де слабкі в могутніх у гніті.

## II

Мав титул значний, значні і клопоти,  
У гробі його закінчились роботи.  
Архієпископ і митрополита  
Він київський був, не зміг мирно жити  
І вівці пасти — це дуже боліло,  
Та Богові так, напевне, хотілось,  
Слухняно ішов на божую волю,  
Багато нам смерть ота несе болю.  
До Бога пішов. Нехай відпочине,  
У небо в танок веселий поплине.  
При музиці тій святі мають свято.  
Хай кожного з нас було б туди взято.

### III

Це київський вмер наш митрополита,  
Така новина не може не бити.  
Тукальський Йозеф. Екзархом до того  
Царградського був він трону святого.  
Звання мав значні, хоч дрібний був тілом,  
У цнотах ясний, — казали всі сміло.  
Він митри, звання всім уступає  
І підних відтак осіб наділяє.  
Овечок своїх про те просить слово:  
«Хай буду в віках!» О, церкви голово!  
На хрест, що його носив для Христа ти,  
Чоло похилив і небо впрохав ти.

### IV

Ти не попросавсь із нами, відходиш.  
О пастирю, жаль в очах наших родиш!  
Покору в собі набожну приносим,  
Пробачення ми у тебе попросим.  
Йдучи за Христом, навчившись покори,  
Ми падаєм ниць: пробач, бувши в горі!

### V

Тукальський помер. Лежить тут сьогодні,  
Вже душу птахи віднесли господні.  
У небо злетів отак, як і мірив,  
Умерши, ожив — в Христа-Бога вірив,  
Тукальський лежить. Одначе лиш тілом,  
Бо мешка душа із Господом мило.

### VI

*«І за Ім'я моє будуть усі вас ненавидіти».*  
Як Нелюбович, я був ненавидний,  
Слово Господнє до мене те, видно,  
Та як на мари лягли мої кості,  
Мир мені дайте, не збурюйте злості!

*Лазар Баранович,  
архієпископ Чернігівський*

По своєму оцінив постать митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського уніятський митрополит Кипріан Жоховський, який колись відібрав Ліщинський монастир. Повідомляючи в

Рим про смерть першосвятителя Української Церкви, він написав: «Покійний був втіленням всякого зла... жорстоким моїм ворогом і мого попередника, ярим гонителем святої Римської Церкви і святої унії» [9, с. 143].

Український історик Д. Дорошенко у своїй капітальній праці «Гетьман Петро Дорошенко» так оцінив митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського: «Та найвидатнішим співробітником чигиринського гетьмана був митрополит Йосиф Нелюбович-Тукальський, його «щирий друг і порадник». Тукальський стояв за державну самостійність України, територію котрої він, так само як і Дорошенко, розумів у широких етнографічних межах, додаючи до неї ще й землі білоруські» [4, с. 667].

Йосиф Нелюбович-Тукальський був вже останнім митрополитом Київським, який прийняв затвердження від Константинопольського патріарха.

Після смерті митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського на Київський першосвятительський престол заявилось відразу три кандидати. У Києві жив грецький митрополит Паїсій Лігарид і через місяць після упокоєння Йосифа Нелюбовича-Тукальського він вчинив спробу здобути кафедру Київського митрополита, але не встиг, бо був викликаний до Москви і там проживаючи цілий рік, напевно втратив будь-який інтерес [10, с. 212]. Марно шукав узаконення свого привілею 1664 року на кафедру Київську від короля Яна Казимира Антоній Винницький. У нього з'явився новий конкурент Львівський єпископ Йосиф Шумлянський, який під час хвороби митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського носив титул адміністратора Київської митрополії і навіть здобув приязнь від гетьмана Дорошенка. Обидва претенденти Антоній Винницький і Йосиф Шумлянський через впливових вельмож шукали підтримки в Москві, але цар Алексій Михайлович в своєму листі до російського резидента Василя Тяпкіна просив відмовляти їх від поїздки до Москви і від того, щоб хтось із них став Київським митрополитом.

У бажанні вибрати нового митрополита виявило себе київське духовенство і номінувало кандидатом на вдовуючу кафедру архимандрита Інокентія Гізеля, звернувшись до Константинопольського патріарха Парфенія з проханням про висвячення даного кандидата в митрополити через відносини з Москвою. Патріарх відповів, що він згідний з тим, щоб архимандрита Інокентія Гізеля висвятити «московський архієпископ», але київське духовенство не ризикнуло показати цю відповідь владолюбно-

му Московському патріарху Йоакиму Савелову [5, с. 999-1000]. Справа з архимандритом Інокентієм Гізелем завмерла, тому Чернігівський архієпископ Лазар Баранович залишався місцєблюстителем Київського митрополічного престолу до 1685 року.

Останнім часом часто порушується питання про канонізацію Київського митрополита Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Придбавши чимало чеснот за свого життя, перетерпівши поневіряння, сповідництво і навіть мучеництво за Українську Церкву, святитель був вірним Святому Православ'ю і дістав чимало шану від вірних після смерті. Тіло митрополита у склепі Лубенського Мгарського Спасо-Преображенського монастиря на поч. ХІХ ст. бачили нетлінним тоді, коли частина стіни, в якій він з наказу Петра І був замуrowаний обвалилася [6]. Напевно настав час здійснити для нової об'єднаної і визнаної Української Православної Церкви акт канонізації останнього з митрополитів Київських, затверджених Константинопольським патріархом.

---

1. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею / В. Аскоченский. – Ч. 1. – К., 1856.

2. Болховітінєв Євгеній, митрополит. Вибрані праці з історії Києва / Є. Болховітінєв / Упор., вст. ст. та додатки Тетяни Ананьєвої. - К.: Либідь, 1995. - 488 с.

3. Величко С. В. Літопис. Т. 2 / С. В. Величко / Пер. з книжної української мови, комент. В. О. Шевчука, Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1991. – 642 с.

4. Дорошенко Д. Гетьман Петро Дорошенко. Огляд його життя і політичної діяльності / Д. Дорошенко. – Нью-Йорк: Видання Української Вільної Академії Наук у США. 1985. – 712 с.

5. Эйнгорн В. О. О сношениях малороссийскаго духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича / В. О. Эйнгорн. - М., 1890. - 1104 с.

6. Кульчинський О. Останній Митрополит. Йосип Тукальський загинув 1675 року, це дозволило Московії поглинути Українську Православну Церкву / О. Кульчинський. – Режим доступу: [http://texty.org.ua/pg/article/Oximets/read/96367/Ostannij\\_Mytropolyt\\_Josyp\\_Tukalskyj\\_zagynuv\\_1675\\_roku](http://texty.org.ua/pg/article/Oximets/read/96367/Ostannij_Mytropolyt_Josyp_Tukalskyj_zagynuv_1675_roku)

7. Маркевич Н. История Малороссии / Н. Маркевич. - Режим доступу: <http://www.foru.ru/slovo.62860.1.html>

8. Романова О. А. Малороссийское духовенство в русско-украинских взаимоотношениях (1659-1672 гг.): Симеон Адамович / О. А. Романова // Проблемы истории России. — Екатеринбург : Волот, 2008. — Вып. 7: Источник и его интерпретации. — С. 38-55.

9. Флоря Б. Н. Митрополит Иосиф (Тукальский) и судьбы православия в Восточной Европе в XVII веке / Б. Н. Флоря // Вестник церковной истории. 2009. № 1/2 (13/14). - С. 123-146. - Режим доступу: [http://www.sedmitza.ru/data/2009/11/27/1234916933/121\\_146.pdf](http://www.sedmitza.ru/data/2009/11/27/1234916933/121_146.pdf)

10. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. В. Харлампович. - Т. 1. - Казань, 1914. - 968 с.

Інна ЯВОРСЬКА

## АДРІАН (АНЦИПО-ЧИКУНСЬКИЙ), ЄПИСКОП КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКИЙ СИНОДАЛЬНОЇ (ОБНОВЛЕНСЬКОЇ) ЦЕРКВИ

*У статті подається біографія єпископа Кам'янець-Подільського Синодальної (обновленської) церкви Адріана (Анципо-Чикунського).*

**Ключові слова:** біографія, єпископ, Синодальна (обновленська) церква.

—  
Inna YAVORSKA

**ADRIAN (ANTSIPO-CHYKUNSKY),  
BISHOP OF SYNODAL (UPDATED)  
CHURCH OF KAMIANETS-PODILSKY**

*The article presents a biography of Adrian (Antsipo-Chykunsky) the bishop of Synodal (Renovated) church of Kamianets-Podilsky.*

**Keywords:** biography, bishop, Synodal (Updated) church.

Після більшовицького перевороту 1917 року, арешту патріарха Тихона релігійна ситуація на Україні набула характеру розшарування за ознаками ставлення до національного питання та лояльності до більшовицької влади. У 1921 р. утворилася Українська Автокефальна Православна церква, а розкол Російської Православної Церкви призвів до виникнення в Україні обновленства (1922–1939 рр.), Братського об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви (1923–25 рр.), Соборно-Єпископської церкви (1925–1939 рр.). Визначений партією більшовиків курс на «рішучу» боротьбу з релігією, породив немало перекручень, замовчувань і просто «білих плям» в історіографії історії Церкви стосовно періоду 1920–30 років.

Не так давно при підготовці анотованого іменного покажчика до одного з видань Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського нам трапилося ім'я Адріана, єпископа Кам'янець-Подільського (1924 р.). У виданні «Акти Патріарха Тихона...»[5], в переліку ієрархів, що перебували на Кам'янець-Подільській кафедрі [5 (Додаток 3. Загальний список єпархій), с. 925], та згідно з Загальним алфавітним списком ієрархів [5 (Додаток 4), с. 928] у 1922 р. єпископом Кам'янець-Подільським значиться Адріан (Анципо-Чикунський), незадовго перед цим висвячений на єпископа Ушицького[10], вікарія Кам'янець-Подільської єпархії. Крім згадки ще в одній роботі, що помічник Пимена у Кам'янецькій окрузі єпископ Адріан (Анципо-Чикунський) [8, с. 52] «по своїй старості досить довго просився на покій» [8, с. 124; 9, с. 170], більше відомостей на той час нам знайти не вдалось.

Але нещодавно, переглядаючи Архів АН УРСР нашу увагу привернула картка Анципо-Чикунський Анатолій Антоно-



вич. Біографія [1]. Насторожила різниця в одну літеру «Анципо» – «Анцино».

У справі дійсно виявилась коротка біографія єпископа Кам'янець-Подільського Адріана (Анципо-Чикунського Анатолія Антоновича) – стаття, написана для Біографічного Словника діячів України, матеріали для якого збирала Комісія ВУАН. Імовірно, схожість в написанні літер «н» та «и» призвело до друкарської помилки, і саме через це відомості про єпископа Кам'янець-Подільського Адріана майже відсутні.

Ім'я Анципо-Чикунського Анатолія Антоновича згадується у анотованому іменному покажчику до видання «Листування Івана Огієнка (1909 – 1921)» [7, с. 621], проте, лише як педагога.

Пошук в мережі інтернет подав досить розлогу генеалогію Анципо-Чикунських [11], але жодної згадки про єпископа.

Оскільки мова йде про єпископа Кам'янець-Подільського, то виникла версія, що автором статті міг бути Юхим Сіцінський, на той час член Кам'янець-Подільського наукового товариства при ВУАН. Дійсно, у фонді Сіцінського Ю. Й. виявився той самий текст з деякими стилістичними та текстологічними правками [2, арк. 1]. Деяку інформацію до цієї короткої біографії додає Формулярний список з особової справи А. А. Анципо-Чикунського [3, арк. 44–49] та лист [2, арк. 3–7] до Юхима Сіцінського від Олександра Чикунського<sup>1</sup>, племінника єп. Адріана.

Єпископ Адріан (Анципо-Чикунський Анатолій Антонович) – потомствений дворянин. Народився 23 серпня 1860 р. У нього були ще брати Володимир (1853 – 1918) і Віктор (сер. ХІХ ст. – після 1907), і, принаймні, одна сестра. Середню освіту отримав в Чернігівській гімназії, яку закінчив з золотою медаллю. 1887 р. зі

---

<sup>1</sup> Олександр Володимирович Анципо-Чикунський (15.11.1880 – 8.11.1948, після 1918 р. використовував лише другу частину прізвища), син старшого брата А. А. Анципо-Чикунського; Навчався у Вінницькому реальному училищі; після відрахування з училища взимку 1892 р. вступив на військову службу до 47-го піхотного Українського полку. Брав участь у російсько-японській війні, був поранений. Поручик 47 піхотного полку Олександр Володимирович Анципо-Чикунський у 1910–1911 рр. викладав гімнастику у Кам'янець-Подільської чоловічої гімназії [4, арк. 11]. Влітку 1916 р., у складі 47-го Українського полку, брав участь у «Луцькому прориві» армії Південно-Західного фронту, під командуванням генерала А. А. Брусилова. Демобілізований з армії через важкість поранення у званні підполковника. Після революції 1917 р. оселився з сім'єю у с. Вороньків поблизу Борисполя, під прізвищем Чикунський вчителював у місцевій школі. Був директором школи с. Лехнівка. Після смерті дружини і старшого сина Віктора в Ленінграді (1938), бл. 1939 р. «власноручно збив замок з дверей церкви, встановив хрест на купол і став парафіяльним священником», від роботи в школі одразу був відсторонений. Помер в крайньому зuboжінні, в с. Ярешках (нині – Бориспільського району). Похований на території храму. Церква Св. Олександра Невського в с. Ярешках зруйнована у 1982 р. [11].

ступенем кандидата закінчив курс наук історико-філологічного факультету Імператорського університету св. Володимира.

По закінченні університету призначений учителем історії та географії до Лубенської гімназії, невзовзі переведений на таку ж посаду до Рівненського реального училища. Працюючи у Рівному, склав «Историческую записку о Ровенском реальном училище. 1832–1882 г.» (1889р.)<sup>2</sup>.

Працював викладачем, пізніше інспектором Вінницького реального училища, директором Рівненського реального училища, директором Кам'янець-Подільської чоловічої гімназії, був головою педагогічної ради Кам'янець-Подільської гімназії С. А. Славутинської, Директором реального училища в м. Проскурові.

Нагороджений орденами (св. Станіслава 2-го та 3-го ступенів, св. Анни 2-го та 3-го ступеня, св. Володимира 4-го ступеня) та медалями (срібною в пам'ять Царювання Олександра III; світло-бронзовою в пам'ять 300-ліття Царювання дому Романових; світло-бронзовою в пам'ять 200-ліття Полтавської перемоги; темно-бронзовою в пам'ять Вітчизняної Війни 1812 року) [3, арк. 44-49].

У березні 1922 р. прийняв чернечий постриг з іменем Адріан. На Благовіщення, 7 квітня 1922 р., єпископом Валеріаном (Рудичем)<sup>3</sup> був висвячений на ієромонаха; на початку листопада 1922 р. в Кам'янець-Подільській церкві св. Олександра Невського висвячений на єпископа. Помер 18 серпня 1925 р., похований у м. Кам'янці-Подільському.

---

<sup>2</sup> Робота Анципо-Чикунського А. А. перевидана у 2015 р. [6].

<sup>3</sup> Валеріан (Рудич Василь Несторович, 12 (24).04.1889, с. Мізяківські Хутори, Подільська губернія – 27.02.1938, Нова Ухтарка, Комі АРСР) – єпископ Російської православної церкви. Закінчив Тиврівське духовне училище, Подільську Духовну Семінарію (1910, з відзнакою), Московську Духовну Академію (1916). Взимку 1917 прийняв чернечий постриг з іменем Валеріан, 1.03.1917 висвячений на ієромонаха. Брав участь у роботі Помісного Собору РПЦ 1917–1918 рр. З 1918 – настоятель Троїцького монастиря в Кам'янці-Подільському. 25.05(7.06).1921 висвячений на єпископа Проскурівського, вікарія Подільської єпархії. В кінці червня 1922 р. заарештований у Проскурові (нині – м. Хмельницький), звинувачений в контрреволюційній діяльності, висланий з України. З 9.08.1923 жив в московському Даниловому монастирі. 16.10.1923 Патріархом Тихоном відряджений тимчасово до м. Смоленськ, у зв'язку з тим, що єпархія залишилась без єпископа. Активно протидіяв обновленському розколу в єпархії. 4.03.1924 затверджений єпископом Смоленським. Кілька разів заарештовувався органами ОГПУ. 19.06.1925 засуджений до 3 років заслання в Середню Азію. 5.10.1927 брав участь у зборах 6 засланих єпископів в м. Ходжейли, на яких було вирішено прийняти Декларацію 1927 р. митрополита Сергія (Страгородського) і вітати легалізацію органів церковного управління. Після закінчення заслання повернувся до Москви. Перебував послідовно на кількох єпископських кафедрах. 1.01.1934 зарештований у справі «євлогівців», засуджений до 8 років виправно-трудових таборів. У 1937, на засланні, знову був заарештований. 27.12.1937 Трійкою при УНКВС СРСР по Архангельській області за звинуваченням «контрреволюційній агітації» засуджений до розстрілу. Вирок виконано 27.02.1938. Реабілітований 31.08.1993.

Далі подаються документи, що стосуються біографії єп. Адріана: лист Олександра Володимировича Анципо-Чикунського, племінника єп. Адріана, до Юхима Сіцінського та коротка біографія єп. Адріана, написана Юхимом Сіцінським для Біо-бібліографічного словника. Документи друкуються зі збереженням орфографії оригіналу. Для кращого сприйняття тексту нами додані розділові знаки згідно з сучасними нормами пунктуації.

### Лист Олександра Анципо-Чикунського до Юхима Сіцінського

12.II.1927 г.

*Многоуважаемый Евфимий Иосипович!*

Еще до получения Вашего письма я знал от Евгении Федоровны Голубович о том, что Вас интересуют биографические данные относительно моего покойного дяди. На те вопросы, которые в связи с этим задала мне Евгения Федоровна, я уже ответил ей открыткой, прося сообщить эти сведения Вам. Прошу Вас почерпнуть из этой открытки то, что Вам необходимо. В ней заключаются исчерпывающие данные относительно дядиного печатного труда о Ровненском реальном училище. Больше об этой брошюре я, к сожалению, ничего не знаю. Могу лишь добавить, что из за нее дядя имел даже неприятности по службе и легкое знакомство с жандармерией, усмотревшей в образе мыслей дяди чрезвычайную свободу. Тогда же власти стало известно, что отец дяди поляк, и это чуть было не повлекло выдворение дяди в центр России, так как здесь значительная часть населения состоит из поляков и, очевидно, общение с ними дяди власть считала нежелательным.

Предки дяди – люди интеллигентного класса, служившие на государственной службе в Могилевской губернии. Отец его всю жизнь прослужил по сахарным заводам, занимая последние годы // своей жизни пост директора сахарного завода где то возле г. Гомеля. К числу родственников по крови дяди принадлежат такие видные деятели, как бывший ректор Московского университета, профессор Мануйлов <sup>4</sup>. Это по

---

<sup>4</sup> Мануйлов Александр Аполонovich (22.03.1861, м. Одеса – 20.07.1929, м. Москва). Видатний учений-економіст. Походив з сім'ї дворян Київської губернії. Закінчив зі срібною медаллю Рішельєвську гімназію (1878) та (1883) юридичний факультет Імператорського Новоросійського університету (зараз Одеський національний університет імені І. І. Мечникова). З 1885 р. за власні кошти 2 роки вивчав теорію економіки у Німеччині (університети м. Берліна та Гейдельберга). Повернувшись до

женской православной линии. По мужской линии сведения у меня имеются с начала XVII века. Изложены они в официальной родословной, доставшейся мне после смерти дяди. По этой родословной поколение дяди считается седьмым в нашем роде, а в первом колене значится наш предок, ротмистр воеводства Любельскаго Окша-Аницетов-Анципо-Чикунский. Потомки его состояли на службе, занимая должности стольников, возных и т. д. в пределах Минской, Гродненской и Могилевской губерний. Дядя среднее образование получил в Черниговской гимназии, которую окончил с золотой медалью. Педагогическая его деятельность началась в г. Лубнах, но эти сведения Вы вероятно имеете из послужного списка. Отличительными чертами педагогически-воспитательной деятельности дяди была его особая любовь к детям. Он никогда женат не был и всегда говорил, что цель женитьбы – это потомство, а у него есть достаточно детей в школе и любит он их, как своих. Сколько он вытягивал детей из грозившаго им несчастья в виде исключения из школы из за неуспехов или по // другим причинам. Как часто, в зависимости от своих средств, он тайком вносил плату за право учения за тех детей, которым бедность грозила изгнанием из школы. Его питомцы знали его добрую душу, и даже после поступления в высшие учебные заведения обращались к нему за материальной помощью, и никому отказа не было. Главное при условии отсутствия расчета получить обратно деньги. Каждый ребенок, каждый юноша знали, что Анатолий Антонович их

---

Росії, склав магістерські іспити у Імператорському Московському університеті. З 1888 – приват-доцент кафедри політичної економії та статистики юридичного факультету Московського університету; з 1899 р. – завідувач тієї ж кафедри. З 1901 – екстра-ординарний, з 1903 – ординарний професор університету. 1905 – 1911 – ректор Московського університету. На знак протесту проти реакційних наказів міністра народної освіти Л. А. Кассо щодо введення поліцейського режиму в університеті та обмеження університетської автономії 28.01.1911 подав у відставку і був звільнений з цієї посади царським урядом (1.02.1911). Продовжував викладати політекономію в Московському комерційному інституті, в Університеті ім. А. Л. Шанявського та на Вищих жіночих курсах у Москві. З 1886 р. – співробітник та з 1905р. – головний редактор часопису «Русские Ведомости». У березні – липні 1917 р. – член Тимчасового уряду Росії від партії кадетів, міністр народної освіти. 1918 запрошений для організації навчального процесу в Катеринославський університет. 1918–1920 – завідувач кафедри політичної економії Катеринославського університету. 1919 – викладав курс політичної економії також у Катеринославському гірничому інституті. Наприкінці 1920 – консультант наркома фінансів. Брав активну участь у проведенні грошової реформи 1922 р. З 1924 – член правління Державного банку СРСР у Москві, працював на посаді професора кафедри політичної економії в Інституті народного господарства ім. Г. В. Плеханова. Помер 20.07.1929 у м. Москва. Похований на Ваганьківському кладовищі.

родной отец, каждый знал, что он за них заступник на советах и дает возможность каждому учиться и выйти на дорогу. Во время службы дяди на должности инспектора, отличающейся некоторой полицейской особенностью вообще, дядя умел отличать вредное от простых шалостей и проступков, и дети никогда не видели в нем чиновника, а только доброго наставника. Я знаю, что в дни 1905/6 годов, когда всколыхнулась жаждающая свободы душа человеческая, дети тоже увлекались общим настроением. Вот где было бы у другого достаточно пищи для инспекторских отличий по службе, [а] к дяде шло юношество на квартиру, // поверяло ему свои политические тайны. Он каждого наставлял, давал разумные советы. С подчиненным ему педагогическим персоналом был мягок, не швырял более слабыми учителями, понимая, что не всем же быть даровитыми, и что на место слабого учителя могут прислать еще худшего. Эту дядину черту некоторые учитывали не в его пользу, как например властолюбивый Коджебан или А. А. Быков с его супругой. Они считали, что дядя, как директор, не на месте, забывая или же не зная того, что дядя всегда старался быть не директором, а педагогом-воспитателем, и думал не о своем величии, а о пользе дела. В таком духе, без всяких уклонений, протекала педагогическая деятельность дяди до революции, заставшей дядю директором мужской гимназии в Каменце. Искренно радовался он зарождавшейся светлой жизни и несколько отстал от революции только тогда, когда в петлюровские времена от него потребовали украинизации школы без учебников и достаточного знания педагогическим персоналом украинского языка. Тогда ему пришлось пережить горечь изгнания в Проскуров, в реальное училище. Но уже в начале 1920 года он возвратился в Каменец по настоянию родителей и педагогов для руководства // делами русской гимназии (тогда уживались польские школы). С приходом Соввласти был на должности завшколой, много болел душой, видя невозможность в те времена, когда еще был не налажен государственный аппарат – вести дело учения с каким либо успехом. Не обладая средствами, остро нуждался, каковая нужда усугубилась после из'ятия у него «излишков», т. е. тех вещей, на продажу которых на толчке он жил.

К этому времени, т. е. к началу февраля 1922 г., относится решение дяди принять участие в жизни религиозно-духовной. Произошло это под влиянием уговоров епископа Лоллия, бывшего законоучителем в школе, где дядя был директо-

ром. Первоначально дядя имел в виду лишь скромный удел приходского священника где либо в маленьком глухом селе, но епископ Лоллий <sup>5</sup> уговорил его принять монашество и потом епископство. Монашество дядю не страшило, ибо он всю жизнь был аскетом, он на него согласился, но от епископства всячески отказывался, тем более, что ему как человеку старому, было трудно усвоить сначала все особенности священнослужения и тем более епископства. // Если не ошибаюсь 17/30 марта 1922 г. он принял монашество, на Благовещение рукоположен во иеромонаха епископом Валерианом, а в начале ноября того же года в Каменце в Ал[ександро]-Невской церкви хиротонисован во епископа. Как и в школе, и у этого дела, дядя отдавал ему все силы, не думая о себе, часто терпя крайнюю нужду и не видя никакой поддержки хотя бы со стороны своего духовного управления со свящ. Гловацким <sup>6</sup> во главе. Это управление в свое время сделало постановление не выдавать дяде поступающих в управление доходов (например, за рукоположение), хотя дядя был председателем этого управления. Сделано это было будто бы на том основании, что у управления было постановление с'езда благочинных давать на содержание дяди от приходов 50 руб. в месяц, но в то же время управлению было прекрасно известно, что вместо 50 р. в месяц, дядя получил 32 р. с копейками за 3 месяца. Из этого содержания он платил 7 р. за квартиру, а на остальное существовал сырым луком с постным маслом, да еще управление влезло к нему в две комнаты, конечно, тоже бесплатно. Даже евреи – родители детей, ко//торых дядя учил, присылали ему есть, зная его нужду, а управление, само не допомагаая дяде, стало его осуждать: «Епископ, а принимает жидовские подачки». Мог ли старый измученный организм выдержать долго при подобных условиях? Разрушение шло быстро, и очень скоро настало состояние,

---

<sup>5</sup> Лоллий (Юр'євський Олександр Іванович, 19.11.1875, Тобольська губернія – 11.02.1935, м. Ржев) – єпископ Могилів-Подільський, вікарій Подільської єпархії. Закінчив (1901) Казанську духовну академію зі ступенем кандидата богослів'я. висвячений на священника, призначений інспектором Тобольської духовної семінарії. 1921 висвячений на єпископа Могилів-Подільського, вікарія Подільської єпархії. В 1922-1923 г. ухилився в обновленський розкол. Возведений в сан архієпископа. 3 червня 1925 був викладачем Вищої Української (обновленської) Богословської школи в м. Києві. На початку 1930-х приніс покаєння митрополиту Сергію (Страгородському) і був прийнятий в сані єпископа в спілкування з Православною Церквою. Помер 11.02.1935. Мав великі знання і багату ерудицію. Був знавцем Стародавнього Сходу ранньохристиянського періоду. Друкувався в «Тобольських єпархіальних відомостях». Брав участь у складанні 12 томного (на 12 місяців) збірника життєписів вітчизняних подвижників благочестя XVIII–XIX століть.

<sup>6</sup> Гловацький Микола – протоієрей, Кам.-Под.

при котором человек жить не может. Очень больно было видеть умирающего человека, отдавшего свою жизнь другим и кончающего свои дни в одиночестве, без всякой помощи извне.

Я тогда обращался к управлению с просьбой вложить в конверты с бумагами, которые оно тогда рассылало своим благочинным, еще одну бумажку с просьбой помочь умирающему епископу или же напомнить о пресловутых 50 руб. в месяц, и на эту свою просьбу я получил лаконический ответ: «В Вашей просьбе управление отказало». Это лично мне сказал Гадзинский в дядиной квартире. Это так поступает духовенство – благовестники наилучшаго, что есть у них в учении – любви. А мы еще обижаемся, когда видим в обществе отрицательное к себе отношение. Помойная яма – и больше ничего! Я сам – человек почти нищий, // материальное мое положение ужасно, ибо я уже не имею рубашки на плечах, и вот при этом условии меня мучит мысль о заброшенности могилы дяди. Нужно каких нибудь рублей 20, чтобы положить намогильную плиту, и я безсилен что либо сделать, а между тем со смерти дяди (5/18 августа 1925 г.) духовенство, производя даже грошовые сборы в церквях на эту цель, могло скромно увековечить память честнаго, добраго человека.

Вот, кажется, все, что я мог написать Вам. Если существуют отдельные вопросы, которых я не осветил, пишите, я отвечу. Я был серьезно болен, почему задержался ответ Вам. Да, еще могу добавить, что всю жизнь дядя прожил со своей родной сестрой, женщиной редкаго ума и морали, не знавшей замужества и посвятившей свою жизнь заботам о родном брате. Умерла она на 3 года раньше дяди.

С почтением к Вам,

А. Чикунский.

*Хмельницький обласний державний архів, ф. Р-3333, оп. 1, стр. 33, арк. 3 – 7 зв.*

### **Біографія Адріана (Анципо-Чикунського), єпископа Кам'янець-Подільського**

**Анципо-Чикунський** Анатолій Антонович (єпископ Адріан) – народився 1860 р. 23/VII старого стилю; батько його був службовцем цукроварні Могилівської губернії. Вчився в Чернігівській гімназії, яку скінчив з золотою медалю; в 1887 р. скінчив Ки-

ївський університет по історико-філологічному факультету і в тім році був призначений учителем історії і географії в Лубенській гімназії, а через рік переміщений учителем Ровенського реального училища, де він пробув 4 роки і тут склав історію тої школи з приводу 50-ліття її. Потім с 1892 р. був інспектором Вінницького реального училища, в 1906 р. призначений на директора Ровенського реального училища; в 1911 р. переміщений директором Камянецької гімназії і разом був призначений головою педагогічної ради (совета) Камянецької женської гімназії С. А. Славутинської. В 1919 переміщений директором Проскурівського реального училища, де пробув 1 рік. 1920 р. повернувся до Камянця і був завідуючим руської труд-школи. В березні 1922 р. зробився монахом з іменем Адріан, а в листопаді того ж року був посвящений на єпископа Камянецького (обновленчеської чи синодальної) церкви. 18 серпня 1925 р. вмер в Камянці на Поділлі. Такий його «формуляр».

Як педагог, визначався гуманістю й щирою любов'ю до учнів; старався впливати на молодь не страхом та суворістю, а лагідним поведженням з нею. Таким своїм настроєм нерідк[о] спасав учнів від погроз бути викинутими зі школи за // некоректні випадки. Проживши весь свій вік «холостяком» (при ньому жила його сестра, що доглядала його і вмерла в Камянці раніше брата на 3 роки), лишки своїх коштів вживав на допомогу незаможним учням, вносив часто за право навчання їх «від невідомого». Допомагав бувшим своїм учням і тоді, коли вони вчилися у вищих школах. Зі своїми співробітниками по школі завжди поводився доброжичливо, уникаючи начальницького тону й поведження. Це деякі ставили йому в докір, забуваючи, що він старався бути не чиновником-начальником, а товарищом-педагогом. Ставши єпископом, він і в цім ділі, як і в школі, віддавав <sup>всі</sup> свої сили, але часто не знаходив собі допомоги з боку тих, що брали участь в церковному управлінню. Через свою «щепетільність» не одержував тих коштів, що йому належали, і вмер в злиднях.

Його друкована праця: «Историческая записка о Ровенскомъ реальномъ училищѣ 1832–1882. Составилъ учитель исторіи и географіи А. А. Анципо-Чикунскій по случаю празднованія 50-ти лѣтняго юбилея училища». Київъ, тип. Київ. стр. Т-<sup>ва</sup> печатн. дѣла Н. Н. Кушнарєва, 1894, 148 с. звичайного книж. формату.

[Юхим Сіцінський]



1. ІР НБУВ, ф. X, № 4820 (Архів АН УРСР. Біо-бібліографічний словник. Анципо-Чекунський Анатолій Антонович. Біографія. [квітень 1927 р.]). Ф, 1 од., 1 арк.
2. Хмельницький обласний державний архів, ф. Р-3333 (Сіцінський Ю. Й.), оп. 1, спр. 33.
3. Хмельницький обласний державний архів, ф. Р-319 (Кам'янець-Подільська чоловіча гімназія), оп. 1, спр. 1163 (Особова справа А. А. Анципо-Чикунського).
4. Хмельницький обласний державний архів, ф. Р-319, оп. 1, спр. 1292 (Особова справа учителя Олександра Чикунського).
5. Акты Святейшего Тихона Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М. Е. Губонин. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. 1994. – 1064 с.
6. Анципо-Чикунский А. А. Историческая записка о Ровенском реальном училище 1832–1882 // Рівненський Обласний Краєзнавчий Музей. Наукові записки. 2015. – с. 11–104.
7. Листування Івана Огієнка (1909 – 1921) / упорядник та автор передмови В. Р. Адамський. – Кам'янець-Подільський : «Медобори-2006», 2014. – 687 с.
8. Тригуб Олександр. 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.
9. Тригуб О. П. Поширення ідеї «канонічної» автокефалії в українському православ'ї (1922–1925 рр.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету, 2009, вип. XXVII, с. 170 – 175.
10. Сайт <http://uk.wikipedia.org/wiki>
11. Сайт <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1678851>



# ДЖЕРЕЛА ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО. ІСТОРИОГРАФІЯ

Архієпископ Федір БУБНЮК

## НЕВІДОМИЙ ЛИСТ ПРЕПОДОБНОГО ПАІСІЯ ВЕЛИЧКОВСЬКОГО ДО ВІЙСЬКА ЗАПОРОЗЬКОГО

*У статті вперше описано нововиявлений лист видатного духівника, письменника, полеміста XVIII ст. преподобного Паїсія Величковського до своїх благодійників – козаків Запорозької Січі. У тексті, підготовленому одним із учнів святого 12-го квітня 1766 року і підписаному власноручно Паїсієм, старець дякує січовикам за пожертви на «сорокоусне поминання», яке збирав монах Драгомирнської общини Йосиф. Також тут інформується про те, що чернець Йосиф передав усі пожертви чернечій общині, а молитви за здоров'я і спокій живих та спочилих запорожців і їх родичів братія сумлінно звершує.*

*У публікації простежено шлях листа з монастиря до України, з'ясовано його подальшу долю, дано короткий філологічний аналіз історичної та літературної пам'ятки, показано роль знищеного в часи радянського атеїзму Медведівського Пустинно-Миколаївського монастиря в духовному*

Преподобний Паїсій Величковський (1722–1794) – унікальна особистість в історії східного християнства, котра справила потужний духовний вплив на суспільно-релігійне життя України, Росії, Румунії, Греції, країн Балканського півострова й Афону впродовж XVIII–XIX століть. Святий Паїсій був засновником і керівником унікальної багатонаціональної чернечої общини. Вона розпочалася з нього – 28-літнього афонського самітника – і зросла до тисячі осіб. За свідченнями сучасників, у паїсіївських обителів Секу і Нямц у Румунії спасалися монахи – представники понад десяти національностей\* [8, с. 85].

\* В одному з рукописів «паїсіївської школи» вміщена примітка такого змісту: «у св. старця авви Паїсія в Нямецком монастирі, в котром било до десяти язиков: туземци, Молдавани, Серби, Болгари, Вінгерци, Гонцоли, Греки, Жиди, Армяне, Турки и великоросійкія, а боліе малоросійскіх – всі єдино мудрствоваху о святій Церкві» [Див.: Попов Н. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Симоновское собрание – М., [1910] – Выпуск II – С. 87.]

*житті українців XVIII ст.*

*На основі ще одного виявленого документа висловлено сміливе припущення про епізоди з біографії брата Йосифа, який завершив свій земний шлях на теренах України.*

*Наприкінці статті запропоновано український переклад аналізованого листа Паїсія Величковського.*

**Ключові слова:** Паїсій Величковський, Афон, монастир Драгомирна, Запорозька Січ, монах Йосиф, Пустинно-Миколаївський Медведівський монастир.

—  
Archbishop Theodor BUBNIUK

**THE NEWLY DISCOVERED LETTER OF THE VENERABLE PAISIUS VELICHKOVSKY TO THE COSSACKS OF ZAPORIZHZHYA SICH**

*The author first describes the newly discovered letter of the monk Paisius Velichkovsky to his benefactors, the Cossacks of Zaporizhzhya Sich.*

*In a letter dated April 12, 1766, written by one of the Saint's disciples and signed by Paisius himself, the holy elder thanks to the cossacks for the donations for a mournful remembrance services collected by the monk Joseph of the Drahomir community. The monk gave all the donations to the community, recorded the names in the Special Book and prayers for the health and peace of the living and dead Zaporozhians and their relatives were faithfully done of which Cossacks were regularly reported. The author traces the track of the letter from the monastery to Ukraine and its further fate. Provides a brief philological analysis of the manuscript and shows the role of the Medvedev Pustyno-Mykolaiv Monastery destroyed during the Soviet atheism in the spiritual life of Ukraine in the 18th century. On the basis of another document discovered by the author in the archival case - a letter from Kiev Metropolitan Gabriel*

Завдяки святості й винятковим обдаруванням свого ігумена, община стала виразником справжнього євангельського ідеалу – добровільної бідності, смирення, жертвовного служіння ближнім, слухняності духовному наставникові і взаємної покірливості.

Як відомо, Паїсій народився в інтелігентній полтавській священницькій родині. У ранньому віці він відкрив світ «досконалого християнства» у творах святих отців Церкви і життійній літературі, яку брав у бібліотеці соборної Успенської церкви Полтави. Десятилітнім Паїсій осилив усю Біблію, а святоотецькі твори ретельно перечитував і навіть пробував переписувати [9, с. 276]. Повчання авви Дорофея, святителя Іоана Золотоустого, життя Антонія і Феодосія Києво-Печерських надихнули його на життєвий вибір – стати монахом. Пошуки досвідченого духовного наставника привели юнака на Афон. Не знайшовши і на Святій Горі – за Божим Промислом – старця-наставника, Паїсій, усупереч своєму бажанню, став самітником. Ці непереборні обставини дали можливість молодому подвижникові глибше познайомитися з аскетичними текстами візантійської патристики, а відтак – здобути в її авторах учителів і наставників. Усе подальше життя преподобного було сповнене

*Kremenetsky to Bishop Pereyaslavsky  
Job Basilevich - a big assumption is made  
about the further fate of Brother Joseph,  
who completed his earthly journey in  
Ukraine.*

*The translation of the summary is given  
at the end of this article.*

**Keywords:** *Paisius Velichkovsky, Athos,  
Dragomyrna Monastery, Zaporizhzhya  
Sich, monk Joseph, Pustyno-Mykolayvsky  
Medvediv Monastery.*

невпинної праці з ретельного вивчення і втілення їхнього духовного досвіду. Усвідомлюючи надзвичайну відповідальність за братію, що зібралася навколо нього і сприймала за свого наставника, преподобний Паїсій послуговувався творами отців-аскетів як посібниками в керівництві чернечою общиною.

Ідучи накресленим ними шляхом, великий полтавець сприяв пробудженню серед православного чернецтва любові до святоотцівських творінь, віродив у монашеській традиції явища ісихазму й старецтва, яке згодом набуло форм суспільного феномена\*.

Відсутність або ж недосконалість слов'янських перекладів книг святих отців спонукала Паїсія до заснування цілої школи вчених монахів-перекладачів, котрі, під його керівництвом, створили найкращий базовий матеріал для духовного читання [3, с.125]. Святий став рушієм відродження християнського ідеалу не лише в чернечому, але й у світському середовищі. Заснована ним община тривалий час беззаперечно визнавалася центром православної духовності, розвитку культури й писемності в країнах ареалу *Slavia Orthodoxa*\*\* [7].

---

\* Ісихазм – особливий рух православного чернецтва, а подекуди й мирян, який характеризується особливим зосередженням подвижника на певних аскетичних вправах, спрямованих на боротьбу з гріховними порухами душі й тіла, перебування в стані безперестанної внутрішньої молитви (чистої, сердечної, або Ісусової), у мовчанні, обмеження в спілкуванні, фізична праця, налаштування себе на духовні подвиги через читання текстів Біблії та настанов авторитетних учителів чернечого життя.

\*\* Термін *Slavia Orthodoxa* впровадив видатний італійський славіст, фахівець у галузі культури слов'янського Середньовіччя Рікардо Піккіо.

Цією історіографічною формулою вчений охарактеризував спільний релігійно-культурний простір, що об'єднував у собі народи, які прийняли християнство від Візантійської імперії у IX–X ст., мали єдину церковнослов'янську писемність та богослужіння. Географічно ця територія обіймала Болгарію, Сербію, Македонію, Україну, Білорусь, частину Росії та Румунії (до середини XIX ст. на території Волощини й Молдови вживалася кирилична абетка). Але Рікардо Піккіо наголошував, що йдеться не про політико-державні утворення, а лише про культурну спільність. Корпус літературних пам'яток візантійсько-слов'янського світу забезпечував релігійну, культурну і мовну єдність цих народів. Слов'янська «літературна цивілізація» ареалу *Slavia Orthodoxa* існувала аж до початку Нового часу й періоду виникнення національних літератур у зазначених народів. Ця православна літературна традиція народів Славії ортодокса уможливила поширення духовного впливу паїсійської общини на релігійно-культурні осередки Румунії, Болгарії, Сербії та інших країн слов'яномовної цивілізації [Див.: Піккіо Р. *Slavia orthodoxa: литература и язык – Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; «Наследие Православного Востока», 2015. — с.15].*

Виняткова постать Паїсія Величковського опинилася у полі зору церковних діячів та науковців ще на початку XIX століття. Серед сучасних учених, які зробили значний внесок в осмислення його духовно-літературного доробку, слід виокремити професора Антонія-Емілія Тахіаоса († 2018) (Греція), ченців-науковців Римо-Католицької Церкви Адальберто Майнарді та Ліу Чіттеріо (Італія), професора-архімандрита Іоана Іке (Румунія), архівіста Валентину Пелін († 2006) (Молдова), Павла і Марію Жгун, Андрія Власюка, Олега Родіонова, Веру Подковирову (Росія), Анну Брізкіну-Мюллер (Німеччина), Сергія Шумила (Україна). Зацікавлення постаттю великого книжника-аскета XVIII століття досі невпинно зростає.

Духовна спадщина святого Паїсія охоплює передусім переклади аскетичних та богословських творів святих отців, полемічні трактати, повчання та проповіді самого старця, а також листування з різними діячами його епохи. Рукописи преподобного та представників його аскетико-філологічної школи зберігаються у сховищах Румунії, Молдови, Афону, Болгарії, Сербії, Росії та України.

В Українських архівах донедавна було виявлено сім листів Паїсія Величковського. Найбільш раннім «українським» листом святого та єдиною пам'яткою з афонського періоду його життя є послання до Київського митрополита Арсенія Могилянського 1763 року з описом життя общини, її потреб і проханням надати дозвіл на збирання благодійної допомоги в Україні. Пам'ятку виявив і вперше опублікував київський науковець, директор Міжнародного інституту афонської спадщини в Україні Сергій Шумило\* [6, с. 181].

Ще шість листів старця, написаних упродовж 1768–1772 років з монастиря Драгомирна до кошового отамана Запорозької Січі св. Петра Калнишевського та Генерального писаря Івана Глоби, оприявнив просвітянин із Чернівців Володимир Старик у часописі «Буковинський журнал» за 2002 рік\*\* [10]. Докумен-

---

\* Це послання разом із грамотами Константинопольського патріарха Кирила (Каракаллоса) та Собору ігуменів 20 афонських монастирів (т. зв. протату) зберігається в Центральному державному історичному архіві України у м. Києві у фонді Київської духовної дикастерії [ЦДІАУК. Ф.127. Оп. 1020. Спр. 3443. Арк. 3-37].

\*\* Два листи датовано 2 червня 1768 року, два – 30 січня 1771 року, ще два – 18 березня 1772 року. 3-поміж зазначених три Паїсії написав власноручно, інші створені вправним почерком котрогось із ченців драгомирнської общини і підписані старцем. На листах до Запорозжців є канцелярська позначка про одержання. Два листи за 1768 рік містять відбиток монастирської печаті.

Усі шість листів зберігаються в справі Архіву Коша Нової Запорозької Січі Центрального державного історичного архіву України у м. Києві (Ф. 229. Оп.1. Спр. 166.

ти дають цікаву історичну інформацію про діяльність великого духівника, побутування його чернечої общини, її взаємини із Запорозькою Січчю, церковними достойниками Православної Церкви України і відкривають нам значення малої Батьківщини в діяльності святого\*.

27 лютого 2019 року автор цих рядків виявив ще один, досі неопублікований, лист преподобного Паїсія до Війська Запорозького. Пам'ятка зберігається в архівній справі Медведівського Пустинно-Миколаївського монастиря з фонду бібліотеки Софійського собору Інституту Рукопису Національної бібліотеки ім. В. Вернадського [1].

Лист підготував 12-го квітня 1766 року з монастиря Драгомирана котрийсь із ченців і підписав старець Паїсій\*\*. Пам'ятка містить відбиток монастирської печатки із зображенням сцени зішестя Святого Духа на апостолів та написом церковнослов'янською мовою: «Печать общежительнаго монастиря Драгомирни Сошествія Святаго Духа».

Послання адресовано «Православним благочестивим і Христовлюбивим Низового Войска Запорожского Достоинпочтеннейшим Господам. Всім вобщце нашим Милостивійшим Благодітелям...».

---

Арк. 35–109) [Див.: Старик В. Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького Війська – важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині XVIII століття // Буковинський журнал. – 2002. – ч.3-4. – С. 155.; Шумило Сергей. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. – Киев – Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; «Наследие Православного Востока», 2015. – С. 15].

\* Кореспонденція до керманічів Запорозької Січі була ретельно опрацьована Сергієм Шумилом і видана в монографії 2015-го року, а 2016-го ним опубліковано український переклад пам'ятки [Див.: Шумило Сергей. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. – Киев – Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; «Наследие Православного Востока», 2015. – 128 с.;].

\*\* Старець – чернець, що здобув особливий дар проникливості й мудрості. Зазвичай він звершував духовне керівництво ченців у монастирі. Старцями були ігумени відомих монастирів. Це преподобні Антоній і Феодосій Києво-Печерські, Іов Почаївський, Іов і Феодосій Манявські та ін. В історії Східного християнства здавна відомі випадки, коли старець молитвою, порадами і даром пророцтва служив широкому загалу мирян, а не лише братії монастиря. В Україні вплив на суспільство мали всі зазначені духовні діячі. До старців, які служили виключно народові, можна віднести філософа Григорія Сковороду, мандрівних кобзарів. Під впливом старця Паїсія, через його учнів, явище старецтва розвквітло в Російській імперії у XIX ст. в Оптиній пустині. Старці цього монастиря надавали духовно-психологічну опіку мирянам, у тому числі й інтелігенції. Зокрема, вони вплинули на видатних представників російської та української культур Миколу Гоголя, Федора Достоєвського та ін. Духовне служіння ченців-старців в Україні і Росії було припинене штучно, через фізичне знищення духовенства та закриття монастирів у добу радянського богоборства.

Розпочинається воно сердечним молитовним побажанням «*благодати, мира, здравія, многолітствія і спасенія*»\*.

Далі в листі йдеться про те, що братія найсмирненніше дякує «Христоробіям», усім її «Милостивійшим Благодітелям» за «Христоробноє Милосердіє... і Благодітельскую милость, которую Боголюбія Ваши, нам, убогим всегдашним всеблагорачительным і всеусердным богомольцам Вашим, ізволили сотворити, чрез брата монаха Іосифа», котрого минулого року (1765) було відряджено з монастиря Драгомирни «в Православную Січ Запорожскую, ради іспрошенія Милостини от Христоробивих подаятелей».

Далі довідуємося, що монах Йосиф збирав подаяння від запорожців на «*сорокоустное поминовеніє*»\*\*. Як у часи преподобного Паїсія, так і дотепер «сорокоустна» молитва може тривати сорок днів, півроку, рік і більше. Поминання зазвичай звершується під час Літургії. Саме про це йдеться у листі. Імена козаків-благодійників та їхніх родичів монах Йосиф записував до «Зашнурної книги», виданої йому в монастирі. Цю книгу, як повідомляється, він повернув разом із пожертвами «*что кто от Христоробий Ваших подал во святую милостиню*». Також зазначається: «*по должности нашей сорокоустное поминовеніє і моленіє, по милостивому і щедротному Вашему подаянію, за коих уже совершили, за коих же і теперича годовое сорокоустное поминовеніє і моленіє творим*». Далі братія запевняє, що ніколи не припинить молитися за своїх милостивих благодійників «*во всегдашних наших от Церкви Святия возсилаемых ко Господу молитвах*». «*Чего ради ему, монаху Іосифу, во віроятіє, Благопочтенностям же Вашим, всім во обще милостивійшим благодітелям нашим во ізвіщеніє, сіє наше от святия обители, і от смиренного собора нашего, благодарителное писаніє дається*». Послання завершується притаманною церковному епістолярію того часу формулою: «*Вас Милостивійших Благодітелей Наших Всіх благ всеусердніи желатели, і всегдашніи богомолци, Молдовлахійскія Общежителния Со-*

---

\* У статті цитуємо оригінальний текст листа, транслітеруємо його українськими буквами. Літери ъ, і передаємо українським еквівалентом і. Твердий знак наприкінці слів опускаємо. Церковнослов'янські літери а, ѡ, ѱ замінюємо літерами я, и, о. Дифтонг оу (стоїть на початку слів) замінюємо літерою у. Слова під титлами розшифруємо. Надрядкові знаки, окрім наголосу над окремими словами, вилучаємо. Камору (дужку над голосною буквою «и») теж не показуємо, оскільки в тексті вона вказує на м'яке звучання сполучника та голосної «и». Тому замінюємо її на літеру і. Розділові знаки лишаємо, як в оригіналі.

\*\* Одна з форм молитовного поминання живих і спочилих християн в Православних Церквах. Триває воно зазвичай сорок днів (від чого й отримало назву «Сорокоуст»).

*шествія Святаго Духа обители Драгомини строитель* (далі рукою старця Паїсія!) *Иеромонах Паїсій со всею о Христі братією. 1766 года: апр: 12 д. в Молдовлахіи*» [1, арк 26].

Подячного листа написано церковнослов'янською мовою, наближеною до української. Речення побудовані під впливом церковнослов'янських синтаксичних конструкцій. Слова із загальноприйнятими в церковнослов'янській граматиці скороченнями, а також ті, що мають сакральне значення, позначено титлами («*благочестивим*», «*христолюбивим*», «*господам*», «*Господеві*» тощо). Пунктуація вживається як за вимогами сучасної орфографії, так і в архаїчній формі. Наприклад, закінчення речення відділяє не лише крапка, але і двокрапка. Також двокрапка стоїть замість сучасних коми та крапки з комою.

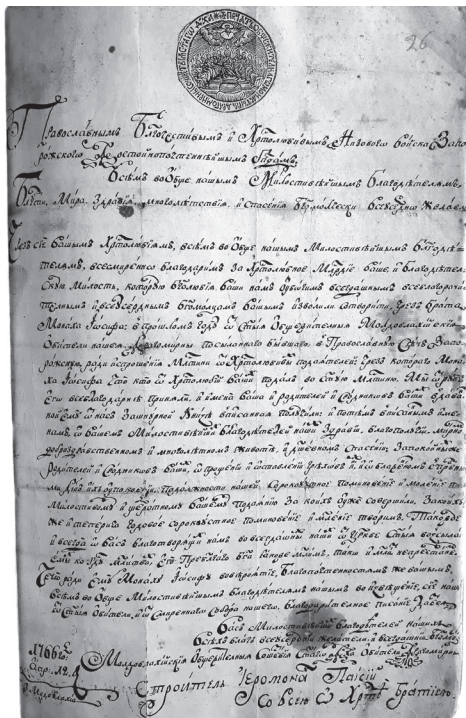
Привертають увагу сповнені пієтету формули, властиві українському епістолярному жанру XVII–XVIII століть. Захоплюють своєю вишуканістю такі церковнослов'янські, суттєво українізовані, звороти: «*всеблагорачительні, всеусердні богомольці ваші*», «*мирном, доброздравственном і многолітнем животі і душевном спасеній...*», «*милостивійших благодітелей наших*» та ін.

Як документ опинився в справі Пустинно Миколаївського Медведівського монастиря (розташовувався поблизу Чигирин на Черкащині), а згодом потрапив до бібліотеки Софії Київської, не відомо. Послання в Україну преподобний Паїсій передавав ченцями своєї общини. Приміром, лист другуві дитинства священнику з Полтави Димитрію від 16 травня 1766 року до рідного міста доправили монахи Гавриїл і Спиридон. Листа від 2 червня 1768 року передали на Січ монахи Пахомій і Софроній. Другого листа отцеві Димитрію від 18 березня 1772 року було передано разом з листом кошовому отаманові Петру Калнишевському отцями Спиридоном і тим же Пахомієм. Однак ім'я Драгомирського монаха Йосифа не згадується в жодному з відомих послань старця. Виникає питання: чому? Можливо, той із часом полишив братство Паїсія і залишився на Батьківщині?

На таке припущення автора цих рядків наштовхнув ще один цікавий документ з історії взаємин Пустинно-Миколаївського Медведівського монастиря та Запорозької Січі. Це лист Київського митрополита Гавриїла Кременецького від 8 січня 1776 року до Переяславського єпископа Іова Базилевича про повернення Медведівському монастиреві зібраних на Січі коштів, які залишилися після померлого в Канівському монастирі ченця Медведівської обители Йосифа [2, арк. 453]. У зверненні, зокрема, ідеться про те, що 1774 року до Запорозької Січі з Медве-



дівського монастиря було відряджено монаха Йосифа «за покупкою риби, солі і других надобностей». Йому було видано кошти та деякі дерев'яні вироби (для продажу). Через раптову хворобу, брат Йосиф залишився на Січі аж до 1775 року. Упродовж цього часу «різні курінні отамани і козаки учинили на Медведівський монастир грошима та іншим немале подаяння». Повертаючись додому, Йосиф знову занедужав і змушений був зупинитися в Канівському Свято-Покровському монастирі, де і відійшов у вічність 30 серпня 1775 року. По смерті монаха залишилася зібрана на Січі милостиня «серебранною монетою таїже і медною более трех сот рублей» [2, арк. 453]. Кошти і майно лишилися в Покровському монастирі. А оскільки він не поспішав віддавати милостиню законним власникам, ігумен Медведівського монастиря Віссаріон звернувся до Київського митрополита з рапортом, у якому просив сприяння в поверненні «подаяння», покликаючись на передану раніше до митрополичої канцелярії відомість, згідно з якою чернець Йосиф був у числі медведівської братії. Можливо, це і є колишній монах паїсіївської общини, який із невідомих нам причин лишився в Медведівській обителі, до кінця днів сумлінно виконуючи послух збирача подаянь від «доброхотних жертводавців Православної Січі Запорозької».



Із того, що лист опинився в архіві Медведівського монастиря, зрозуміло, що до адресатів він не дійшов, адже вся вхідна документація на Січі ретельно підшивалася і мала позначки про дату отримання [10, с. 154].

Як бачимо, Медведівський монастир мав тісні зв'язки як із Запорожжям, так і з паїсіївською общиною, а також відіграв роль своєрідного пропускнуго пункту для ченців-мігрантів, котрі курсували поміж Російською імперією, Молдовським і Волоським князівствами та Афоном. Він розташовувався за межами держави, проте підпорядковувався Київсько-

му митрополитові в статусі «закордонного монастиря». Ченці-українці через різні обставини часто переходили від однієї обителі до іншої, шукаючи підходящу. Їх приваблював Афон, а особливо Молдова і Валахія, де монастирі, на відміну від післяпетрівської Росії, розвивалися природно, а їх насельники могли безборонно жити в пустельних скитах. Та й сам видатний полтавець прийняв постриг 1741 року з рук ігумена Медведівської обителі Никифора Гуковського [4, с. 74].

Більшість документів із життя цього монастиря була знищена, як і він сам разом із перлиною української дерев'яної церковної архітектури – Свято-Миколаївським собором. Архів обителі почали вилучати ще 1922 року. Монастир закрили 1929-го, а згодом і повністю зруйнували\* [5, с. 77].

Пропонуємо український переклад пам'ятки.

«Православним благочестивим і христоробивим Низового Війська Запорозького Достойношанованим панам. Усім нашим наймилостивішим благодійникам молитовно всеусердно бажаємо благодаті, миру, здоров'я, багатоліття і спасіння.

Цим найсмирненніше дякуємо Вашим Христоробивам, усім нашим милостивим благодійникам, за Христоробиве милосердя Ваше і благодійницьку милість, яку боголюбства Ваші нам, убогим повсякчасним найблагостараннішим і найревнішим богомольцям Вашим зволили сотворити через брата монаха Йосифа, котрого в минулому році відрядили були від святої спільножительної Молдовлахійської обителі нашої Драгомирни до Православної Січі Запорозької задля збирання милостині від Христоробивих подателів. Через нього, монаха Йосифа, ми з рук його, що хто від Христоробивих Ваших подав на святу милостиню, з всевдячно прийняли. Та й імена Ваші, батьків і родичів Ваших, записані у виданій йому від нас Зашнурній книзі, отримали. Сорокоустне ж поминання і моління, за милостивим і щедротним Вашим подаянням, про Ваше, милостивих благодійників наших, здоров'я, благополуччя, мирне і в доброму здоров'ї багатолітне життя й душевне спасіння, а також про прощення і залишення гріхів та блаженне з праведними упокоєння спочилих батьків і родичів Ваших, згідно з обов'язком нашим, за кого

---

\* 1922 р. Медведівським волвиконкомом із монастиря було «забрато ...13,5 пудів архівних матеріалів», а решта архіву «хорониться при Миколаївській церкві» [Див.: Маринівський Ю. Ю. Документальні свідчення про останні роки монастирів на Черкащині: 20-ті роки ХХ століття // Український археографічний щорічник. Нова серія. Український археографічний збірник. – К.: Наукова думка, 1993 – Вип. 2. – Т. 5. – С. 77. ]

вже звершили, а за кого ж і дотепер річне сорокоустне поминання й моління творимо. Так і завжди за Вас, що благодієте нам, у повсякчасних наших молитвах до Препологого Бога, що Церквою Святою до Господа підносяться, як молилися, так і молитися не перестанемо. Заради чого йому, монахові Йосифу, на підтвердження, Благошанобливостям же Вашим, усім милостивим благодійникам нашим, на засвідчення, від святої обителі і від смиренного собору нашого, цей наш подячний лист дається. З найщирішими побажаннями Вам, милостивим благодійникам нашим, усіх благ – повсякчасні богомольці Молдовлахійської спільнотельної Зішестя Святого Духа обителі Драгомирни будівник ієромонах Паїсій, з усією у Христі братією.

1766-го року, квітня 12-го дня. З Молдовлахії»

---

ІР НБВУ. Ф.312. Спр. 449 (603). Послание молдовлахийскаго монастыря Драгомирны в Сечь Запорожскую с благодарностию за пожертвования на монастырь, через монаха Иосифа, 12 апреля 1766 г. // Сборник указов и других бумаг Николаевского Пустынно-Медведовского монастыря Киевской епархии за втор. половину XVIII века. – Л. 26.

ІР НБВУ. Ф.312. Спр. 449 (603). Письмо Киевскаго митрополита Гавриила (Кременецкаго) от 8 января 1776 г. к преосвященнейшему (Переясловскому) о выдаче Медведовскому монастырю 300 руб., оставшихся после умершаго в Каневском монастыре медведовскаго монаха Иосифа, собравшаго эти деньги в Сечи Запорожской // Сборник указов и других бумаг Николаевского Пустынно-Медведовского монастыря Киевской епархии за втор. половину XVIII века. – Л. 453.

Киприан Керн. Духовные предки св. Григория Паламы // Православная мысль. Труды Православнаго богословскаго иститута в Париже – Париж, YMCA-PRESS – Выпуск VI. – С.125.

Лавріненко Н., Кукса Н., Сиволап М. Гетьманський Пустинно Миколаївський Медведівський монастир. – Черкаси: вид-во Чабаненко Ю., 2012 – 88 с.

Мариновський Ю. Ю. Документальні свідчення про останні роки монастирів на Черкащині: 20-ті роки ХХ століття // Український археографічний щорічник. Нова серія. Український археографічний збірник. – К.: Наукова думка, 1993. – Вип. 2. – Т. 5. – С. 68-91.

Паїсій Величковський, прп. «Повість про святий собор» та маловідомі листи / Упорядкування, передмова, наукова розвідка та коментарі Шумила С.В. – К.: Видав. відділ УПЦ, 2016. – 207 с.

Пиккио Р. Slavia orthodoxa: литература и язык/ Отв. ред. Н.Н.Запольская, В.В.Калугин; Ред. Н.Н.Сокольская; Предисл. В.В.Калугина – М.: Знак, 2003. – 720 с.

Попов Н. Рукописи Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Симонское собрание – М., [1910]. – Выпуск II. – 214 с.

Преподобный Паисий Величковский. Житие и избранные творения / Церковно славянский текст с параллельным русским переводом А.П. Власюка. – Серпухов, Наследие Православного востока, 2014. – 560 с.

Старик В. Неопубліковані листи Паїсія Величковського до Запорозького Війська – важливі свідчення українського духовного життя на Буковині в другій половині ХVІІІ століття // Буковинський журнал. – 2002. – Ч.3–4. – С. 152–173.

Шумило Сергей. Преподобный Паисий Величковский и Запорожская Сечь. – Киев – Серпухов: Международный институт афонского наследия в Украине; «Наследие Православного Востока», 2015. – 128 с.

Вячеслав КОРНІЄНКО,  
Ірина КУПРІЄЦЬ

**ДОКУМЕНТИ З ІСТОРІЇ РЕСТАВРАЦІЇ  
МИХАЙЛІВСЬКОГО МОНАСТИРЯ  
З ОСОБИСТОГО АРХІВУ АДРІАНА ПРАХОВА  
У ФОНДОВІЙ ЗБІРЦІ НАЦІОНАЛЬНОГО  
ЗАПОВІДНИКА "СОФІЯ КИЇВСЬКА"**

*Стаття присвячена публікації документів з історії реставрації А. Праховим монументального живопису Михайлівського Золотоверхого собору у 1888 р.*

**Ключові слова:** Монументальний живопис, фрески, мозаїки, Михайлівський Золотоверхий монастир, Адріан Прахов.

—  
Viacheslav KORNIENKO,  
Iryna KUPRIIEC

**DOCUMENTS ON THE HISTORY OF  
RESTORATION OF ST. MICHAEL'S  
MONASTERY FROM THE ADRIAN  
PRACHOV PERSONAL ARCHIVE IN  
THE FUNDS COLLECTION OF THE  
NATIONAL CONSERVATION AREA  
"ST. SOPHIA IN KYIV"**

*The paper is a publication of documents on the history of restoration by A. Prachov the monumental painting of St. Michael's Golden-domed Cathedral in 1888.*

**Keywords:** Monumental painting, murals, mosaics, St. Michael's Golden-domed Monastery, Adrian Prachov.

Адріан Вікторович Прахов, який на той час вже мав досвід реставрації середньовічного монументального живопису, тож керівництво монастиря доручило ці роботи фахівцеві. Ним протягом літа-осені було розчищено низку композицій на стовпах арки головного вівтаря Михайлівського собору, а також виконано їхні копії. Щоправда, вже наступного, 1889 р.,

Реставраційні роботи 1888 р. у Михайлівському Золотоверхому соборі, що були ініційовані єпископом Ієронімом<sup>1</sup>, у сучасній історіографії оцінюються неоднозначно, адже, з одного боку, під час їх реалізації було розібрано високий дерев'яний іконостас 1718 р., тобто, знищено пам'ятку українського різьблення XVIII ст., з іншого – виявлено та реставровано низку композицій монументального живопису XII ст., тобто, відкрито нові середньовічні пам'ятки та отримано додаткові відомості з історії українського мистецтва доби середньовіччя. Не вдаючись до оціночних суджень проведеної у 1888 р. роботи, зазначимо, що над розчисткою фресок працю-

<sup>1</sup> Докл. див.: О произведенных в прошлом году переделках в Киево-Михайловском Златоверхом монастыре // Киевские епархиальные ведомости. – 1889. – № 4–5. – С. 80–81.

виявлені фрескові композиції були закриті (поновлені) олійного фарбою.

Важливу інформацію про проведену реставрацію фрескових композицій містять документи з особистого архіву А. Прахова, що зберігаються у фондах Національного заповідника "Софія Київська" під шифром НАДР 415/10. Тут відклалися документи з історії дослідження та реставрації наприкінці ХІХ ст. середньовічних архітектурних пам'яток Києва (Софійського собору, Кирилівської церкви, Михайлівського Золотоверхого собору) та Чернігова (Іллінської церкви та печер під нею, Успенського собору Єлецького монастиря). Час надходження цих матеріалів до фондової збірки заповідника наразі встановити складно, позаяк за книгами надходжень фіксуються тільки окремі з них, як, наприклад, опис відкриття Праховим мозаїк Святої Софії, або ж окремі кальки з фрескових зображень. Найвірогідніше, матеріали ці були передані сином Адріана Вікторовича – Миколою Праховим. Він впорядкував архів батька, склеюючи або складаючи до окремої теки тематично однорідні документи, нумеруючи їх та надписуючи олівцем на кожному з них зміст та датування. У такому вигляді вони й надійшли до софійських фондів, орієнтовно в проміжок часу між 1944 та 1954 рр.

Матеріали, що стосуються історії реставраційних робіт у Михайлівському Золотоверхому соборі 1888 р., складаються з семи документів, крайні дати яких вкладаються у межі від 6 липня по 17 жовтня 1888 р. Переважно це листування А. Прахова – лист до графа Д. Толстого (№ 1), лист до Є. Забеліна та відповідь від нього (№ 3, № 7), листування з правлінням Михайлівського Золотоверхого монастиря (№ 4–6); також тут наявна чернетка кошторису на виконання робіт з реставрації мозаїк та фресок собору (№ 2). З цих документів можна з'ясувати обставини залучення А. Прахова до виконання робіт, отримати короткий опис розчищених від пізніших нашарувань фресок, перелік виготовлених реставратором копій. Зважаючи на важливе значення цих матеріалів для дослідження історії реставрації Михайлівського Золотоверхого собору, які хоч потрапили в орбіту наукового студіювання<sup>2</sup>, проте завдання не були введені до наукового обігу шляхом археографічної публікації, вважаємо за доцільне здійснити таку публікацію, відповідно до правил, мовою оригіналу сучасним правописом, розташували у хронологічній послідовності.

---

<sup>2</sup> Коренюк Ю. Мозаїки Михайлівського Золотоверхого собору. – К., 2013. – С. 18, 20.

№ 1.<sup>3</sup>

6 июля 1888 года.

Киев. Гимназическая ул[ица], д[ом] № 3.

**Многоуважаемый граф Дмитрий Андреевич<sup>4</sup>,**

Сердечно благодарен Вам за память о моих делах, я, впрочем, не смел бы беспокоить Вас в данному случае просьбою и ужель мне было повидать Вас отдохнувшим в Вашей сельской тишине проездом не север, так как я предполагал с художником П.А. Сведомским<sup>5</sup> проехать ради маленького отдыха в его Пермское имение, но намерение это пришлось отложить до более позднего лета, так как я выбран был депутатом от Киевского университета на предстоящий праздник 15 июля и в то же время привлечен был к открытию фресок XII в. в Михайловском Златоверхом монастыре. Последняя работа, также имеющая некоторое отношение к празднику 15 июля, совершенно поглотила мое время.

Со времени получения Вашей любезной телеграммы и до сего дня с благодарностью принимаю Ваше позволение и воспользуюсь им, когда поездка на север осуществится, т[о] е[сть] после 20 июля. Надеюсь, что это письмо застанет Вас и графиню Софью Дмитриевну<sup>6</sup> в полном здоровье. Глубокое молчание Глеба<sup>7</sup> объясняю себе медовым месяцем; я думал, не приедет ли он с молодою супругой в Киев на праздник, чем доставил бы нам большое удовольствие. Жена<sup>8</sup> моя просит передать Вам, многоуважаемый граф Дмитрий Андреевич и графине Софье Дмитриевне ее привет и поклон, а я присоединяю к этому еще маленькую просьбу не забыть нас парюю строк.

Весь Ваш сердечно Вам преданный и признательный

*А.П[рахов].*

*НАДР 415/10, арк. 7–7зв.*

---

<sup>3</sup> У верхньому полі олівцем виконано запис: "Михайловский монастырь, № 1".

<sup>4</sup> Толстой, Дмитро Андрійович (1823–1889) – граф, російський державний діяч, обер-прокурор Синоду (1865–1880), міністр народної освіти (1866–1880), міністр внутрішніх справ та жандармів (1882–1889), президент Імператорської академії наук (від 1882 р.).

<sup>5</sup> Сведомський, Павло Олександрович (1849–1904) – російський художник, мешкав в Італії, проте періодично виїжджав до свого маєтку у Пермській губернії; також працював над розписами Володимирського собору в Києві.

<sup>6</sup> Толстая (уродж. Бібікова), Софія Дмитрівна (1827–1907) – дружина І. Толстого.

<sup>7</sup> Толстой, Гліб Іванович (1862–1904) – син І. Толстого, титулярний радник.

<sup>8</sup> Прахова, Емілія Львівна (1849–1927) – дружина А. Прахова.

№ 2.<sup>9</sup>

В церкви Михайловского Златоверхого монастиря:

1) привести в порядок новооткрытых фресок 226 П ар[шин]<sup>10</sup> по 2 р. 50 коп. П ар[шин] – 565 руб.

2) починить и вычислить мозаику сохранившуюся: а) Евхаристию 83 П' 32 П"; б) Стефана 5 П' 178 П"; в) Дмитрия 5 П' 178 П"; ап[остола] Фадея с примыкающим низом 18 П' 80 П"; напротив Фадея более 30 П' 32 П", итого всего 123 П ар. по 2 р. 50 к. аршин – 307 р. 50 к.

3) Наново положить мозаику в частях, где она осыпалась в ярусе Евхаристии: а) в середине Евхаристии = 6 П' 60 П"; б) на стороне ап[остола] Фадея = 11 П' 144 П"; в) напротив Фадея = 15 П' 188 П"; г) орнаментов Евхаристии 3 П' 240 П" и Дмитрия 6 П' 192 П", итого 44 П ар. по 160 р. 1 П ар[шин], итого 7040.

Итого 7912 р. 50 к.

Семь тысяч девятьсот двенадцать руб. пятьдесят копеек.

А.П[рахов]

10 июля 1888 [р.].

НАДР 415/10, арк. 8.

№ 3<sup>11</sup>

11 сентября 1888 года

Владимирский собор, [Киев].

**Многоуважаемый Иван Егорыч<sup>12</sup>,**

В течение июня и июля месяцев текущего года я открыл в Михайловском Златоверхом монастире остатки древних фресок, главным образом те, которые покрывали лицевые стороны столбищ, разделяющие три восточные абсиды. Фрески же и само здание принадлежат к началу XII века, судя по Несторовой летописи: “в лето 6616 (1108) заложено бысть церкви святого Михаила Златоверхья, Святополком князем, в 11 иулия месяца...” Следовательно летопись киевского искусства дополнилась средним звеном между искусством Св[ятой] Софии (1037–1045) и искусством Кирилловской церкви (1140–1179). Общие сравнительные наблюдения над искусством на византийской основе указывался тот факт, что возобладание местных элементов произошло

<sup>9</sup> У верхньому полі олівцем виконано запис: “№ 2”.

<sup>10</sup> Тут і далі ці позначки площу реставрованої ділянки.

<sup>11</sup> У верхньому полі олівцем виконано запис: “№ 4”.

<sup>12</sup> Забелін, Іван Єгорович (1820–1908) – історик, археолог, один з ініціаторів створення Історичного музею, член-кореспондент (1884), почесний член Петербурзької академії наук (1907).

в Европе в половине XII в. Так в Palermo мозаики Martorana и Capella Palatina начала XII в. представляют помесь греческих и латинских надписей, мозаики Monreale исключительно латинские надписи (не считая таких иероглифических знаков как АГНОС, МР ΘΥ, ΙΣ ΧΣ и т.п.). Вполне однородный факт наблюдался в Киеве, где в XI в. (в Св[ятой] Софии) Вы не встретите ни одной русской<sup>13</sup> надписи, в Кирилловской церкви (XII в.) ни одной греческой (кроме упомянутых выше иероглифов). Средний памятник церковь Михайловского Зл[атоверхого] м[онасты]ря до последнего времени известен был только своими мозаиками, которые представляли помесь надписей греческих и русских (в Евхаристии надпись русская: прїимѣте ѣдите и т[ак] д[алее]), при ап[остоле] Фадее, свв. Димитрии и Стефане надписи греческие @ ΘΑΔΔΕΟς, @ ΔΗΜΗΤΡΙΟς, @ ΣΤΕΦΑΝΟς. Приступая к поискам за фресковыми я интересовался, какие подписи будут их сопровождать и по обычному ходу предполагал греческие, так и оказалось: из 7 лицевых изображений лучше сохранившихся, правда, лишь два сохранили свои надписи, по подписям греческие:

@	ZA	и	@	ΣΑ
γι	ΧΑ		γι	Μ
ο	ΡΙ		ο	Ο
ς	Α		ς	Η
ς			Λ	

Всего открыто мною лицевых изображений 9:

№№ 1 и 2 – круглые клейма с весьма полинявшими изображениями двух из сорока Севастийских мучеников. №№ 3 и 4. Благовещенье на двух столбиках (отдельно арх[ангел] Гавриил и отдельно Богоматерь сидящую в кресле с пряжею). № 5. Первосвящ[енник] Захария. № 6. Пр[орок] Самуил. № 7 и 8 два безыменных святителя, № 9. Столпник без имени. Сверх того 28 образцов орнаментов и два больших креста. Под новою живописью там и сям проткнули: Рождество Христово, Успение Пресв[ятой] Б[огороди]цы и две отдельных фигуры святых, но к их открытию я пока не приступал.

Памятуя о Вашем Историческом Музее я сделал копии с лучших кусков открытых фресок в величину подлинников, faeximile, на холсте масляными красками, а именно:

- 1) Архангел Гавриил = 3'6"x1'4"
- 2) Богоматерь = 3'6"x1'4"
- 3) Захария = 3'4"x1'4"

<sup>13</sup> Написано над закраслением "негреческой".



- 4) Самуил = 3'4"x1'4"
- 5) Столпник = 3'13"x11"
- 6) Орнамент = 3'+4"x10"
- 7) id. = 3'4"x10"
- 8) id. = 3'1"x10"
- 9) id. = 3'14"x6"
- 10) id. = 4'7"x10"
- 11) id. = 3'10"x10"
- 12) id. = 3'10"x10"
- 13) id. = 3'x10"

Если бы Историческому музею угодно было приобрести эти копии, то я покорнейше просил бы высчитать площадь и стоимость поданными обмерами и на основании прежних наших соглашений.

Жму Вашу руку и прошу принять уверение в моем глубоком уважении и всегдашней готовности к услугам Вашим

А. Прахов.

*НАДР 415/10, арк. 10–10зв.*

№ 4<sup>14</sup>

29 сентября 1888 года  
Киев

**Ваше преосвященство милостивый архипастырь,**

Согласно желанию Вашему имею честь сообщить Вам, что четыре куска древних фресок, открытых в церкви Михайловского монастыря, а именно: два столпа арки вводящей в алтарь и два куска фресок на южной и северной стенах трансепта могут быть реставрированы мною за сутки, при Ваших готовых лесах, 800 рублям.

Примите уверение в моем совершенном почтении и преданности.  
А. П[рахов].

PS. Открытие и укрепление фресок обошлось мне в 272 р. 35 коп., не считая моего личного участия.

*НАДР 415/10, арк. 10–10зв.*

№ 5<sup>15</sup>

**Милостивый государь Адриан Викторович!**

---

<sup>14</sup> У нижньому полі олівцем виконано запис: "189 II ар. фр. Арх. 14 ар.х4'14" Богм. 16 ар.х4'14. Южн. пят. 10½'x2'. Сев. пят. 10½'x2'.

<sup>15</sup> Лист написаний на бланку Правління Михайлівського монастиря. У верхньому лівому полі заповнений штамп: "В.П.И. Правление Киево-Златоверхо-Михайловского первоклассного монастыря, 9 октября 1888 года, № 165, г. Киев". У верхньому полі олівцем виконано запис: "фрески Михайловского монастыря, 1888 год, № 3".

Правление Киево-Михайловского монастыря, согласно резолюции преосвященнейшего Иеронима<sup>16</sup>, епископа Чигиринского, настоятеля сего монастыря, последовавшей на Вашем письме от 29 сентября сего года, препровождая при сем двести семьдесят два рубля тридцать пять коп[еек] (272 р. 35 коп.) за открытие Вами и укрепление фресок в большой Михайловской монастырской церкви, покорнейше просить Вас о получении препровождаемых денег почтительным уведомлением сие правление.

Киево-Михайловского монастыря наместник, *игумен Алексий*.

Письмоводитель

*П. Богатыревский*.

*НАДР 415/10, арк. 9–9зв.*

№ 6<sup>17</sup>

*10 октября 1888 года*

**Ваше преосвященство милостивый архипастырь,**

Приношу Вам благодарность за присланные 272 р. 35 к. и почтительнейше повторяю мою покорнейшую просьбу дать мне для моего доклада<sup>18</sup> о работах в Михайловском монастыре (в Обществе Нестора-Летописца) два глиняных сосуда, ту серебрянозолоченую чашу, которую я видел у Вашего преосвященства последний раз, и, если, может быть, еще что найдется из мелких находок. Все присланное по миновании моей выставки возвращу по списку. Если можно, просил бы чашу уступить моему начинающемуся собранию древностей. Прошу принять Ваше превосходительство уверение в моем глубоком уважении и преданности.

*А. П[рахов].*

*НАДР 415/10, арк. 10–10зв.*

№ 7<sup>19</sup>

**Милостивый государь Адриан Викторович!**

По обсуждении в совете музея Вашего предложения относительно вновь открытых Вами фресок в Михайловском Златоверхом монастыре, копии которых Вы предлагаете приобрести

---

<sup>16</sup> Иеронім (Екземплярський) (1836–1905) – єпископ Російської Православної церкви, у 1885–1890 рр. був єпископом Чигиринським, вікарієм Київської єпархії.

<sup>17</sup> У верхньому полі олівцем виконано запис: “№ 4”.

<sup>18</sup> Так у тексті.

<sup>19</sup> Виконано на бланку Російського історичного музею. У лівому верхньому полі заповнений штамп: “М.Н.П. Императорский исторический музей, управление, октября 17 дня 1888 г., № 1001, Москва”. У нижньому лівому куті від руки записано: “Его пр-ву А.В. Прахову”.

музею, Совет музея пришел к тому заключению, что 1) заглавно он не может решить насколько необходимо приобретение сих копий для музея; 2) по его предположению копии стенописи, исполненные масляными красками, как Вы сообщаете, едва ли могут воспроизводить оригинал в надлежащей точности, а потому едва ли могут представлять достаточную научную ценность; 3) в этом случае копии орнаментов еще могут быть удовлетворительными, так как их раскраска должна воспроизводить только простые колера и 4) во всяком случае Совету музея было бы желательно видеть или фотографии сих фресок или, относительно орнаментов, хотя бы карандашные их рисунки.

О таком своем заключении Совет музея поставляет долгом сообщить Вам.

Товарищ председателя Ив. Забелин.  
И[сполнящий] д[ел] ученого секретаря В. Сизов.

*НАДР 415/10, арк. 10–10зв.*

## РУКОПИСНИЙ ЗБІРНИК МИТРОПОЛИТА СВ. АРСЕНІЯ МАЦІЄВИЧА В ОПИСІ ПИЛИПА МОРАЧЕВСЬКОГО

*Стаття є першою археографічною публікацією останньої праці Пилипа Морачевського, присвяченої опису рукописного збірника XVIII ст. Вона являє інтерес як для біографії Морачевського, так і для історії української духовної культури XVIII і XIX ст. Рукописний збірник укладено Митрополитом Арсенієм Мацієвичем.*  
**Ключові слова:** Пилип Морачевський, Арсеній Мацієвич, писемна культура, рукописний збірник.

—  
Tetiana KOTENKO

### THE MANUSCRIPT COLLECTION OF METROPOLITAN ST. ARSENI MACIEVYCH IN THE DESCRIBE BY PYLYP MORACHEVSKY

*The article is the first archeographic publication of the latest work by Philip Morachevsky, dedicated to the description of the manuscript collection of the 18<sup>th</sup> century. It is of interest both for the biography of Morachevsky and for the history of Ukrainian spiritual culture of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.*

**Keywords:** Philip Morachevsky, Arsenii Maciievych, written culture, manuscript.

Пилип Семенович Морачевський (1806–1879) – український просвітитель середини XIX ст., педагог, письменник, філолог, книгознавець, перший перекладач книг Нового Завіту та Псалтиря новоукраїнською літературною мовою XIX ст.

Опис рукописного збірника митрополита Арсенія Пилип Семенович Морачевський здійснив у 1878 році у селі Шняківка, неподалік від Ніжина. Після 30-ти років безперервної праці на ниві просвітництва, П. Морачевський завершує свою освітянську діяльність інспектором Юридичного ліцею князя Безбородька й Ніжинської гімназії.

Як видно із супровідного листа неодмінного секретаря Академії наук Костянтина Степановича Веселовського,

Морачевський надіслав свою роботу у Відділення російської мови і словесності Академії наук 15 січня 1878 р.

Митрополит Арсеній у миру Олександр Іванович Мацієвич, (1697–1772) – упорядник збірника – український просвітитель, волинський святий, православний священномученик, богослов, проповідник. В 2004 році Українська Православна Церква Київського Патріархату канонізувала митрополита Арсенія. Народився у Володимирі-Волинському в родині священника. Вчився в місцевій духовній школі, згодом у Львові. Після закінчення Києво-Могилянської Академії протягом

1726–1727 рр. був проповідником при київському митрополиті Варлаамі Ванатовичу, в 1728–1729 роках жив в Києво-Печерській лаврі.

У 1741 р. Арсенія було висвячено на митрополита Тобольського та всього Сибіру. Сильний богослов та блискучий проповідник, який послідовно відстоював право Церкви на незалежність від світської влади, у 1742 був переведений на Ростовську кафедру та призначений членом Святішого Синоду.

З приходом до влади Катерини II, митрополит Арсеній рішуче виступив проти політики імператриці щодо секуляризації церковного майна, за що був покараний засланням у в Архангельську єпархію в Миколаївський Карельський монастир. Згодом, за непокору владі, владику позбавили сану й чернецтва, засудили до смерті після катувань. Але вирок було замінено на довічне ув'язнення в «кам'яному мішку» Ревельської в'язниці. Так старець прийняв мученицький вінець на чужині, далеко від Батьківщини.

Протягом 1860–1865 рр. П. Морачевським були перекладені: Євангеліє (1860), Діяння святих апостолів (кін. 1861 – поч. 1862), Послання святих апостолів (1863–1864), Апокаліпсис (1864) і Псалтир (кін. 1864–квітень 1865). Тому наприкінці 1861 р. він звертається за підтримкою та сприянням до вчених Імператорської академії наук. П. Морачевський отримує високу оцінку своєї праці від академіків О. Востокова, О. Нікітенка й І. Срезневського. Академія наук працю П. Морачевського передала до Св. Синоду Російської православної Церкви для розгляду її з теологічного погляду та надання дозволу для опублікування. Та Святіший Синод зволікав із наданням дозволу, а з появою Валуєвського циркуляра друк було заборонено.

У 1862 р. П. Морачевський написав підручник «Священної історії» для шкіл і народного читання. У листі до І. Срезневського від 18 грудня 1862 р. він писав, що за текстами Старого Завіту послідовно укладає «Священну історію для читання і науки нашому людові українському» та що це буде та сама Біблія, тільки скорочена.

«Описание содержания рукописного сборника 1760-х г.г» митрополита Арсенія Мацієвича – це була остання праця Морачевського, надіслана до Санкт-Петербурзької академії наук, за рік до його смерті. Зараз рукопис зберігається у фонді Симоні Павла Костянтинівича у Російській національній бібліотеці у Відділі рукописів.

Однак, позаяк у збірнику ми доволі часто зустрічаємо звертання до уявного читача: «С<sup>в</sup>предослѣвіа читателю любопытный, мѡглаз ѣси познати; Разумѣй ꙗкѡ Бѣліе ѣсть Бл҃говѣстїе; Разумѣй и помни сїе себе читателю...», можна припустити, що опис призначався чи планувався до друку. Автор наводить цитати з подальшим тлумаченням послань апостолів Іоанна, Павла, Якова, вірші із Євангелії від Марка, Луки. Тому ми можемо припустити, що автор текстів мав на меті тлумачення Біблії читачам цього рукописного збірника.

Таким чином «Опис» Морачевського рукописного збірника XVIII ст. цікавий як з огляду творчої біографії українського діяча, так і з точки зору історії культури XVIII та XIX ст. Він показує лектуру в українському середовищі зазначеного часу, те коло інформації зі Священної історії, додаткові знання з якої прагнули здобути читачі, насамперед є важливим джерелом для реконструкції творчої біографії митрополита Арсенія Мацієвича.

Российская национальная библиотека

Отдел рукописей

Ф. 696 Симони П. К.

Д. 143. Морачевский Ф[илипп]. Описание содержания рукописного сборника 1760-х гг. Б. д. Приложение: глава ѧ из сборника «О миробытии» и сопроводительное письмо неперем. секр. Акад. наук К. С. Веселовского в Отд. рус. яз. и словесности Акад. наук от 15 янв. 1878 г., 26 л.

Арк. 26. [напис на конверті]

П. Симони

Рукопись из старинного русского сборника в кол.[личестве] четырёх листков

Доставил Морачевский Ф. 30 ноября 1878 г.

Арк. 25.

Академия наук. Выписка из протокола Общего собрания от 12 января 1879 г. Статья 5.

№55 «15» января 1879 г.

В Отделение Русского языка и словесности Императорской Академии Наук.

Код[л]ежский Советник Ф. Морачевский при письме из С.[ела] Шпаковки [правильно – Шнаковки], Нежинского уезда,

от 30 Ноября 1878 г., доставил четыре листка из принадлежащего ему старинного рукописного Сборника, а также описание содержания этой рукописи. – Положено передать в Отделение Русского языка и словесности.

Означенные листки и описание присем прилагаются.

Верно: Непременный Секретарь [подпись] [К. Веселовский]

Арк. 1 //

Содержаніе  
рукописнаго сборника,  
составленнаго, какъ мнѣ кажется, въ шестидесятыхъ годахъ  
минувшаго XVIII столѣтія.

Предисловіе.....12–15 четверт.

Начинается съ 12-ой только не страницы, а четвертушки листа, какъ отмѣчена и вся рукопись: 11 затеряны.

Здѣсь говорится о томъ, что «первый человѣкъ палъ, и не тако погуби безсмертіе, сотворижеся весь плѣнень; тѣломъ подвержень трудомъ и болѣзнемъ, то же и смерти временной, душою же золь и ко грѣху преклонень \_\_\_\_\_ и тако вѣчной погибели достоинъ. Богъ яко праведный возмогъ бы погубити человѣка и вѣчному предати мученію, но яко милосердъ благоволи помиловати человѣка, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ Арк. 2 // посла къ намъ единого сына своего въ плоти нашей \_\_\_\_\_ Вѣрующіе въ него будутъ спасены, а невѣрующіе осуждены.» Какова должна быть вѣра? \_\_\_\_\_

Подъ конецъ: «въ сихъ двоихъ повѣстехъ о Бозѣ и его божіемъ промыслѣ читателю познаешь довольно написанная Больше же и довольнѣ сію книжицу на семь главъ слѣдующихъ расположенную читаючи и внимаючи оной прилѣжно еще неизучень совершенно довольно научишися единыя истинныя вѣры каѳолическія восточныя церкви, если же изучилъ еси подлинно то можешь оную уразумѣвши крѣпко и непоколебимо во ономъ святомъ Христіанскомъ благочестіи утвердится съ крѣпкимъ упованіемъ къ воспріятію вѣчнаго блаженства. сіе предисловіе окончавше начинается надлежащее.»

Глава .1.....5–26.

О міробытіи.....15–17.

«Съ предисловія читателю любопытный, Арк. 3 // могъ еси познати, что есть Богъ и что онъ есть безначальный и безконечный

царь всѣхъ вѣковъ» — Богъ всемогуществомъ своимъ создалъ міръ въ шесть дней «а въ седмый почи Богъ отъ всѣхъ дѣлъ своихъ и наречеса день той суббота, си есть покой, яко почи вонь создатель и освятилъ есть день оный, якоже о томъ въ книзѣ исхода въ главѣ .ж. пишется пришедшу же ветхому закону, а новой благодати наставшей честь и святыня дне седмаго субботнаго преjde на день первый недѣльный Христова ради вонь пресвѣтлаго воскресенія.»

Членъ .в.

О сотвореніи челоѡка..... 17–21.

Членъ .г.

О паденіи челоѡческомъ..... 21–24.

Членъ .д.

О потопѣ.....//.....24–27.

Арк. 4 //

Глава .в.

О авраамѣ, и исаацѣ, и яковѣ, и іосифѣ, моисеіе, и судіяхъ израилскихъ въ главѣ сей четыре прилагаются члены.....27–62.

Членъ .а.

О авраамѣ и исаацѣ.....26–31.

Членъ .б.

О Іаковѣ и Іосифѣ.....31–41.

Член .г.

О Моисеіе.....41–54.

Член .д.

О судіяхъ израилскихъ.....54–62.

Іисусъ.....55–56.

Гофоніилъ.....56.

Аодъ  
Самгаръ } .....57.  
Девора }

Гедеонъ  
Авимелехъ } .....58.  
Ѳола  
Іаиръ }

Іеѡфай.....59.

Арк.5. //

Есевонъ  
Авдонъ } .....60.  
Сампсонъ  
Ілій }



Самуиль.....61–62.

Глава .ґ.

О пророцѣхъ предвозвѣстившихъ  
пришествіе Мессіино..... 62–101.

«О пророцѣхъ предвозвѣстившихъ о воплощеніи господа  
нашего Іисуса Христа, иже есть истинный мессія \_\_\_ \_\_\_ \_\_\_  
толико знать и разумѣть нужно есть, елика нужна есть  
проповѣдь евангелія къ вѣчному спасенію» \_\_\_\_\_ 62–63.

Членъ .а.

Законъ и пророчества равны. Да не мните, яко пріидохъ ра-  
зорити законъ или пророки: не пріидохъ разорити но испол-  
нити. Небо и земля прейдуть и јота едина или едина черта не  
прейдесть отъ закона, дондеже вся будутъ. убо и пророчества  
истинные были. И нынѣ арк. 6 // иные въ самомъ уже исполне-  
ніи, иные же во ожиданіи исполненія суть, и пребудутъ донде-  
же вся пророчествованія сбудутся \_\_\_\_\_ 63–65.

Членъ .б.

«Для чего и отъ якого времени бысть пророчество? Понеже  
всевидецъ Господь Богъ \_\_\_\_\_ предвидѣлъ тое, что человекъ  
предлежитъ назло отъ юности его – того ради во всякомъ  
законѣ во всѣхъ вещехъ и родѣхъ церковъ свою святую пророче-  
ствами объяснилъ и чрезъ пророковъ показалъ запечатлѣлъ и  
утвердилъ \_\_\_\_\_ тѣмъ же въ естественномъ законѣ  
зѣло покровенныхъ церковъ имѣла пророковъ: .а. адама \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_ .б. авеля \_\_\_\_\_ .ґ. Еноха \_\_\_\_\_  
Въ законѣ Моисеовомъ<sup>1</sup> пророки бяху Моисей, Ааронъ,  
Іисусъ Навинъ, Самуиль, Давидъ, Илія, Елисей» \_\_\_\_\_ 65–67.

Арк. 7 //

Членъ .ґ.

«Въ законѣ моисеовомъ<sup>2</sup> кая есть вина толь многимъ  
пророкомъ?» \_\_\_\_\_ 67–71.

Членъ .д.

«Коего времени, и какимъ рядомъ бысть пророчество?» \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_ 71–73.

Членъ .е.

«Кое есть знаменіе истиннаго пророчества и всѣ ли пророки  
разумѣли что предсказывали?» \_\_\_\_\_ 73–75.

Членъ .ѕ.

«Каковъ бысть чинъ опредѣленія въ пророчество?» \_\_\_\_\_ 75–77.

---

<sup>1</sup> Слово *Моисеовомъ* виправлено зі слова *Моисеевомъ*.

<sup>2</sup> У слові *моисеовомъ* другу літеру *о* помилково пропущено і дописано поверх слова.

Членъ .ѣ.

«Сколко именно въ законѣ Моисеовомъ пророковъ исчисляется?» \_\_\_ 77.

Членъ .й.

О Іовѣ, Давидѣ и Соломонѣ \_\_\_ 78–82.

Членъ .ѳ.

О четырехъ пророкахъ: о Исаи, Јереміи, Іезекиилѣ, Даніилѣ. \_\_\_ 82–86.

Арк. 8 //

Членъ .ї.

О .ті7. меншихъ пророцѣхъ

О Варухѣ. О Осии. О Іоилѣ. О Аммосѣ. О Авдіи. О Іонѣ. О Михеи. О Наумѣ. О Аввакумѣ. О Софоніи. О Аггеи. О Захаріи. О Малахіи \_\_\_ 86–92.

Членъ .аї.

«О пророкахъ, их же писанія неимѣются, но точію нѣкая дѣйствія въ писаніи святомъ воспоминаются.»

.я. Нафанъ. .ѳ. Гадъ. .ї. Ахія. .дї. Самуиль. .ѳ. Азарія. .ѳ. Самсія. .ѣ. Илія. .й. Јозиль. .д. Іунъ. .ї. Михеа. .аї. Елисей. .вї. Овидъ. .гї. Єодана. \_\_\_ 92–93.

Членъ .вї.

О сивиллахъ.

«Ненеприлично здѣ возмнѣлось вспомянути древнее свидѣтельство о божествѣ и воплощеніи Христа Господа отъ тѣхъ произшедшее иже вѣры нашея каѳолическія чужды бяху. сіе же того для дабы тии которыи Арк. 9 // лживо Христу Господу поносятъ, понеже своимъ пророкомъ свидѣтельствамъ увѣрити восхотѣли бы, и отъ нихъ бы довольно познали Христа быти Бога и егоже истиннаго сына божія. понеже яко израилтяномъ<sup>3</sup> даде Богъ пророковъ. тако о всемъ удивителное смотрѣніе божіе къ человѣкомъ является яко и варваровъ неостави чрезъ самыя ихъ сивиллы о себѣ и о сынѣ своемъ во плоти въ міръ имѣвшемъ пріити прежде .хї. лѣтъ и болѣе до пришествія Христова предвозвѣсти. провозвѣщаху же сивиллы во азіи, греціи, африкѣ и въ италіи бяху же ихъ числомъ десять въ древнихъ зѣло временахъ якоже пишеть солинъ лѣтописецъ» \_\_\_ 93–96.

Членъ .гї.

О исторіи Маккавейской \_\_\_ 96–100.

«О нѣкоторыхъ любопытныхъ священнаго писанія изслѣдовниковъ. внеслоя сіе мнѣніе акибы книги Арк. 10 //

---

<sup>3</sup> Слово *израилтяномъ* виправлено з *израилтянамъ*.

маккавейскія небыли правильныя того для. что необрѣтаются въ числѣ исчисленія книгъ отъ учителей еврейскихъ а наипаче отъ ездры и отъ седмидесяти<sup>4</sup> переводчиковъ» \_\_\_\_\_

Глава .д̣.

О самомъ воплощеніи сына божія и совершеніи дѣла его \_\_\_\_\_ 101–114.

Члень .а̣.

О воплощеніи обрѣзаніи и крещеніи сына божія \_\_\_\_\_ 101–107.

Члень .б̣.

О проповѣди страданіи воскресеніи и вознесеніи Господнемъ.....107–114.

Глава .е7.

О низпосланіи святаго духа на ученики о изшествіи ихъ на проповѣдь о многоразличныхъ бѣдахъ церкве основающіяся и о ученіи апостолскомъ и гдѣ кая страна ко христу обратилася \_\_\_\_\_ 114–156.

«О воплощеніи сына божія въ главѣ Арк. 11 // четвертой двома членами понеже показано какъ онъ предвѣчный, безначальный безстрастный божествомъ страстной плоти нашей пріюбщився на конецъ вѣковъ скверны всякія неимѣяй крещеніемъ омыватися изволилъ безгрѣшный по грѣсѣхъ нашихъ пострадалъ безсмертнѣи смерти вкуси за животъ нашъ горѣ живый во адѣ сошедъ плѣнилъ его и всю его вражію силу крѣпость до конца разсыпа тридневень воскресъ яко Богъ и всѣхъ плѣнниковъ подѣ областію діаволскою держимыхъ свободы денми<sup>5</sup> чetyредесятми являся ученикомъ своимъ и глаголя о царствіи божіи воскресеніе увѣрять вознесыйся на небо плоть человѣческую отъ ангеловъ покланяемую одесную Бога посадилъ. надлежитъ же и о тѣхъ, яже по божественномъ его на небеса вознесеніи на апостолѣхъ и чрезъ апостоловъ содѣлана суть то есть о ниспосланіи святаго духа Арк. 12 // на ученики, о изшествіи ихъ на проповѣдь въ весь міръ въ нарицаніи вѣровавшихъ<sup>6</sup> христіанъ о многоразличныхъ бѣдахъ церкве основающіяся и о ученіи апостолскомъ и гдѣ кая страна ко Христу обратилася ово отъ божественнаго писанія ово отъ историковъ собравше какъ гдѣ будетъ прилично чetyрми членами кратко изображено.».....114–115.

<sup>4</sup> Слово *седмидесяти* виправлено з *седмиодесяти*.

<sup>5</sup> Слово *денми* виправлено з *донми*.

<sup>6</sup> Слово *вѣровавшихъ* виправлено з *вѣрующихъ*.

Членъ .я.	
Онизпосланіи святаго духа на ученики.....	115–124.
Членъ .б.	
О изшествіи апостолскомъ на проповѣдь въ міръ весь и о нарицаніи веровавшихъ христіанъ.....	124–144.
Членъ .г.	
О многоразличныхъ бѣдахъ церкви основающіяся и о ученіи апостолскомъ.....	144–151.
Членъ .д.	
Гдѣ какъ страна ко Христу обратилася и когда? .....	151–156.
арк. 13 //	
Глава .ѡ.	
О утвержденіи вѣры и церкви христіанскія ово мученическою кровію подѣ различными кесарями идолопоклонническими и иными мучителями, овоже догматами на различныхъ соборахъ уставленными.....	156–211.
Членъ .я.	
О утвержденіи вѣры и церкви христіанскія мученическою кровію во время владѣнія различныхъ кесарей идолопоклонническихъ и иныхъ мучителей .....	157–189.
Членъ .б.	
О утвержденіи вѣры Христіанскія догматами на седми вселенскихъ соборѣхъ уставленными.....	189–195.
О Христвѣ.....	195–206.
Членъ .г.	
О тайнахъ.....	206–211.
Глава .ѣ.	
О антихриствѣ и о кончинѣ міра.....	211–258.
Арк. 14 //	
«Почувшесея извѣстно о мірозданіи и сотвореніи челоуѣка _____ не бесполезно къ душевному спасенію будетъ увѣдать и о кончинѣ міра и страшномъ судѣ божіи, но понеже сія лютой онъ мучитель и прелестникъ противникъ христовъ нарицаемый антихриствѣ обою предварити имать. того ради первѣе о немъ въ слѣдующемъ членѣ отъ божественныхъ писаніи и святыхъ отецъ увидимъ.»	
Членъ .я.	
О пришествіи антихристовомъ о прелести о мучительствѣ его на Христіанъ о двоихъ пророцѣхъ, о проповѣди евангелія, о казняхъ на царство антихристово, о паденіи вавилона, и пагубѣ антихриста.....	212–242.
«Время пришествія антихристова въ которое онъ именно прійти имать такъ утаено есть якъ утаенъ день страшнаго суда божія и пришествія христова». _____	212–215.

Арк. 15 //	
Оявленіи антихристовомъ.....	215–216.
Время царствованія антихристова.....	217–218.
О прелести антихристовой.....	218–220.
О имени антихристовомъ.....	220–222.
О хуленіи и мучительствѣ антихристовомъ.....	222–224.
О двоихъ пророцѣхъ.....	224–229.
О проповѣдіи евангелія повсей вселенной.....	229–231.
О казняхъ на царство антихристова прежде пагубы его имущихъ быти.....	231–236.
О паденіи вавилона таинственнаго и пагубѣ антихриста.....	236–242.
Членъ .б̄.	
Окончинѣ міра и воздаянію кому ждо подѣломъ.....	242–258.
«Кончина міра сбудется чрезъ страшный судъ божій по вос- кресеніи мертвыхъ общимъ обновленіемъ твари. когда же имать быти страшный судъ никтоже вѣсть якоже самъ Христось сказалъ о дни же томъ и часъ никтоже вѣсть ни ангелы небес- ніи токмо отецъ мой Арк. 16 // единъ того ради и о времени и пагубѣ антихристовой и паденіи силъ его мучительскихъ гогъ и магогъ нарицаемыхъ имущихъ быти предъ страшнымъ судомъ не согласуютъ. яко по исчезновеніи антихриста абіе настояти <sup>7</sup> имать страшный судъ. которое мнѣніе утврждають сими спа- сителя нашего словесы въ мат: гла: .к̄.д̄. абіе же <sup>8</sup> по скорби дній тѣхъ, солнце померкнетъ и луна не дасть свѣта своего и звѣзды спадуть съ небесе и силы небесныя подвигнутся, и тогда явит- ся знаменіе сына челоуѣческаго на небеси. и тогда восплачут- ся вся колѣна земная и узрятъ сына челоуѣческаго грядуща на облацѣхъ небесныхъ съ силою и славою мноюю.»	242–244.
О воскресеніи мертвыхъ.....	244–245.
О мѣстѣ душъ по разлученіи отъ <sup>9</sup> тѣла.....	245–247.
О возрастѣ воскресшихъ.....	247.
О качествѣ воскресшихъ тѣлъ.....	248.
Арк. 17 //	
О страшномъ судѣ.....	248–249.
О воздаяніи грѣшнымъ.....	249–253.
О воздаяніи праведнымъ.....	253–257.
О обновленіи міра.....	257–258.
Послѣднюю статью всю выписываю.	

<sup>7</sup> Після слова *настояти* закреслено слово *будеть*.

<sup>8</sup> Частку *же* вставлено по верх рядка.

<sup>9</sup> Помилково повторено двічі слово *отъ*.

«Свойственно есть божіей премудрости и всемогуществу, да яко къ славѣ обновится малый міръ еже есть человекъ, такожде обновится и сей великій міръ. сбудется же сіе великаго міра обновленіе егда рѣка<sup>10</sup> огненная наведется на всю вселенную и приидеть день Господень яко тать въ нощи<sup>11</sup> въ онъже убо небеса съ шумомъ мимо идутъ стихія же сжигаеми разорятся, земля же и яже на ней дѣла сторятъ. сіеже міра сожженіе не будетъ по существу его погубленіе но токмо по образу да вся тварь якоже во время потопа водою, тако при икончинѣ огнемъ очистится отъ сквернѣ человекскихъ. образъ бо точію твари сея огнемъ погибнетъ, существо же имать пребыти цѣло по глаголу павла святаго преходить образъ міра сего нерекль<sup>12</sup> Арк. 18 // существо преходить но образъ. и псал. .ѣт.: обновииши лице земли. Иса: гл. .ѣѣ.: будетъ небо и земля новая. апок. гл. .кѣ. видѣхъ небо новое. первое бо небо и земля первая преидоша. и тако міра сего оконченіе имать соотвѣтствовати началу то есть обновленіе, или инаго образа новаго на вся вещи міра сего наведеніе новое и яко первое созиданіе міра отъ Господа собылось, тако и на кончинѣ своей имже обновленіе прииметь. и тогда уже вѣчное блаженство начнется, которымъ по окончаніи міра обдарени будутъ избранніи божіи и совокупленіе съ неизреченною радостію и сладостію честію же и славою некончаемою во вѣки вѣковъ и се есть жизнь будущаго вѣка, юже вѣрою ожидающе въ символѣ исповѣдуемъ: и жизни будущаго вѣка аминь.»

Арк. 19 //

Далѣе, въ томъ же переплетѣ, слѣдуетъ безъ всякаго заглавія (а мѣсто для него оставлено) посланіе, можетъ быть, того же автора, къ какому-то Донату возлюбленному. При этомъ посланіи, подробно, въ хронологическомъ порядкѣ, описаны мученія христіанъ за вѣру, и казни, посланныя отъ Бога ихъ мучителямъ, начиная отъ Нерона. Все это вмѣстѣ начинается съ 259 четвертки и продолжается до 316-й.

Самое посланіе выпиcываю слово въ слово.

«слыша господь молитвы твоя донате возлюбленне яже предъ лицемъ его чрезъ вся часы на всякъ день изливаетъ и прочіихъ братіи твоихъ иже славнымъ исповѣданіемъ вѣчный вѣнецъ за заслугу вѣры своя испросили. се врагъ всѣмъ симъ препятствуетъ и по возвращеніи мира разоренная паки во-

---

<sup>10</sup> *Даніиль гл. .з7. –* зазначено на полях праворуч.

<sup>11</sup> *.в7. пет. гл. .з7. -* зазначено на полях праворуч.

<sup>12</sup> *.а.7 корикн. –* зазначено на полях праворуч.

зобновляється Христова церковь и славнѣйше еще Арк. 20 // храмъ божій которой<sup>13</sup> отъ безбожныхъ былъ<sup>14</sup> истребленъ милосердіемъ Господа созидається. далъ бо Господь Государей, которыи кровопроливающихъ истребили мучителей а попеченіе о народѣ возимѣли что бы уже аки мракъ нашедши разогнавъ вси наслаждалися тихомѣрнаго житія нынѣ послѣ толикія погоды сильныхъ вѣтровъ благоприятенъ воздухъ и желаемый возсія свѣтъ. нынѣ моленіемъ приклоненъ Богъ, рабовъ же своихъ въ печалѣхъ сущихъ утѣшилъ нынѣ плачущихъ упокоилъ, погасилъ нечестивыхъ огонь. которыи Богу противилися погибли, которыи храмъ божий разорили, самимъ великимъ паденіемъ пали. которыи христіанъ мучили божіими казнями злѣ погибли. терпѣлъ бо имъ Богъ до времени, дабы на ихъ явилъ великіе и удивительные казни, которымъ дабы могли имѣющіеся народы быти научитися, и что есть единъ Богъ и тойже Арк. 21 // смерть достойную съ великимъ отмщеніемъ<sup>15</sup> гонителемъ нечестивымъ посылаетъ о чемъ конецъ злочестивыхъ мучителей намѣренъ объявить дабы вси и вотдалъ сущіи, или которыи и послѣ насъ имѣютъ быти, знали какъ то крѣпость и свое величество являетъ Богъ погубляючи и истребляючи враговъ своихъ довольно будетъ если покажу какъ церковь стала какіе мучители и какъ Богъ ихъ казнилъ.»

Далѣе слѣдует 48 главъ, отмѣченныхъ одною только буквою Г, безъ всякаго заглавія; даже въ началѣ каждой главы, какъ и въ самомъ посланіи, нѣтъ первой буквы. Вѣроятно, переписчикъ, как главы<sup>16</sup>, такъ и первыя въ нихъ буквы, хотѣлъ написать красными чернилами, какъ писалъ главы, члены, заглавія и начальныя ихъ буквы, выше<sup>17</sup>, и – не написалъ вовсе.

Въ каждой главѣ описаны гоненія на христіанъ и казни, посланныя Богомъ Арк. 22 // на ихъ гонителей.

Г (И).....26–262.

Въ этой главѣ говорится, что, при Тиверіи кесарѣ, Иисусъ распятъ Іудеями «марта седмаго надесять числа», что онъ, по воскресеніи, собралъ разбѣжавшихся учениковъ, сорокъ дней являлся имъ, приготовилъ ихъ на проповѣдь, и потомъ вознесся на небо. Тогда ученики «разошлись по всему свѣту на проповѣданіе евангелія, яко же повелѣ имъ Господь и черезъ

<sup>13</sup> Слово *которой* виправлено з *который*.

<sup>14</sup> Слово *былъ* вставлено по верху рядка.

<sup>15</sup> Викреслено помилково повторене слово *отмщеніемъ*.

<sup>16</sup> Знак оклику (наголос) проставлено П. Морачевським.

<sup>17</sup> Слово *выше* вставлено по верху рядка.

годовъ двадцать пять даже до Неронова владѣнія вездѣ начатки вѣры положили.»

При Неронѣ Петръ пришелъ въ Римъ, творилъ чудеса, обратилъ многихъ къ вѣрѣ, «богу же храмъ святой создалъ о чемъ когда Неронъ слышалъ, то уведомившись добръ что нетолко въ Римѣ но и вездѣ по всякъ день множество народа оставляетъ идолопоклонство \_\_\_\_\_ сущій проклятый пагубный тираннъ устремившись аки лютый звѣрь Арк. 23 // хотѣлъ разорити храмъ святой и истребити вѣру Христіанскую, и первой гонитель былъ на Христіанъ, Петра распялъ а Павла убилъ однакъ не ушолъ божіей казни. \_\_\_\_\_ съ безчестіемъ извержень съ царскаго престола лишень достоинства \_\_\_\_\_ нигдѣ его потомъ не было видать и ради того чтобы и мѣста не удостоился ради погребенія такая bestія на земли.» и проч. и проч.

Г (2).....262–263.

Здѣсь говорится о «мучительъ дометіанъ \_\_\_\_\_ «весьма долго мучительски поступалъ \_\_\_\_\_ убить былъ дома и память его погиге съ шумомъ \_\_\_\_\_

«Восталъ ненавистное животное декій \_\_\_\_\_ убить варварами и не удостоился погребенія но нагъ и ободранъ якоже врагу божію подобало въ снѣдъ птицамъ и звѣремъ повержень былъ.» Арк. 24 //

Г (3).....263–264.

«с помногомъ времени валеріанъ такожде возбесившись восталъ на Бога и много, хотя чрезъ малое время, крови христіанской проліялъ, но сего Богъ новою и особливою показнилъ казнію дабы въ наказаніе было прочіимъ что достойно Богъ отмщеваеъ нечестивымъ за своихъ угодниковъ, сей уловень отъ Персовъ не толко Имперіи которою гордостно обладалъ, но и свободы, которую отнималъ у другихъ лишился, жилъ въ полону горко. ибо царъ персидскій сафоръ, который его поималъ, ежели когда сафору захочется или коляскою ѣхать или верхомъ на лошади повелѣваеъ было римлянину оному валеріану царю бывшему наклонится и спину подставить, и на спину его ступивъ ногою говорилъ: этое въ самой вещи я царя римскаго попираю ругаючи ему а не такъ какъ вы прочіихъ попираете царей ночами писанныхъ Арк. 25 // на стѣнахъ и таблицахъ \_\_\_\_\_ посляже какъ житіе свое съ великимъ прово<sup>18</sup>безчестіемъ, содрали съ его кожу, которую окрасивши краскою поставили

<sup>18</sup> Тут над словом *провобезчестіемъ* у дужахъ написано (*ель*).



своихъ боговъ въ воспоминаніе пресвѣтлаго сего торжества и ради римскихъ пословъ дабы увидивши кожу государя своего меньше бы на силы своя уповали.» \_\_\_\_\_

Подобнымъ образомъ написано 47 главъ, въ которыхъ описаны гоненія на христіанъ и казни гонителямъ отъ Бога.

А послѣднюю Г (. м ѿ .) я выписываю слово въ слово, какъ заключеніе автора, обращенное къ тому же самому донату, какъ и въ началѣ посланія.

«я вся говорю такъ какъ дѣлалася и записую въ исторіи или чтобы въ забвеніе не пришли толикія вещи или буде ли кто восхоцетъ гисторію писать. то чтобы лишняго не писалъ или грѣховъ ихъ противъ Бога и судъ Арк. 26 // божій противъ ихъ не умолчалъ егоже неизреченному благоутробію воздавать подобаеть благодеученіе яко онъ съ небесе на землю призрѣлъ яко стадо свое ово расхищенное отъ волковъ хищныхъ овоже разсѣянное собрати и возобновити благоизволил<sup>19</sup>, и лютыхъ звѣрей искоренити, иже божественнаго стада паству потоптали, мѣсто гдѣ оно стояло поразорили. гдѣ суть ныне высокопочтенные оные и знатные въ народахъ јовишовъ и геркулеевъ прозванія, которые перво отъ діоклета и максиміана гордостно приняты были а потомъ къ наслѣдникамъ ихъ перешли тоестъ истребилъ оная господь и искоренилъ съ земли. празднуимъ убо божіе торжество съ восклицаніемъ побѣду господню съ похвалами часто ублажимъ въ денныхъ и ночныхъ торжествуемъ пѣніяхъ да миръ по многихъ лѣтѣхъ народу своему данный вовѣки утвердитъ. ты наипаче донате вселюбезнѣйшій иже достоинъ еси да Богъ тебе послушаетъ Арк. 27 // господу молися прилѣжно дабы милость свою сохранилъ, дабы былъ съ рабомъ своимъ милостивъ и кроткій дабы отъ всѣхъ козней<sup>20</sup> и нападений діаволскихъ народовъ свой отвратилъ, дабы цвѣтущія вовѣки церкви миръ утвердилъ аминь.»<sup>21</sup>

Тутъ же, на той же самой страницѣ, совсѣмъ другимъ почеркомъ, старинною скорописью, идетъ

рѣѣстрѣъ, взѣтѣы<sup>а</sup> вѣщамѣъ  
 преподобнаго антонія римлянина изъ рима... 316–318.  
 .1. почтирѣъ то естѣ чаша камень сердолн<sup>к</sup>  
 ш<sup>к</sup>ложенъ золотомъ, вкрѣгъ мѣстами ка-

<sup>19</sup> У слові *благоизволил* літери *-из-* дописані поверх слова *благоволил*.

<sup>20</sup> Слово *козней* виправлено з *казней*.

<sup>21</sup> Тут розділовий знак лапки помилково пропущено.

меньемъ дрѹ(а)гнмъ нзѹмрѹдъ н алмазы сплшз;  
дрѹгой потиръ, каменя кашковаго цвѣтѹ  
дымчатого,

2) третїа чаша хрѹстальная ѳ оныя ш<sup>б</sup>ложены  
золотомъ н каменьемъ драгимъ нзѹмрѹды н  
алмазы

3) При оныхъ чашахъ взяты два дискоса да три блюда золотыхъ, на оныхъ Арк. 28 // . потирахъ дискосахъ и блюдахъ пр[азд]ных<sup>23</sup>. римская помянутая бочка взята въ Москву вооноежь время, оныя церковныя сосуды имѣются нынѣ вболшемъ Московскомъ Успенскомъ соборѣ имѣются вкладовой полаттѣ на соборной церкви.

(и проч. и проч. и проч.)

29) Трость морскія травы имѣющаяся врукахъ вовремя плытїа на камени преподобнаго антонїа стоить вглавахъ вмѣдномъ подсвѣчникѣ надъ гробомъ святаго.

30) Камень нанемже преподобный антонїй принесень моремъ крѹснн стоить въ паперти при церкви утвержень в стѣнѣ нанемъ написанъ образъ преподобнаго антонїа стоящей въ моленїи образъ пресвятыя богородицы съ превѣчнымъ младенцомъ, каковымъ образомъ видѣль преподобный наоблацѣхъ вовремя плытїа поводамъ накамени.

31) Сей камень, збрега гдѣ прежде приста по приплытїи изрима принесень кцеркви Арк. 29 // игуменомъ венїаминомъ влѣто отъ мирозданїа 7061 год<sup>24</sup>

Вслѣдъ за этимъ реестромъ, прежнимъ, уставнымъ почеркомъ той же самой руки, съ красиво написанными заголовками (красными чернилами, по прежнему) слѣдуютъ статьи:

Рѣчь къ Благочестивѣйшей Государынѣ Аннѣ Іанновнѣ Императрицѣ и Самодержицѣ всероссїйской писана отъ Князя Антїоха Кантемира въ Москвѣ 1731 году јюніа 2 дня ..... 319–321.

Жена превышающа женскую природу и родомъ красавица, и дающа роду Царску многу красоту Анна Благонрава дому царству твоему безпритворна слава.

---

Оеофанъ Архієпископъ Новгородскїй.

сему автору.....321–322.

---

<sup>22</sup> Літера (а) написана над словомъ другимъ поверхъ літери у.

<sup>23</sup> Нерозб. (чорнильна пляма).

<sup>24</sup> Підкреслення П.Морачевського.

.А.

Не знаю, что ты пророче рогаты

Арк. 30 //

.Б.

Объемлетъ тебе Апполинъ великій

.Г.

Тыже какъ началъ теци путь преславный

Къ тому же Творцу.

Творче не съ малымъ полкомъ брань тебеѣ и дѣло  
Но съ дурачествомъ еже весь свѣтъ одолѣло

Сатира А.

На хулящихъ учение.

Къ своему уму.

Уме слабый плодъ трудовъ недолгой науки  
Покойся если хочешь<sup>25</sup> прожить жизнь безъ скуки.

323–328.

Сатирикъ

Къ читателемъ.

Въ обществѣ все писано имена не ваши.

Къ Преосвященному Теофану  
Обязалъ еси мене усты и рукою.

Кантемиръ К. 1730.

Арк. 31 //

Сатира Б.

На зависть и гордость дворянъ злонравныхъ

Аретофилъ.....329–338.

Что такъ друже мой смутень? весь въ знакахъ печали?

Блѣдень, очи вси въ слезахъ темны красны стали?

Задумчивъ какъ хотѣвши патріархомъ стати

Когда лошади свои раздарилъ нек<sup>3</sup>стати.

Сатира Г.

О различіи страстей въ челоуѣцѣхъ.....338–348.

Къ Читателю.

---

<sup>25</sup> Слово *хочешь* виправлено на *хощешь*.

Не гнѣвайтесь чтецы стихами моими  
Съ музой моей говорю, нѣтъ дѣла съ иными.

---

Сатира .ѿ.  
Къ музѣ своей.....348–352.  
Музо не порали стихъ отмѣнить твой грубы

---

Арк. 32 //

Сатира .ѿ.  
На человекѣ.....353–365.  
Вы которым прилѣжные подражать природѣ  
Что та ни произвела твари всякомъ родѣ

---

Что и я хотя пишу противъ человекѣ  
Человекѣ одинъ съ многихъ нынѣшняго вѣка  
Но истинну утаить немогу незнаю  
И за тѣмъ какъ кто хоцетъ а я вотъ кончаю.

Тутъ же, въ концѣ сатиры, и на той же страницѣ, и теми же уставными буквами той же руки даже певая буква тѣми же красными черныл.[ами]<sup>26</sup>, написана слѣдующая замѣтка:

«Въ московскую губернскую канцелярію писано 1754 года. шуйского уѣзду вотчины николаевского шерговского монастыря села веденскаго у крестьянина Якова Кирилова съ первою женою было 20 брюховъ въ томъ числѣ четыре четверни, семеры тройни, деветеры Арк. 33 // двойни всѣхъ 55 человекѣ. Съ другою женою было семь брюхъ все были двойни въ томъ числѣ одни тройни и того 15 человекѣ всего 70 человекѣ. А оному крестьянину Кирилову 70 лѣтъ.»

И такъ какъ замѣткою этою оканчивалась страница, то внизу ея написано изъясненіе потому что далѣе слѣдуетъ:

Изъясненіе  
именъ собственныхъ.  
(въ алфавитномъ порядкѣ).....366–370.

Ѧ.

Ааронъ – крѣпкая гора или сѣдящій.  
Аввакумъ – борець сильный  
Авель – плач, скорбь, жалость  
Аверкій – дерзновень  
Авраамъ – отецъ многихъ языковъ

---

<sup>26</sup> Фразу *даже певая буква тѣми же красными черныл.[ами]* вставлено по верх рядка.

Агаѳія – благая  
Агапій – любимый.

Арк. 34 //

Псаломъ .ѿ.

Отсряща и бѣса полуденнаго.....370.  
(Больше ничего нѣтъ изъ псалма.)

Толкованіе.

Во всемъ году имѣется 31 день въ которыхъ надобно всякому берегтися.

А именно

Въ Генварѣ .г. дни .а̣., .б̣. .л̣.а̣.

Аще кто въ тья дни родится недолго живетъ, а ежели и продолжится то въ великой скудости будетъ. А кто занеможетъ умереть, рѣтко когда свободится, акто изъ дому въ домъ перейдетъ подлинно получить нещастіе акто купить что не будетъ имѣть фортуны.

Вслѣдъ за симъ, натою же, 370, страницъ, слѣдуетъ довольно небрежно и дурными чернилами и вовсе не тою рукою написанная скоропись, подъ за главіемъ **С**ЕДМИЦЕЮ ДНЕМЪ ХВАЛ-  
А **У**ХТІА. **У**АЛ. .р̣н̣і.

Седмижди днемъ Господа должно есть хвалити:

Съ полунощію утреню и часъ первый пѣти. Арк.35 //

Часъ третій, и часъ шестый, часъ же и девѣтый,

Вечерню, повечерню; долгъ сей съ страстей взятый.

Съ полунощіемъ утреня ко молбамъ подася;

Яко тогда на страсти есть Исусъ связася.

Часъ первый дне, яко въ той руганъ оплеваній.

Часъ третій, яко въ той, на смерть крестъ сказаный.

Часъ шестый, яко тогда къ хресту пригвожденный.

Часъ девятый, яко въ той мертвъ сый прободенный.

Вечерня яко тогда со креста есть снятый.

Повечерня же яко тогда въ гробъ поятый.

Отъ семи грѣховъ смертныхъ сей долгъ искупляетъ

Седь же<sup>27</sup> даровъ святаго духа стяжаваетъ<sup>28</sup>.

За симъ слѣдуетъ рукою прежняго краснописца, опять прежними уставными буквами написанное

---

<sup>27</sup> Частку же вставлено по верх рядка.

<sup>28</sup> Слово *стяжаваетъ* виправлено з слова *стяжеваетъ*.

[свя]тейшему правительствующему синоду отъ синодальнаго члена Арсенія митрополита ростовскаго и ярославскаго

Отношеніе.....371–392.

«О имянному Ея Императорскаго Величества всемилостивѣйшему Арк. 36 // высочайшему за подписаніемъ собственныя Ея Императорскаго Величества руки августа 12 дня 1762 года указу для благопристойнаго духовнаго чина содержанія вся синодальныхъ и архіерейскихъ домовъ, и монастырей и бѣлаго священства движимыя<sup>29</sup> имѣнія отданы имъ въ томъ числѣ и дому моему во управленіе съ таковымъ высочайшимъ Ея Императорскаго Величества повелѣніемъ какъ до учрежденной комисіи и положенія впредь порядочнѣйшаго на крестьянъ оклада такъ и на оной 1762 годъ собирать положенной рублевой окладъ отдавая однако и сіе на благоизобрѣтеніе архіереевъ и властей, чтобъ они собирали съ нихъ или по рублю съ души или по пристойности мѣсть и надобностей употребляли ихъ къ нужнымъ работамъ безъ отягощенія \_\_\_\_

Сія вся писать и отъ слова божія и закона предлагать неиная Арк. 34 // мене наипаче причина привела токмо ревность по Бозѣ и законѣ божіемъ. Ея Императорскаго Величества нашей нынѣшней Благочестивѣйшей и Всемилостивѣйшей Государыни довольно въ манифестахъ и указахъ Ея монаршихъ изображенная аще же возимѣтся моя въ томъ быти погрѣшность прошу о прощеніи навсегда пребываю

При томъ подписано тако

Святѣйшаго правительствующаго синода послушникъ смиренный Арсеній

Митрополитъ Ростовскій и Ярославскій своеручно.

Марта .᠗. дня 1763-го году»<sup>30</sup>

О образѣ Іисуса Христа .....392.

каковъ бѣ во время Октовіана цесаря нѣкто лентулюсь въ странахъ юдейскія земли Ирода царя урядникъ Арк. 38 // сенату и всему совѣту римскому сице писалъ: въ нынѣшная наша времена явился и еще есть человекъ великія силы, емуже имя Іисусъ Христосъ, иже нареченъ есть отъ людей пророкъ правды, ученики же его нарицають сыномъ божіимъ умершихъ воскрешаетъ немощныхъ здравливаетъ. человекъ есть возраста высокаго краснаго и учтиваго образъ имѣеть должный чес-

---

<sup>29</sup> Слово *движимыя* написано над закреслением словом [нерозб].

<sup>30</sup> Тут розділовий знак лапки помилково пропущено.

ти. яко иже нань зрѣти имѣють его любити и боятися власы имѣть цвѣта орѣха лѣснаго созрѣлаго гладкіи едва даже не до ушесъ, а отъ ушесъ на долъ кудрявыи мало нѣчто жолтѣйшіи и яснѣйшіи по плечахъ разсыпающіися предѣль имѣюще посредѣ главы по обычаю назорейчиковъ чело гладкое зѣло свѣтлое лице такожде несморшанное и безъ всякаго порока которое лице румяность мѣрная украшаетъ носъ и уста весма никакого укоренія Арк. 39 // имѣють браду имать густу изрядну недолгу цвѣтомъ власамъ подобну, посредѣ же раздвоену зрѣніе имѣть простое и постоянное очи имѣть честные желтые различно же свѣтлы бывающіе въ наказаніи грозный, во увѣщаніи ласковый любезный приємный и веселый. сохраняющъ поважность, егоже никтоже когда видѣ смѣющаяся, а плачущаго часто возрастомъ высокій и прямой руцѣ и рамена имѣть. къ видѣнію веселый во глаголаніи учтивый рѣдкій и мѣрный между же синами человекскими зѣло прекраснѣйший

аминь.

Наконецъ, идетъ того же самага краснописца рукою, что и вся почти книга, написанное

Собрание народныхъ простыхъ пословицъ по алфавиту. —  
— 393–397.

Арк. 40 //

Пословицы въ моей рукописи доведены только до буквы Д; но это потому, что конечныхъ листковъ ея, такъ же какъ и начальныхъ, нѣтъ – затерялись.

Для образца я выпишу здѣсь нѣсколько пословицъ.

А.

Адамъ съѣлъ яблоко, а у насъ оскома на зубахъ.

Адамъ женою, жена змією и оба вонь изъ рая.

Августъ марта теплѣе.

Ай ай заключень рай.

Ай мѣсяцъ май тепель да голодень.

Б.

Безъ бога ни до порога.

Безъ денегъ вездѣ худенекъ.

Быть такъ какъ помѣтилъ дякъ.

Бесѣда непригожа безъ хлѣба.

Бритва остра да никому не сестра

ГЛАВА ̑:  
 Ѡ міровытїи.

С̑редослѡвїа чнѡтателю лювопытный, мѡглаз ѳсїи познати, что ѳсть Бгъ, и что ѡнъ ѳсть безначальный и безконечный, црѣ всѣхъ вѣковъ, безсмертный, крепкій премърый к̑ бжѳствейнѣи своей силѣ и гдѣствѣ совершенный, во всемъ себѣ доволный, полный и возоблающїи, ниже коегѡ недостатчества имѡщїи ни и совершенствѡ своемѡ чегѡ трѣбѡщїи, прехвалный преславный, Ѡ прензоблающїа блгости своея, и премъдрости и силы видный сей мїрѡ и невидный, горныа и долныа, нѣнаа и земныа, аггловъ и члков и всякѡю тварь создати и зблалъ Бгъ явлѡа всемогѡщю свою силу, не постижимѡю премърость, и неизречен"ѡю блгсть: дабы со³данїе егѡ разумное, аггаское глѡ естество и члческое, неизречен"ыхъ тогѡ блгодѣянїи вынѡ наслаждаюся и дзнѡеть егѡ творца и блгодѣтеля своего, и

Арк. 21<sup>31</sup>

ѳсть. ѳакоже тѣло безъ дѡха мертво ѳсть іаковъ к̑ посл: своемъ к̑ гл: к̑. вѣра такожъ живлаа ѳсть творенїе дѣлъ ѡгодныхъ воли бжїей. вола же бжїаа ѳсть стѡсть влша хранїти себе самїхъ Ѡ влдаа и вѣдѣти комѡждо свой создъ стѡжавати во стѡни и чеїти а не к̑ страсти похотнѣи ѳакоже и языцы невѣдѡщїи, и ѳже не престѡпати и лихонїствовати к̑ вѣщи брѡта своегѡ, занѣ мстїтель ѳсть гдѡ ѡ всѣхъ сїхъ. непрнзѡ во насъ Бгъ на нечнстѡтѡ но во стѡсть к̑ посл: а̑ и солѡн: к̑ главѣ д̑ еще<sup>а</sup> вѣра потомѡ живлаа ѳсть, ѳако ѳсть дѣйствїтелна пронзноснтѡ плоды дѡхѡвныа си ѳсть дѣла блгаа: ѳако тобѡ же ѡчнтѡ павелъ и ефес: гл: к̑ тогѡ емь творенїе создани ѡ хрѣтѣ иїсѣ на дѣла блгаа юже прѣжде ѡготова Бгъ да к̑ нїхъ

Арк. 22

ѳже вѣрѡ иметь и крестнтїса спасенъ вѡдѣтѡ, а ѳже неиметь вѣры осѡжденъ вѡдѣтѡ. Разумнѣи ѳакѡ влїе ѳсть блговѣстїе илї дѡбраа вѣсть

<sup>31</sup> Нумерацію аркушів: 21, 22, 23, 24 – здійснено простим м'яким олівцем внизу аркуша, посередині.



Бл҃говѣстїе же тѣбѣ ѡзвѣщаѣтъ намѣ покаїанїе  
 ѡ оставленїе грѣхѣвъ чрезъ сїна Бжїѣма: самѣ во гдѣ  
 что къ прежде речѣн"омѣ словѣ нарѣкль еѵлїе, то на  
 ѡнѣмѣ мѣстѣ нарицаѣтъ ѡпѣщенїе грѣхѣвъ  
 лѹка гл: ꙗко такъ подобаше пострадаѣти хр҃тѣ, ѡ  
 воскрѣснѣти ѡ мѣртвѣхъ къ третїи днѣ, ѡ проповѣ-  
 датисѣ во ѡмѣ егѡ покаїанїю ѡ ѡпѣщенїю грѣхѣвъ  
 во всѣхъ мѣстѣхъ начѣнцѣ ѡ вѣрїи. Разѹмѣнї  
 ѡ немлн себѣ читателю ꙗко вѣра ѡ истин"ата, нели  
 цемѣрнаѣ, ѡ живїа тѣа ѣсть: егда елкъ слышит  
 вѣлїе ѡ бл҃говѣстїи ѡ покаїанїи ѡ оставленїи  
 грѣхѣвъ. прїемлетъ тѣ срдцемѣ своимѣ что ѣсть кѣе  
 тѣа ѡ злыхъ дѣлѣхъ своихъ ѡ оставленїи грѣхѣвъ  
 просїтъ ѹ Бг҃а во ѡмѣ хр҃тѣво ѡ несѹмѣннымѣ

Арк. 23

страданїемѣ ѡ смѣртїю своею, ѡ семѣ такожъ в'гл:  
 ꙗко написано: ѹдовлѣсотвори Бг҃ ѹ оцѣ за грѣхѣ ѡнѣ  
 неслѹпнї насѣ ѡ погїбели, ѡ бывшїхъ насѣ враговъ со-  
 твори сыны Бжїѣма ѡ цр҃квїи неагѡ наслѣдникї  
 сїеѣже сїсїтелный Бжїѣма ѡ насѣ промыслѣ ѡще  
 ѡ всѣмѣ члѣмѣхъ ѹстроѣнѣ, ѡ прѣстѣвленѣ ѣсть, ѡвѣче  
 неслѣхъ самымъ дѣломѣ спасѣетъ; но тѣчїю прїемлю-  
 щїхъ егѡ. прїемлетъ же то елкъ вѣрою, но вѣрою не  
 лицемѣрною, срдѣчною живѡю, котѡраѣ пронзїдѣт  
 плоды добродѣтелей. вѣровавшїи во во хр҃тѣ члкъ  
 не тѣчїю оставленїе грѣхѣвъ прїемлетъ, но ѡ сїлѣ  
 дѣа сїагѡ, котѡрою мѡжетъ хранїти Бжїѣма за-  
 повѣдї. Таковѣ сїсїтелное намѣ смѡтрѣнїе  
 дабы дѣйствїтелно ѡ твѣрдо было подадѣ Бг҃ѣ не-  
 мощнї насѣ различнѣа посѡбїа, сї ѣсть проповѣдѣ  
 слова своегѡ, ѡ бл҃годѣтнѣа тѣннѣа, ѡ котѡрыхъ  
 к гл: ѡ. к г члѣнѣ простран"о написано вл҃жїтеле  
 [на берегахъ символ: х ]

Арк. 24

12<sup>32</sup>

такъ ѡ ѡ падѣнїи егѡ\* къ пѣрвоѣ главѣ во вторѡм ѡ  
 третїемѣ членѣхъ доводно показѣно. Не такъ ѡ  
 погѣбнї безсмѣртїе, сотвори жѣсѣа вѣсь плѣнѣнѣ  
 тѣломѣ подѣверженѣ трѣдѡмѣ ѡ болѣзнѣ, тѣжѣ ѡ смѣр-  
 ти вѣремен"ѡй, дѣшею же зѡлѣ ѡ ко грѣхѣхъ прѣклѡне" ѡс-

<sup>32</sup> Номер аркушїв: 12, 13, 14, 15 – проставлено олівцѣм у правѡму верхнѣму кути сторїнкї безъ крапки в кїнцї.

тин"агw і Бѣомрѣагw добра нечѣю дѣяти но ннже помыслити самъ собѣю могущій, и такъ вѣчно погубели достѣннх. Бѣзъ ѣко прѣннй возмогъ бы погубити чѣка и вѣчномъ предати мѣченію, но ѣко мрѣдъ вѣолои поміловати чѣка и понеже онъ первымъ пѣтемъ сѣ есть неизмѣннѣ послѣшаніе" недостигъ жи́зни вѣчной, грѣшенъ и зѣлъ сотворѣна Ѧстрѣи емъ инынъ прѣмыслъ спасѣнїа: сѣи же егѣ прѣмыслъ такѣвъ есть, послѣ и намъ еднорѣднаго сѣа своегѣ къ плѣти нашеи ѣ томъ воплощенїи сѣа Бѣїа къ гл: ѣ показано, котѣрый вывъ чѣкъ сотворѣна ходѣтай намъ и Бѣзъ, и потомъ послѣшанїе"

13

-и стрѣителѣй тогѣ послѣетъ пѣстырей и Ѧчителѣй и Ѧстрои црѣковное правѣтелство, и Ѧкры намъ вѣдущаа послѣднїа мїра скончанїе, ѣ чѣмъ къ Ѧ останией главѣ къ члѣнѣ ѣ показано. Воскресѣнїе мѣртвѣхъ вторѣе на сѣдъ хрѣтѣво пришествїе мѣкѣ вѣчною беззакѣннмъ прѣннмъ же живѣтъ вѣчннй. Разумѣи и помни сѣе себѣ читателю; ѣкѣ сѣсїтельннй Бѣїи прѣмыслъ, ѣще и вѣмъ Ѧстроѣнъ, ѣбѣче не вѣхъ самѣю вѣщїю спасѣетъ, но чѣю прїемлющїхъ егѣ прїемлетъ Ѧ Иоан"а къ гл: ї: не послѣ Бѣзъ сѣа своегѣ къ мїрѣ да сѣднть мїровн, но да спасѣтсѣ инъ мїрѣ. Вѣрѣннй бѣнъ невѣдетъ ѣсѣденъ, а невѣрѣннй Ѧже ѣсѣденъ: ѣкѣ невѣрова во има еднорѣднаго сѣа Бѣїа. Разумѣи ѣкѣ вѣрѣющїи толкъ спасѣтсѣ а невѣрѣющїи ѣсѣденїю повнн"їи сѣть. разумѣи же ѣко вѣра есть несѣмѣн"ое къ сѣцѣ каюцагѣсѣ чѣка вѣліа прїятїе по ѣномъ словесн гднѣ: мѣрко гл: сї: шѣдше къ мїрѣ вѣсь проповѣднте еѣліа всѣи чѣари

14

-Ѧпованїемъ. тогдѣ вѣрѣетъ истиннѣ, и тако-вѣа вѣра есть нелицемѣрнаа и живѣа. кѣ таковои во вѣрѣ поѣчѣетъ насъ апѣа къ посл: къ еѣре: гл: ї. и мѣще Ѧво дерзновѣнїе братїе вхѣднти во сѣїа крѣвїю и нѣ хрѣтѣвою пѣтемъ нѣвнмъ и живнмъ, егѣже ѣновнѣа есть намъ завѣсою сѣрѣчь плѣтїю своѣю Іерѣа велїка на домѣ Бѣїнмъ. да прнстѣпаѣмъ со истин"нмъ сѣцемъ во нѣвѣщенїи вѣры, ѣкроплѣнн сѣца Ѧ ѣѣсѣти лѣкавыа и нѣмо-

вѣнїи тѣлесѧ водѡю чїстою, да держїмъ ѡ-  
повѣданїе Упованїа неуклѡн"ое. вѣренъ бо  
есть общѧвый Разумѣй ѡ то внимател-  
нъ что вѣра живѧа єсть, не тѡчїю вѣроода-  
ти ѧко Бг҃ъ єдинъ, ѡбо ѡ Бг҃си вѣрѡють ѡ тре-  
пѣщѡть но вѣровати да ѡтворїти дѣла  
добрая негѡгѡднаѧ без дѣлъ бо вѣра мертвѧ

15

хѡдїмъ ѡ ѡ добрых дѣлъ ѧко древо не сѡ-  
хѡе ѡ плодѡвъ своих познаетсѧ вѣра ѡ-  
стиннаѧ поглѡ аїла Іакова гл: бѣ покажї  
мї вѣрѡ твоѡ ѡ дѣлъ твоїхъ. в сїхъ  
двоїхъ повѣстехъ ѡ Бг҃ѣ ѡ єгѡ Бг҃їемъ  
прѡмыслѣ читателю познаешъ доволнъ  
написаннаѧ болшеже ѡ доволнѣ сїѡ кнї-  
жїцѡ на седмъ глѡвъ слѣдѡющихъ распо-  
женнѡю читѡчи ѡ внимѡчи ѡной прилѣ-  
жнъ ѡще неизѡченъ совершеннъ доволнъ на-  
учїшсѧ єдиннѧ ѡстин"нѧ вѣры католичесѣ  
кїѧ востѡчннѧ цр҃кве, еслїже ѡзѡчїлсѧ єсї  
пѡдлин"ѡ тѡ можешъ онѡю ѡразумѣвшї крѣ-  
пко ѡ непоколебїмо во ѡномъ стѡмъ хр҃тіан-  
скомъ бл҃гочестїи ѡтвердїтсѧ ѡкрѣпн"ѡ Упо-  
ванїемъ ѡвоспрїятїю вѣчнагѡ бл҃женства.  
сїѡ предѡслѡвїе окончѡвше начїнаетсѧ на-  
лежѡще.

## СПОГАДИ ПРО МИТРОПОЛИТА ІЛАРІОНА (ПРОФ. ІВАНА ОГІЄНКА) ВІД 1941–1951 РР.

*Холмщина і Підляшша. Польща після Першої Світової Війни. Політика Польщі до Українських Православних церков, до населення, молоді. Ваління церков, війна Німеччини і Польщі, еміграція, життя під німецькою окупацією. Висвячення єп. Іларіона, духовна праця на Холмщині, польські переслідування. Німеччина війною на світський союз. Нова еміграція, митр. Іларіон в Женеві, в Канаді, його церковна праця, відносини з митр. Полікарпом. Праця в Канадській церкві.*

**Ключові слова:** митрополит Іларіон, Українська Православна Церква, еміграція.

Liubov VASYLIV-BAZIUK

### THE MEMOIRS ABOUT METR. ILARION (PROF. IVAN OHIYENKO) FROM 1941–1951

*After the end of the First World War the western parts of Ukrainian lands were given to Poland. Polish persecution of Ukrainian peoples, also of Ukrainian Orthodox Church. Demolition of the Orthodox Churches. German invasion of Poland, division of West Ukraine between Soviet Union and Germany. Emigration of many Ukrainian peoples to the German occupied parts of land. New bishop Ilarion was ordained for peoples of Cholm and Pidlasha region. His work in the Church, education and publishing. Germans retreated from east Ukraine, emigration of Ukrainian peoples and moving further West. Metropolitan Ilarion in Switzerland and later in Canada. His diligent work for Ukrainian Church with constant conflict with metropolitan Polikarp.*

**Keywords:** Metropolitan Ilarion, Ukrainian Orthodox Church, emigration.

Для повного розуміння значення духовної праці митр. Іларіона в Холмській та Підляській землі, а також і початки в Канаді, тому коротенько пригадаю читачам про політичні події, які треба було не тільки пережити, а вміти в таких обставинах працювати. Великі зміни настипили в житті Холмського народу, а саме: в церковному національному, політичному, економічному, суспільному після розбиття польської держави. Великий подув свободи, пошана до рідної мови, доступ до рідних українських середніх шкіл, право молитися рідною мовою та називатися “Православними” – все це з’явилося з новою німецькою владою. Велика радість наступила після висвячення на Холмську та Підляську єпархію єпископа Іларіона (проф. Івана Огієнка), великого науковця, видавця, мовознавця, історика, викладача кількох університетів, знавця багатьох мов, перекладача Біблії, міністра освіти, ректора і засновника Кам’янець Подільського Університету, поета та письменника. Великого патріота Української Землі та Наро-

ду. Людини великого розуму, порядку, сили волі, який своєю працею давав усім приклад.

Під час другої Речі Посполитої від 1921 року по 1939 рік польський сейм у Варшаві та сесіях у Любліні провів ряд наказів як нищити Український народ ними окупованій Західній Україні, особливо його мову та культуру, головне Православну Церкву. Всі накази йшли безпосередньо по "старостах" (головних повітових урядовцях) Пінської, Волинської, Варшаво-Холмської єпархіях. Ці накази надавали розпорядження єпископам скільки має бути парафій, які зачиняти, якою мовою читати св. Євангелії, як вчити по школах релігію, які виголошувати проповіді, як розмовляти з парафіянами. Таку асиміляційну політику почали заводити в першу чергу в Пінській та Варшаво-Холмській єпархіях. Треба зрозуміти, що польський уряд хотів мати в своїй державі один тільки польський народ та одну римо-католицьку церкву. Це вони поставили собі на цілі досягнути різними способами: арештами свідомої молоді, не допусканням до середніх шкіл, треба було подаватися поляками та римо-католиками. На землях Волині було тільки дві Українські гімназії: в Рівному та Луцьку. Українську молодь також не допускали до цих гімназій за слабе знання польської мови, але до польських гімназій приймали з тим же знанням [4, с. 10–20].

Починаючи від 1921 року польський уряд почав забирати Православні храми на Холмщині. В першу чергу забрали собор побудований князем – королем Данилом Волинсько-Галицьким та переробили на римо – кат. костел. Викинули три іконостаси, замалювали вапном розписані стіни собору, знищили підземелля церкви та всі камінні саркофаги, де зберігалися тлінні останки князя – короля Данила, його дружини, синів, родини, бояр. Це все було викинено на глиняну та камінну підлогу. Найбільшого злочину поповнила Польща на провесні 1938 р. Валилися, розбиралися на дошки, палилися Православні Церкви, які їм нагадували, що тут живуть Українці, Православні, яких за всяку ціну треба зробити римо-католиками та поляками. Ночами нападали на селянські хати, з ліжок забирали чоловіків в білизні та з поліцією гнали до костелів присягати на римського папу та на польську державу. Коли чоловіки ховалися, то помагали поліції "Кракуси" (молодики з Кракова), які вибивали вікна, розрізували подушки та перини, випускали все пір'я, а в криниці наливали нафту. Учительки по школах збирали дітей та вели ніби на прогулянку до іншого села на відвідини школи, а в суті вели до костела та перехрещували.

Так ставалося по кілька разів. Мій шкільний товариш був п'ять разів хрещений, а мій двоюрідний брат у білизні ночами втівав до нас до Боголюб (біля Луцька) з містечка Тишівці, де поляки повалили три церкви. Тому, що мій тато о. протоієрей Йосип Василів народився в м. Тишівці на Холмщині, вся родина там жила, працювала, господарювала, ми були свідками того, що переживали люди на Холмщині. За підрахунками автора "Нарису Історії Холмщини і Підляшшя" інженера Євгена Пастернака було повалено 179 церков, а митр. протоієрей КП Володимир Медвідь – Холмщак – у своїх споминах у Рівному подає, що було повалено, спалено, знищено 185 церков. Мій тато у селі Жмуді на Холмщині, де залишилася церква, обслуговував колишніх 4 парафії – 20 сіл, де повалили чотири церкви, а п'яту переробили в селі Клештові на рим.-кат. костел. Залишилася одна церква в селі Жмуді, яка стоїть і до тепер. У ній моляться "калакути" і поляки, які після скасування унії на наказ уніатської церкви зі Львова ходили до римо-кат. костелів, розмовляли українською мовою, в статистиці вважалися поляками, а всі односельчани називали їх "калакутами" [4, с. 20–47].

Страждало Українське Населення Холмщини та Підляшшя, навіть магометани – татари такого не робили в Україні. Це зробив польський уряд при намові римського папи Пія XII, його нунція у Варшаві та польського шовіністичного, ненависного, не толерантного, злочинного уряду та народу, які нищили все, фальшували статистику, щоб перед світом кричати, що це їх земля. Вони не можуть по сьогодні пережити, що їхні мрії від моря до моря (від Балтійського по Чорне) не здійснилися та втратили вони велику, урожайну багату Волинь та Галичину з містом Львовом.

Західну Україну вирятувала від кровавого та жорстокого знищення поляками та римо-кат. костелом війна з Німеччиною 1-го вересня 1939 р. Прийшов новий окупант, який поділив з совітським союзом наші землі по ріці Бугу. Кожний окупант по різному провадив свою політику. Совіти почали обмежувати та нищити Православні та Гр.-кат. церкви, арештувати духовенство, вивозити на Сибір, Казахстан, а також Волинську та Галицьку інтелігенцію, освічену молодь, багатих господарів, а всіх патріотів називали Петлюрівцями, Оунівцями та Куркулями [1, с. 16–24].

Німецький окупант вживав відмінну політику. Їм треба було здобути прихильність Українського Населення, бо секретно планували йти війною на совітський союз. Хотіли задобрити наш народ, щоб не було перешкод зі заду, а також полягали на

доставку харчів, особливо хліба, м'яса та сала, молочних продуктів, якими годували військових на фронті та вивозили до Німеччини. Не менше їм залежало на робітниках, хоч силою їх забирали, але потішали батьків по селах, що вони в добрих обставинах та зможуть їх відвідувати. Тому їх політика вимагала рахуватися з Українським Населенням, а рівночасно секретно наставляли польське населення проти Українців, хоч на домагання народу віддавали, але не всі, забрані поляками Українські Православні Церкви. Дозволили відчиняти українські школи – гімназії (класичні та технічні), учительські семінарії, торговельні школи, курси медичних сестер, бухгалтерів, учительок до садочків, агрономів, Духовну Семінарію – Академію та дозволили молоді вчитися в рідних школах. Організувалися хори, театри, домівки “Просвіти”, засновувалися бібліотеки, книжки замовлялися з Праги, а Допомогові Комітети, Господарські Союзи, Кооперативи, Волості давали праці молодим людям та багатом емігрантам, які втікали від комуністів-більшовиків та переходили границі з Галичини, Волині, Закарпаття та Буковини.

До міста Холма, столиці Холмщини, приїхало багато священників, які мусили втікати від комуністів – москалів, щоб не опинитися на Сибірі, які роз'їхалися по всіх селах та відбудовували знищені парафії та виконували всі духовні потреби. Населення Холмщини щирим серцем, матеріальною допомогою приймаєло з радістю родини священників емігрантів, тішилися, що відновляється релігійне життя, планували як будувати нові церкви та як забирати свої історичні храми від польських загарбників – катів. Крім духовенства до Холма приїхало багато наших провідних людей, створився Допомоговий Комітет на чолі з капітаном – лейтенантом Святославом Шрамченко та з багатьма старшинами Петлюрівської еміграції, з Галичини старшини Січових Стрільців та УГА (Української Галицької Армії), членів ОУН (Організації Українських Націоналістів), викладачів середніх шкіл та Львівського Університету. Приїхало багато молоді з Закарпаття, які втікали від малярського переслідування після проголошення “Закарпатської України”. З Буковини приїхали родини священників та інтелігенції через Австрію.

Московська царська еміграція жила в Варшаві та 20 років намагалася ліквідувати Українську Автокефалію. На їх домагання до німецького уряду змусили митр. Діонісія зрікатися Варшавсько-Холмської єпархії, щоб запросити архієпископа Серафима Ляде з Берліна. Він був російських поглядів німець, який закінчив Київську Духовну Академію, був висвячений

1924 р. ієрархами Синодально-Обновленської Церкви на чолі з митр. Харківським Піменом, як єпископ – вікарій Зміївсько-Харківської єпархії. Емігрував з України 1930 р., Російська Зарубежна Церква його свячення прийняла канонічним і він працював у Відні, а потім у Берліні. Крім домагань московської групи у Варшаві, німецький уряд в Генеральному-Губернаторстві також хотів поставити свого єпископа-німця, а також покарали митр. Діонісія за те, що коротко перед німецьким нападом на Польщу, він звернувся до Православного Населення, щоб боронили свою країну перед німецьким ворогом. Це було на наказ польського уряду. Німці не мали довір'я до Митрополита та тому вислали його в домашній арешт до Отвоцка, пояснюючи, що Митрополит сам по своїй волі зрікається своєї метрополії та запрошує єп. Серафима з Берліна очолити церкву Варшавсько-Холмської єпархії. Працювати довго єп. Серафиму не вдалося, бо він не розумів чому була потрібна "якась" Автокефалія. Через вороже наставлення населення він повернувся до Берліна, а митр. Діонісій приїхав до Варшави, який у листі до єп. Олексія Кременецького 23 жовтня 1941 р. писав, що він ніколи не зрікався своєї метрополії, що його примусив німецький окупаційний уряд.

Цікавим було те, що ще перед приїздом до Варшави єп. Серафима Ляде, Українське Православне Духовенство Холмщини і Підляшшя 16 листопада 1939 р. утворило Церковну Раду, яку очолив о. Іван Левчук (брат моєї бабуні по татові о. протоієрею Йосипу Василів), якого митр. Діонісій підніс до сану протопресвітера та призначив, коли був у домашньому арешті, "Адміністратором Православної Церкви Холмщини та Підляшшя" [2, с. 180–182].

Церковна Рада на чолі з адміністратором о. протопресвітером Іваном Левчуком та з допомогою визначних українських політиків колишнього польського сейму, які домагалися від німецького уряду повернути Православним Українцям Собор у місті Холмі, а це були: депутат Степан Баран, депутат Степан Скрипник (будучий патріарх Мстислав), великий патріот Холмщини Володимир Косоноцький (син священика), суддя Антін Павлюк, суддя Віктор Соловій (будучий єп. Варлаам в Австралії), депутат Семен Любарський (народжений у м. Тишівці) та інші. Після довгих та завзятих старань Холмський Собор на честь Різдва Пресвятої Богородиці на св. Даниловій Горі повернувся Українцям 19 травня 1940 р. Також вдалося повернути біля 20 церков по всіх більших осередках [2, с. 183].



Українське Православне Населення домоглося, щоб висвятити двох українських єпископів, бо не довіряли Люблінському вікарному єпископу Тимофію Шреттер (по батькові німець), тому що був висвячений на домагання Польщі, щоб полонізувати Холмське населення в поляків-православних. Імена проф. Івана Огієнка і архімандрита Палладія Ведибіді були дуже добре відомі Холмському Населенню. Отець протопресвітер Іван Левчук не погоджувався брати монахів москофілів на кандидати єпископів, яких висовувало духовенство московських переконань, а категорично вибрав проф. Івана Огієнка та архімандрита Палладія – старшину УНР. Їх шанувала, поважала та змагалася за них вся Холмська Українська Інтелігенція. Митр. Діонісій на прохання народу затвердив їх на кандидатів єпископів, а також мусив дати згоду і Генерал-Губернатор шовініст німець д-р. Франк з німецького уряду. Крім того треба було переконати єпископа Тимофія Шреттер, який перебував у монастирі св. Онуфрія в Яблочині, про потребу продовження Автокефалії та висвячення двох єпископів. Цю справу полагодив суддя Віктор Соловій.

Сталася дуже важлива церковна подія для Холмського та Підляського Народу, митр. Діонісій разом з проф. Іваном Огієнком приїхали авто до монастиря в Яблочині та в трьох днях від 9 до 11 жовтня 1940 р. над проф. Іваном Огієнком було довершено чернечого постригу з ім'ям Іларіона (преподобного Іларіона Печерського, якого святкується 21 жовтня ст. ст.).

До Холма приїхав архімандрит Іларіон 19 жовтня 1940 р., його зустріло Холмське Духovenство, а о. протопресвітер Іван Левчук провів високими сходами до Собору, де проголосили його кандидатуру на єпископа Холмського та Підляського. На наступний день 20 жовтня у Соборі при участі всього Духovenства, яке приїхало зі всієї Холмщини та Підляшшя, хто тільки міг, шкільної молоді, всього Холмського Народу – тисячі людей на святій Данилові Горі, бо не поміщалися в дуже великому Соборі, відбулася хіротонія на єпископа архімандрита Іларіона митр. Діонісієм, єп. Тимофієм Шроттер, а також запрошеним архієпископом Саватієм з Праги (з походження чех, кандидат богослов'я Київської Духовної Академії, закінчивши 1907 р.) [2, с. 184].

Це було величезне піднесення Холмського та Підляського Народу, Церкви. Дзвони дзвонили цілий день по всіх селах, у Холмі не було місця, щоб поставити воза з кіньми, всі села біля міста були заставленні возами та гостювали приїжджих людей цілої Холмщини та Підляшшя. Український Народ гоїв рани

після польського знуцання. Молодь співала Холмський гімн “Ми Холмщаци, ми молоді, ми краю рідного сини, гартуймося, братаймося, в одну сім'ю єднаймося....!”, а потім “Ще не вмерла Україна...” та інші патріотичні пісні.

Велика праця чекала архієпископа Іларіона. Упорядкування єпархії, призначення священиків, відкриття нових парафій, де були повалені церкви, будова нових каплиць, направлення старих каплиць на цвинтарях – все це було докладно заплановане. Консисторія на чолі якої був о. протопресвітер Іван Левчук, був піднесений до найвищого духовного ступеня архипротопресвітера, настоятеля Собору та голови Консисторії з допомогою протоієрея Григорія Метюка, прот. Володимира Мархеви, прот. Гавриїла Коробчука, о. Мирона Сенкевича (якого забили поляки в канцелярії Українського Допомогового Комітету в Варшаві весною 1944 р.). Отець Євген Барщевський, о. Микола Малюжинський та о. Василь Варварів працювали при архієпископі Іларіону до їх від'їзду на Волинь осінню 1941 р. До Холма приїхали священики з Буковини, а саме отець доктор богослов'я Семен Смерека, о. Романюк, о. Дмитро Фотій та о. Квасницький. При соборі було три диякони, пригадую лишень прізвища двох: о. Филиповича та о. Вадима Сагайдаківського та два іподиякони: Сергій Луцишин та Куреша. Працювали в канцелярії відомі Холмщаци: Володимир Косоноцький (до його кінчини у 1942 р.) та Семен Любарський. Пригадую, що осінню 1942 р. була відчинена каплиця у відновленому підземеллі Собору, були упорядковані тлінні останки княжої родини князя – короля Данила, бояр та визначних людей часів Волинсько-Галицької Держави. Відбулося перепоховання, запечатання саркофагів та гробів. Служилися панахиди та св. Літургії в підземеллі Собору. На св. Даниловій Горі упорядкував розбитий поляками цвинтар, огородилася криниця князя Данила, яка була на 70 метрів глибини, та на св. Даниловій Горі упорядкувалися алеї, лавки, засаджені були де-не-де нові каштани, якими була огорожена св. Гора. У церковному складі можна було купити іконки святих, молитовники в перекладі архієпископа Іларіона, церковні видання, обіжники, розпорядження та церковні журнали з Варшави.

Архієпископ Іларіон ціле своє життя працював над збагаченням видань у рідній Українській мові, тому друкарня мала велике завдання видавати требники, молитовники, акафісти до святих та церковну літературу для всіх парафій Холмської та Підляської Землі. У мене збереглися такі рідкісні копії першо-

го видання: "Акафіст Пресвятій Богородиці перед її чудотворним образом Холмським," переклад Іларіона, Архієпископа Холмського і Підляського, Холм 1941 р. Друга копія видання "Пречиста повернулася знов до Холма!" (Холм, Свята Данилова Гора, 1943), яка закінчується довгою ліричною поемою в чотирьох частинах архієпископа Іларіона. Крім вищезгаданих двох копій видань, у мене є копії наступних церковних видань: Любарського С. "Турковицький Монастир" (Варшава, Друкарня Синодальна 1930) (це про історію монастиря на Грубешівщині біля історичної столиці Холмщини "Червно"). Монастир був знищений поляками три рази, тепер знову відбудований. Збереглася у мене копія журналу "Минуле й Сучасне" ч. 2, у ньому окреме видання статті на 30 сторінок з 25 ілюстраціями "Нищення Церков на Холмщині в 1938 р.", який був виданий Українським Видавництвом (Краків, 1940).

Від раннього віку єп. Іларіон працював над значенням та поширенням Української Літературної Мови. Треба нагадати, що Холмська Єпархія за митр. Євлогія за царських часів була змосковщена. У Духовній Семінарії викладалося московською мовою. У мене також зберігся оригінал "Краткая история Холмской Руси" (Изданіе Холмскаго Єпархіальнаго Училищнаго Совета, Холм, Типографія Холмскаго Св.-Богородицкаго Братства, 1915 г.). Надруковано, що "Председатель" того "Совета" був архімандрит Серафим. Думаю, що це міг бути мій Дідуньо – Холмщак, пізніше Архімандрит Кременецький Богоявленського монастиря. На 30 сторінці є поміщене табльо з 15 дуже різних знімок представників "греко-уніатскаго духовенства і мирян, представляющая Государю Императсву Александру II-му в Петроградѣ 25 марта 1875 г." Для докладних студій це дуже цікаві архівні видання.

Отже поміж стареньким Холмським духовенством було ще багато вихованців єпископа Євлогія та любителів церковно-слов'янської мови, для яких єп. Іларіон видав требники і молитовники з українською вимовою, а також був великий наклад молитовників для шкільної молоді в українській мові.

Варшавська група царської еміграції хотіла забрати від архієпископа Іларіона Підляшшя та приділити до Варшавської єпархії, вживати церковно-слов'янську мову з московською вимовою та будувати "єдину-неделіму", але інтелігенція: др. Т. Олесіюк, інженер Євген Пастернак, Шкільна Рада у Володаві та багато молодих священиків з парафій Волині та Буковини до того не допустили. Були дуже міцні вимоги "слав'янофілів"

про збереження церковно-слав'янської мови, тому архієпископ Іларіон дозволив тільки з українською вимовою служити там, де парафіяни вимагають. Для архієпископа Іларіона не легко було йти на такі вимоги. Він ще в Києві стверджував таке: "Хто зраджує й кидає свою рідну мову та переходить на чужу, той легко зрадить і батьківській вірі, і Церкві, і в кінці стане безвірним та бездушним перекидьком". Також твердо вірив, що "І поки житиме мова – житиме й народ як національність. Не стане мови – не стане й національності: вона геть розпорошиться поміж дужчим народом". Ще в 1917 р. викладаючи в Університеті "Історію Української Мови" вимагав, що "без добре виробленої рідної мови нема всенародної свідомості, без такої свідомості нема нації – нема державності", тому його видання від 1917 – по 1918 рр. намагалися відродити занедбану рідну мову. Перше видання "Української Культури" 1918 вийшло сотисячним виданням, а друге для вояків – мільйонним. Для архієпископа Іларіона – дивізом його життя – була рідна мова, тому велика частина його праці була присвячена знанню правильної граматичної мови, літератури, історії [3, с. 25].

Архієпископ Іларіон під час своєї пастирської праці всією своєю енергією допомагав Холмщині та Підляшші відродитися після тяжкого московського та польського поневолення. Тому часто у своїх проповідях проголошував, що "Служити Народові – то це служити Богові. Але треба також ствердити, що архієпископ Іларіон мав сильну підтримку від багатьох священиків уроджених на Холмщині, великих патріотів своєї землі. Хочу поділитися з Вами промовою голови Консисторії, архіпротопресвітера отця Івана Левчука (моєї бабуні по татові брата), яка показує всі національні почуття та погляди багатьох з Холмського Народу.

Під час панахиди в пам'ять полеглих героїв було таке проголошено: "Брати і сестри! Ми численно тут зібралися, щоб Пречистій помолитися, свої жалі й скорботи до Неї принести. Чому ж власне до Холма ми поспішаємо? А тому, що це наш Сіон, наш Єрусалим, наш Почаїв. Тут наші славні українські князі князювали, тут наші Владики Холмські перед образом Пречистої свої молитви складали за Холмщину, за Україну, бо вони православними українцями були. Та й ми православні українці. Нас мордували поляки, нас мучили турки й татари, венгри й литовці, нас переслідували москалі. Але віри святої, мови чудової ми не занастали. Наша назва "Україна", "Українець", така ж стара, як назва "Холмщина", "Холмщани." Нашу землю вже

в XIII віці Україною називали. Наші предки віру зо сходу прийняли, і була це віра Православна. Тут під Собором, українські православні королі, князі, єпископи, бояри спочивають. Вони дали нам заповіта: “віру й мову, ті найцінніші скарби наші, непохитно заховуйте, коли бажаєте, щоб вас шанували й поважали”. І наші прадіди, діди й батьки цього заповіту не забували, але все ж таки ворогам нашим удалось за довгі століття їх панування омосковити нашу гарну староукраїнську мову й впровадити до неї московську вимову... Отже, коли ви чуєте в церкві рідну українську мову чи вимову, то не думайте, що це щось нове: ми повертаємось до своєї старовини, бо національна честь цього від нас вимагає. Даймо ж собі тут присягу: залишатися завсіди православними українцями, шанувати й боронити свою віру, націю й мову, від них ніколи не відступати. Це буде наймиліша жертва й свічечка перед образом Пречистої [5, с. 439].

Ця проповідь сказала про все, що треба було пригадати всім парафіянам, щоб почули, подумали та не сумнівалися, щоб вірили, що новий архієпископ Іларіон не веде їх кудись до всього чужого, де вже і церковна мова, молитви міняються, а повертає все рідне, дороге та призабуте через ворожих сусідів.

Церковні події на Волині змінилися з приходом совітських військ 17 вересня 1939 р. Політиці Москви залежало на тому, щоб знищити Українську Автокефальну Церкву на Західній Україні та підпорядкувати московській патріархії – хоч самі були безбожниками та проповідували, що “релігія то опіум народу”. Прислали на Волинь архієпископа Дмитровського Сергія з Москви, щоб намовити єпископів зректися Автокефалії і приєднатися до московського патріарха. В наслідок зустрічей та розмов архієпископ Олексій з Кременця поїхав до Москви у червні 1940 р., та підписав документи, якими Волинська Церква втратила свою Автокефалію. Москва прислала нового архієпископа Николая з титулом Волинського і Луцького та ім'ям екзарха Московської патріархії на Волинь з осідком у Луцьку, а вже у березні 1941 р. архієпископа Николая піднесено до сану митрополита. З п'ятьох єпископів Волинських: тільки єп. Полікарп (Луцький) та архієпископ Олександр (Пінський) не підписали приєднання. На наказ Москви єп. Полікарп (Луцький) мав себе називати Володимиро-Волинським. Для Західної Церкви було висв'ятили ще кілька лояльних до Москви єпископів, а єп. Олексія навіть не пошанували за його співпрацю, бо між 22–24 червнем 1941 р. (вже німецькі військові частини були на Волині – війна) арештували, допитували, постригли та

з Тернополя гнали пішки до Підволочиська, а там знеможеного залишили помирати на полі. Переживши страшне несподіване ув'язнення здавалося б, що вже відпокутував своїх дві поїздки “чолобитія” до Москви. Але на жаль не повернувся до Автокефальної Волинської Церкви як найстарший єпископ, а працював на шкоду, бо таємно без відома українського громадянства скликав собор у Почаєві з архієп. Симоном, єпископами Пантелеймоном Рудиком і Веніямином Новіцьким, які були висвячені на наказ Москви та вирішили не повертатися до Автокефальної Церкви, а триматися тої Автономії, яка була дана в 1917 р. Цим актом він зробив найбільший злочин для дальшого розвитку Української Автокефальної Церкви, бо це привело до поділу Волинської Церкви на Автокефальну та Автономну. Архієпископ Олексій на свою руку приїздив до Холма, мабуть, щоб заспокоїти патріотичне населення Волині і Києва (куди також їздив), та запросив архієпископа Іларіона на Київський престол як “Архієпископа Київського і Переяславського” та повідомив, що на Соборі у Києві піднесуть до сану Митрополита та Екзарха України, а сам планував піти до монастиря та зайнятися богословськими виданнями. Це було без порозуміння з митр. Діонісієм, Головою Автокефальної Православної Церкви у Польщі до вересня, 1938 р.) але архієпископ Іларіон почав себе називати “Митрополитом Холмсько-Підляським, Лемківським і Київським”. Митр. Іларіон не дістав дозволу від німецького уряду поїхати до Києва, а на другий день архієпископ Олексій вже змінив свою думку та на Соборі автономної церкви у Почаєві проголосили 9-го грудня 1941 р. таке, що саме він – архієпископ Олексій є вибраний “Митрополитом Волинським і Житомирським та Екзархом всієї України”. В історичній релігійній літературі не можна знайти, чи це було зроблено з благословення митр. Діонісія, бо 24 грудня 1941 р. митр. Діонісій призначив архієпископа Луцько-Ковельського Полікарпа “Тимчасовим Адміністратором Церкви на звільнених землях України” [2, с. 209–216].

Думаю над тим, щоб сталося, коли б приїхав архієпископ Іларіон до Києва? Був би новий офіційний конфлікт між митр. Іларіоном – бо був вибраний архієпископ Олексій – автономною церквою, а митр. Полікарп назначений митр. Діонісієм – автокефальною церквою маючи Томос. Настала б дуже велика боротьба за Київську митрополію. У той час у Холмі люди про це не знали, може тільки говорилося секретно в Консисторії, бо вісті з Волині не доходили, границя була

на ріці Буг, сторожа нікого не пускала. Ці церковні події стали знаними, коли до Холма приїхали єпископи Платон (Рівненський) та Ігор (Уманський) – їм не було дозволено служити, а ворожнеча продовжувалася чотири роки по таборах у Німеччині, а потім у Канаді до серпня 1951 р. Це негативно відбивалося на Українське церковне життя, на духовенство та мирян. Поміж родинами, знайомими велася релігійна полеміка, навіть ворогували одні з одними, лишень тому, що йшла відкриття боротьба за провід церкви поміж двома єрархами, обома українцями та великими патріотами.

Продовжую про працю митр. Іларіона на Холмщині під час німецького панування, яке з кожним роком ставало більше складним. Духовенство – москофіли домагалися церковно-слов'янської мови, навіть видалися шкільні молитовники в церковно-слов'янській мові з українською вимовою, щоб учні гімназії знали молитви в двох мовах. Я їх дуже нерадо вчилася, бо мій тато ще в 1930-тих роках служив українською мовою. Тато оповідав, що на церковних з'їздах справи мови міцно загострювалися, тато був поміж тими, що змагалися за рідну мову. Крім того відродилася польська ворожнеча. Поляки побачили, що за коротенький час Холмщина, Підляшшя та Лемківщина віджили національно, будуються, відновлюються церкви, молодь вчиться в рідних школах, виховуються нові патріоти. Польська підпільна організація "Армія Крайова" почала вбивати священників, першого забили в селі Бусні отця Михайла Трохимовича, родом з м. Тишівці (двоюрідного брата мого тата), а тоді багато інших священників, учителів, війтів, урядовців, молодих інтелегентів, заможних та свідомих селян. Митр. Іларіон звертався в пресі до польського і українського населення, щоб припинити кроваву боротьбу, також просив німецький уряд припинити вбивства Холмського Українського Народу, паління сіл та забезпечити спокій населенню на землях під їх окупацією. Поляки брали права в свої руки та почали очищати Холмські та Підляські Землі від "русинів і православних" – плануючи відбудовувати Польщу в границях від 1921 до 1939 року з народу одної національності та римо-кат. віри.

Велике духовне піднесення пережили митр. Іларіон, духовенство та населення, коли до Холма у вересні 1943 р. священник Анатолій Улян привіз із Києва Чудотворну Ікону Матері Божої Холмської. На відновлення ікони митр. Іларіон посилав гроші М. Середюком, яка переховувалася 20 років у Києві. Ікону відновив у Києві Микола Прахов. Холмське населення поспішало

поклонитися Чудотворній Іконі, яка від часів князя Володимира перебувала в княжих родинах та була привезена до Холма родиною князя Данила. У Холмі відбулися великі святкування, а народ їхав до Холма поклонитися Пречистій, що вказувало на велику побожність, глибоку віру Холмського Народу. Тепер ця Чудотворна Ікона зберігається в Луцьку.

Весною 1943–1944 роках горіли села на Грубешівщині разом з людьми, фронт наближався, а польська “Армія Крайова” шаліла від ненависті до Українського народу. Перед Різдом приїжджали нові утікачі з цілої Волині та Великої України до Холма, затримувалися коротко та їхали на захід. Пригадую, що єп. Платон з доньками та єп. Ігор затримувалися в Духовній Семінарії, але не мали дозволу від митр. Іларіона служити. В початку лютого всі від'їхали до Варшави. Митр. Іларіон також у червні від'їхав із одним священником о. протоієреєм Григорієм Метюком, а все інше духовенство від'їжджало саме по собі на захід у початку липня 1944 р. У Холмі залишилися архіпротопресвітер Іван Левчук та протоієрей Гавриїл Коробчук, о. Мархева, о. Мільков. Отець Іван Левчук дістав розпорядження знову стати адміністратором Холмської та Підляської Церкви. Митр. Іларіона архів привезли до Криниці на станцію у кінці липня, щоб відвезти в транспорті духовенства та єпископату УАПЦ з Волині та Великої України, який від'їжджав на Словаччину. Вагон призначений на архів у тому ж транспорті зайняли люди та не було більше вільних вагонів. Хто опікувався архівом не пригадую. Митр. Іларіон пізніше в розмовах з моїм татом згадував, що архів повернувся до Кракова, частина загубилася, а те, що збереглося було відвезене до Відня. Митр. Іларіон також даліше мусив утікати перед приходом совітських військ до Австрії. Через приязнь з видавцем біблії в Голандії та за його старанням Митрополита разом з о. Метюком пропустили до Швейцарії. Також Митрополит мав паспорт так званий “Нансена”, що означало “Бездержавний”, який видавала Швейцарія для емігрантів УНР. Митрополит про це розказував нам під час свого приїзду до Торонто.

Доля Холмського духовенства була трагічною. Всіх священників разом з населенням насильно депортували поляки до совітського союзу, деякі були висилені на німецькі землі під час акція “Вісла”, а архіпротопресвітер Іван Левчук через дуже поважний вік залишився в Холмі. Поляки відразу почали переробляти Собор на католицьку “базиліку”, залишилася по сьогодні в Холмі тільки одна православна церква Івана Богослова,



4 церкви були розібрані та спалені в 1938 р. Митр. Діонісій був знову в польському домашньому арешті та дав наказ о. Івану Левчуку їхати до Москви в 1947 р. та підписати злуку Православної Церкви в Польщі з Московською Патріархією. Від родини знаю, що о. Іван Левчук не хотів їхати, не хотів підписувати злуки, не хотів бути зрадником Автокефальної Церкви, не спав ночами, журився та вечором перед від'їздом смертельно захворів на інфаркт серця (атак серця) та упокоївся під час сну.

Після закінчення війни митр. Іларіон почав розшукувати своє Холмське духовенство та вимагати, щоб організували "канонічні" парафії, забороняв служити в церкві митр. Полікарпа. Також нагадував, що без "відпускної" грамоти може бути наложена заборона в церковнослужінні. На Американській зоні в Німеччині було 11 священників митр. Іларіона, які були добре знайомі мого тата, деякі служили в церквах митр. Полікарпа. Мій тато дістав наказ організувати Холмське духовенство, але всі старалися виїжджати з Німеччини та різні церковні зміни були тоді не на часі, а люди з Волині та Великої України мало знали про церковні непорозуміння між двома Митрополитами, та підтримували митр. Полікарпа. Митр. Іларіон виїхав із Швейцарії у вересні 1947 р. до Канади на запрошення церкви, яка відділилася від Греко-Православної та Консисторії о. Савчука. До цієї церкви належав і адвокат Свистун, який оплатив дорогу та опікувався після приїзду митр. Іларіоном та о. Г. Метюком. Церква під впливом адвоката Свистуна мала 4 чи 5 парафій та належала до митр. Богдана Шпильки - Екзарха від Грецької Митрополії в Нью Йорку. Адвокат Свистун, народжений у Канаді та мало обізнаний з історією Української церкви, уважав, що церква в Канаді має бути в молитовному єднанні з церквою в Києві, безперечно не розумів політично-релігійних справ совітського союзу та був під впливом пропаганди. Тому він відійшов від 4 чи 5 парафій і перестав брати участь в церковному житті.

Митр. Іларіон, приїхавши до Вінніпегу (Канада), продовжував видавати церковний журнал "Слово Істини", міцно дотримуватися канонів та розшукував своє Холмське духовенство. Нав'язався зв'язок із Холмськими священниками, які також емігрували до Канади. Це були мій тато о. Йосип Василів, о. Каліник Романюк, о. Татомир, о. Уманець, о. Степан Граділь, о. Віталій Сагайдаківський – всі в Торонто, окрім о. Юрія Ференсів, у минулому греко.-кат. священника монаха, після одруження був висвячений митр. Іларіоном. Священники працювали на фізичних працях, а парафії, що були під опікою митр. Богда-

на Шпильки почали одна по одній приєднуватися до Греко-Православної Церкви під опікою єп. Мстислава (Скрипника) і Консисторії на чолі якої був о. д-р Семен Савчук. У Вінніпегу було дві церкви, Митр. Іларіон і о. Метюк служили в одній, мій тато був коротко на фермах в Куроках (Саскатчеван) та в місті Ріджайні (Саскатчеван), о. Віталій Сагайдаківський організував церкву в Торонто, але парафіяни емігранти (патріоти-українці) у Торонто підтримували церкву Греко-Православну під управою о. С. Савчука та єп. Мстислава. Для них ім'я митр. Іларіона було мало відоме, а ті що були москофілами приєдналися до московських церков. Одна московська церква приналежала до "Зарубежної церкви", в якій служив священник українець-москофіл о. Андрущенко, а друга парафія складалася з малоросів, яка належала до Московської патріархії – там також був священник українець-москофіл о. Дячина, Волиняк з Кременеччини.

На запрошення Холмського духовенства митр. Іларіон приїхав до Торонто та служив у грецькому головному соборі з чотирьома священиками: о. Василівим, о. Романюком, о. Сагайдаківським і о. Татомиром. Відбувся святочний обід у нашій родині. В тому часі матеріальне життя Митрополита було дуже важке. Священники висилали по \$ 20.00 місячно, а самі заробляли тижнево по \$ 25.00, щоб видавати "Слово Істини" та на життя для владики (у тих роках гроші мали дуже високу вартість). Під час перебування митрополита Іларіона в Торонто (у нашій родині) – до митр. Іларіона приходила делегація з Греко-Православної Церкви: о. митрат. П. Самець (один з основників Греко-Православної Церкви в Канаді), адвокат А. Орищак та підприємець Т. Гуменюк, дуже впливові люди в житті, розвитку і праці церкви. Розмови були секретні, мій тато не був присутнім при їх нарадах.

У лютому 1951 р. приїхав єп. Платон (Артем'юк) Рівненський і Кременецький до Канади та у травні того ж року єп. Михаїл (Хороший). Єп. Мстислав від'їжджав до Сполучених Штатів Америки. Греко-Православна Церква була під управою трьох членів Консисторії: протопресвітера Семена Савчука, прот. Є. Грицини і о. Кудрика. Вони керували церквою на підставі церковного статуту, який був уложений при реєстрації церкви в Канаді, на з'їзді в Саскатуні 1918 р. З деякими точками статуту єп. Мстислав не погоджувався, особливо з тим, що єпископи не беруть участі в керуванні церкви. Це все виконує вибраний на Соборі голова Консисторії з управою, а в той час до отця др. Семена Савчука українці-емігранти з першої та другої хвилі приїзду мали велике, не застережене довір'я. Третя хвиля емі-

грантів у 1950'тих роках починала тільки приїжджати та знайомитися з Канадським життям, очевидно не була ще точно обізнаною в справах церковного та громадського життя.

Після несподіваної смерті єп. Платона, похорон відбувся 16-го серпня 1951 р. з єпископами: Михаїлом (Хорошим), Мстиславом (Скрипником), Генадієм (Шеприкевичем) і Володимиром (Малець). Канадська церква після від'їзду єп. Мстислава лишалася без єпископа. Новопризначений архієпископ Михаїл відступає місто Вінніпег та місце голови церкви для митр. Іларіона, а сам перебирає східню єпархію з осідком в Торонто, яка перед тим була призначена для єпископа Платона. Заснувалася Митрополія Греко-Православної Церкви. Плянували висвятити о. Кудрика на третього єпископа, але це не сталося, бо він не хотів прийняти чернечого сану. Митр. Іларіон після нарад з о. Савчуком, о. Грициною, також впливовим адвокатом та прихильником Митрополита суддею Михайлом Стечишином, о. Метюком та під впливом свого приятеля з Київського Університету проф. др. Леоніда Білецького, підписав "Засади Приєднання" 8–9 серпня 1951 р., в яких приймав Канадську Церкву та все духовенство в "суццюму сані" (перед тим єп. Мстислав за розпорядженням митр. Полікарпа, пересвятив секретно 20 священників, а єп. Іоана Теодоровича пізніше в Нью Йорку). Цим підписаним документом "Засади Приєднання" митр. Іларіон признав каноничність усієї єрархії та духовенство УАПЦ митр. Полікарпа. Все що писалось та друкувалось в "Слові Істини" – митр. Іларіон відкинув – змінив свою настанову у "Засадах Приєднання", а видання "Слово Істини" залишилося тільки архівним матеріалом [2, с. 160–204].

Митр. Іларіон вислав священникам із Холмської та Підляської єпархії так звані "Відпустні грамоти" та вказав, якщо священники бажають, то можуть складати прохання разом з документами своєї духовної освіти (яких ніхто не мав, бо все під час еміграції згоріло, пропало, чи залишилося в Україні), щоб їх прийняла Консисторія Греко-Православної Церкви.

Священники митр. Іларіона працювали на різних фізичних працях, помагали фінансово видавати "Слово Істини" та на видатки життя митр. Іларіону. Міцно вірили своєму Митрополитові, поважали та залишилися з великим не дорозумінням, навіть ображені, що залишилися самі по собі. Тому отець Татомир, о. Романюк і о. Василів залишилися працювати на фізичних працях, приєдналися до митр. Богдана Шпильки (Грецька Патріархія), а по його смерті до єпископа Палладія Ведибіді в осідку Нью Йорку, що був екзархом від грецької митрополії

для Українського Населення в Канаді та Америці. Вони заступали хворих священиків у церквах, де також були настоятелями Українські священики. Отець Уманець від'їхав до США до сина, а о. Віталій Сагайдаківський вибрав іншу свою духовну дорогу – відійшов від Української Церкви.

Роздумуючи над працею митр. Іларіона після зустрічі з архієпископом Олексієм у Холмі, про яку ніхто в той час не знав крім присутніх на тій зустрічі, а також про церковну діяльність у Швейцарії та початки в Канаді до серпня 1951 р., можна було б поставити багато запитань, а саме чому була така затяжна полеміка – боротьба з митр. Полікарпом з Холма, Швейцарії, а потім на початках у Канаді? До тої боротьби були втягнені священики Холмсько-Підляської єпархії, які не хотіли бути в забороні. На це важко дати тепер відповідь, деякі пригадували працю двох наших визначних Митрополитів ще під час Української Народньої Республіки та їхні воєнні, політичні та особисті суперечні погляди, та непорозуміння в розподілі праць та обов'язків. На ці питання могли б відповісти лишень самі Митрополити, або може десь зберігаються особисті архіви. Лишень шкода, що такі невияснені моменти в церковному управлінні захмарюють великі досягнення двох Митрополитів, які з великою посвятою працювали для Української Церкви, зберегли Автокефалію, Українську Мову та в таких тяжких обставинах на еміграції не зуміли змінити своїх особистих стосунків.

Не легко було їм працювати та треба подивляти Їх снагу, коли на все бракувало фінансів, не тільки на церковну працю, а на особисті справи та навіть на харчування. Український Народ вдячний за Їх працю та можна тільки побажати, щоб і наступні століття дали нам таких великих духом людей, щоб посвятили своє життя так, як митр. Полікарп від молодого віку, а митр. Іларіон у старшому віці для рідної Української Церкви в таких тяжких часах, під час переслідувань, війни в Україні, а потім по таборах, у чужих країнах. Вічна Їм Слава та Пам'ять!

---

1. Вишневецька Г. Хресний Шлях Холмщини і Підляшшя // Обереги Пам'яті / Упорядник Галина Вишневецька. – К.: Університетське Видавництво Пульсари, 2010.

2. Власовський І. Нарис Історії Православної Церкви. – Т. 4. – Ч. 2. – Нью-Йорк: Українська Автокефальна Церква, 1990.

3. Голод І. Іван Огієнко “Служба народові – це служба Богові” // Міст (Торонто). – № 2. – 18 січня 2012.

4. Купріянович Г. Акція Руїнування Православних Церков 1938 на Холмщині та Південному Підляшші. – Холм, 2008.

5. Макар Ю. та інші. Від Депортації до Депортації. – Т. 1. – Чернівці: Видавництво “Букрек”, 2012.

**«ВІСТНИК МІНІСТЕРСТВА ІСПОВІДАнь У.Н.Р.»  
ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНОЇ  
ПОЛІТИКИ ЗА МІНІСТРА ІВАНА ОГІЄНКА  
(ВЕРЕСЕНЬ 1919-ЛИСТОПАД 1920 РР.)**

*У статті на основі матеріалів «Вістника Міністерства Ісповідань У.Н.Р.» робиться спроба висвітлити основні напрямки багатогранної діяльності Міністерства ісповідань на чолі з Іваном Огієнком щодо реформування церковної сфери. Зокрема, виокремлено важливі інформаційно-тематичні блоки, які розкривають сутність і зміст цієї політики. Проаналізовано вміщені у цьому джерелі офіційно-розпорядчі документи і матеріали, а саме щодо кадрових змін, комунікації з духовенством і віруючими, що мало важливе значення для згуртування їх у процесі становлення української автокефалії.*

**Ключові слова:** Українська Православна Автокефальна Церква, Іван Огієнко, «Вістник Міністерства Ісповідань У.Н.Р.», православне духовенство, віруючі, церковна політика.

—  
Oleksandr MARCHUK

**“BULLETIN OF THE MINISTRY OF  
CONFESSIONS OF THE UNR” AS A  
SOURCE FOR THE STUDY OF STATE-  
CHURCH POLICY UNDER MINISTER  
IVAN OGIYENKO (SEPTEMBER 1919 -  
NOVEMBER 1920)**

*Based on the materials of the «Bulletin of the Ministry of Confessions of the UNR», in this article has made an attempt to highlight the main lines of multifaceted activities of the Ministry of Confessions, led by Ivan Ogienko in reforming the church sphere. In particular, important information blocks are highlighted, which reveal the essence and content of this policy. The official documents and*

Наявність національної церкви є однією з основних умов націєтворення. В роки Української революції 1917-1921 рр. це питання було в центрі практичної діяльності керівництва Української Народної Республіки. Приступивши до управління державою, вони розуміли, що без національного духовного фундаменту важко буде створити модерну націю, забезпечити її єдність і соборність, здобути перемогу над внутрішніми та зовнішніми викликами.

Одним із досить серйозних і ефективних українських діячів, які опікувалися становленням незалежної православної церкви в державі і докладали до цього великих зусиль, був міністр ісповідань УНР І. Огієнко. Як керівник відомства, що відповідало за її інституалізацію і діяльність, спрямовану на розвиток національного відродження, він ініціював низку заходів, спрямованих на досягнення стратегічної мети. Зокрема, було започатковано і видано чотири числа спеціального друкованого органу - «Вістника Мі-

*materials contained in this source were analyzed, namely concerning personnel changes, communication with the clergy and believers, which was important for uniting them in the process of Ukrainian autocephaly development.*

**Key words:** *Ukrainian Orthodox Autocephalous Church, Ivan Ogienko, "Bulletin of the Ministry of Confessions of the UNR", Orthodox clergy, believers, church policy.*

ністерства Ісповідань У.Н.Р.», який поширював серед духовенства і віруючих засади нової моделі церковної структури, розкривав її значення для життя православного народу. Тут розміщувалася різноманітна інформація про пріоритетні напрямки роботи міністерства та церковну політику уряду Директорії (звернення, накази та розпорядження міністра, кадрові рішення тощо). Її вивчення дає змогу глибше осмислити роль та значення І. Огієнка у державно-церковних процесах тодішньої складної доби, осмислити результати тієї політики, а також до певної міри врахувати її досвід у сучасному православно-церковному житті України.

Чимало істориків (І. І. Тюрменко, Б. І. Андрусин, О. М. Завальнюк, В. П. Ляхоцький та ін.) у низці своїх праць, присвячених І. І. Огієнку, церковному аспекту його державної діяльності, вже зверталися до зазначеного видання, використовуючи вміщені у ньому офіційні матеріали, як правило, для висвітлення політики українізації церкви. Попри ці важливі напрацювання, досі ще цілісно не проаналізовано публікації усіх чисел «Вістника», що певною мірою позначається на розумінні комплексу державних заходів щодо церковно-релігійної сфери у 1919-1920 рр., зокрема механізму втілення виробленої у той час теоретичної концепції у практику діяльності української церкви.

Метою нашої статті є повне осягнення матеріалів «Вістника Міністерства Ісповідань У.Н.Р.» як важливого історичного джерела про діяльність міністра І.Огієнка і очолюваного ним відомства щодо реалізації запропонованої політики, спрямованої на відновлення незалежної української православної церкви в період з середини вересня 1919 до середини листопада 1920 рр.

У зазначеному виданні привертають увагу передусім різні розпорядчо-офіційні документи, звернення від імені міністра І.Огієнка до духовенства і віруючих. Характерно, що новий керівник вирішив спочатку ознайомити православну спільноту з документом, прийнятим ще 1 січня 1919 р., за його попередника І.Липи. Це був закон «Про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви» (тим самим було продемонстровано наступність у державно-церковній політиці доби Директорії) [1, с. 1-3]. Останньою публікацією стало

широке зверненням до преосвящених архієпископів і єпископів з проханням дотримуватися української вимови богослужбового тексту у церковній службі, до якого було додано великий перелік прикладів, як це робити [4, с. 49-56]. Перше число «Вістника» датовано 15 червня 1920 р., друге – 22 червня, третє – 2 липня, (разом вони нараховували 16 стор. тексту), а четверте – 8 квітня 1921 р. (8 стор.). Перших три числа були надруковані в друкарні Кам'янець-Подільського державного українського університету [19; 20], останнє – в Галичині (точніше встановити не вдалося. Цілком можливо, що у Львові або Жовкві). Редакторську роботу виконував І.Огієнко. Але 25 червня 1920 р. Міністерство ісповідань (МІ) УНР тимчасово доручило цю роботу О. Свідзинському [3, с. 48], оскільки міністр разом з українським урядом збиралися покинути Кам'янець-Подільський як резиденцію вищих органів влади УНР.

Починаючи з 16 листопада 1919 р., коли І. Огієнко продовжуючи виконувати міністерські обов'язки, став ще й Головноуповноваженим (ГУ) уряду УНР, деякі накази чи розпорядження, що стосувалися державно-церковної сфери, підписувалися ним із зазначенням обох посад - «Головноуповноважений Уряду У.Н.Р., міністр ісповідань Іван Огієнко» [1, с. 12]. На нашу думку, це робилося не через бажання продемонструвати свої посадові амбіції, а для надання більшої ваги змісту наказу, адже йшлося про усунення антиукраїнського діяча, єпископа Подільського й Брацлавського Пимена з посади керівника єпархії. Орган оприлюднював частину важливої вихідної документації МІ УНР (накази, листи, звернення тощо), що давало змогу суспільству скласти конкретні уявлення про роботу цього відомства (щоправда, згадані публікації далеко не вичерпують усього обсягу листування відомства, про що засвідчують архівні та інші періодичні джерела).

Усі зміщені у «Вістнику» матеріали умовно можна поділити на три основні групи.

Першу з них становлять публікації, які регулювали православно-церковне життя і містили нові вимоги до проведення Служби Божої. Вони свідчать про намагання держави через церковно-єпархіальне керівництво змінити церковно-слов'янську вимову богослужбових текстів на україномовну, більш зрозумілу віруючим-українцям, а також перекласти цієї реформи літературу. Одні з найперших розпоряджень міністра ісповідань, видані 18 вересня 1919 р. (№ 1025), сто-

сувалися сфери застосування української мови у церковному управлінні. Нею мали послуговуватися: 1)у діловодстві всіх церковних установ; 2)при виготовленні написів на будинках духовних установ, та світських написів в храмах; 3)у епархіальних виданнях, як періодичних, так і не періодичних. На виконання цих пунктів давався один місяць [1, с. 6-8]. Тоді ж, І. Огієнко розпорядився, щоб «Головніші правила українського правопису» від 17 січня 1919 р. неухильно вживалися у церковних установах. Ці норми ставали також «обов'язковими для вжитку по всіх духовних школах і по всіх духовних інституціях» УНР [2, с. 21-29].

24 вересня міністр ісповідань у розпорядженні за №1082 роз'яснив, що запровадження мови титульної нації в церковному ужитку не тільки спрямоване на відродження історичної традиції, перерваної московським патріархатом, а й відповідає сучасному підходу щодо церковного життя у низці країн Європи - «по всіх православних слов'янських землях Служби Божі правляться з рідною вимовою службового тексту; так само і на Україні цілі віки правила служби по церквах з рідною українською вимовою і тільки останні покоління батюшок було присилувано свіцькою владою до московської вимови, народу українському зовсім чужої...» [1, с. 8-11]. Цей наказ уперше було опубліковано в газетах «Шлях» [8;9], «Україна» [10] та «Трудова громада» [14]. Не обійшов його і часопис «Наш шлях», вмістивши замітку «Відбудова української церкви» [15]. Пізніше, 10 листопада 1920 р. (Ч.235), зазначений друкований орган повернувся до другого (розширеного) Огієнкового наказу, який містив більше прикладів української вимови церковно-слов'янських текстів [4, с. 49-53]. Така увага міністра ісповідань до цього питання була зумовлена тим, що деякі священики свідомо саботували виконання нововведення, дехто з них виступав проти втручання влади у церковне життя, хоча були й такі, які підтримували цей курс, адже розуміли його важливість для української держави, простих українців.

У нестабільних внутрішніх умовах І. Огієнко підняв голос проти нищення старожитностей, збереження для наступних поколінь народу. Як свідчить «Вістник, 3 жовтня 1919 р. на виконання розпорядження його очільника Міністерство ісповідань звернулося до Подільської духовної консисторії з проханням наказати місцевому духовенству вжити заходів щодо охорони старовинних речей та культурно-історичних пам'яток, пояснивши важливість цього кроку [3, с. 38-39].



Щоб не допустити призначення на церковно-управлінські посади ворогів автокефалії, І.Огієнко 7 жовтня 1919 р. розпорядився, щоб «всякі призначення і переміщення осіб, що народилися не в Україні, провадилися...тільки в порозумінні зі мною [тобто з ним. – О.М.]» [1, с. 11]. Того ж дня, Міністерство ісповідань надіслало листа (№2115) до Подільського губернського комісара, як представника центральної української влади в регіоні, з проханням поінформувати міністра І. Огієнка, як виконується його розпорядження (ч.1025/1026; 1082) в церквах міста Кам'янця та губернії загалом [3, с. 44]. Відповіді на цей лист не виявлено.

Повноцінна українізація церкви була неможливою без створення фонду україномовних богослужбових книг. Враховуючи крайню актуальність таких видань, з подачі міністра ісповідань (за тим же джерелом) уряд УНР 27 жовтня прийняв постанову про асигнування в розпорядження Міністерства ісповідань 4 млн. грн. на видання Св. Письма, книг богослужбових та духовного змісту для ужитку віруючими [3, с. 37]. А вже 4 березня 1920 р. міністр ісповідань та ГУ розпорядився, щоб створена комісія з перекладу Св. Письма українською мовою перейшла у повному складі з коштами до богословського факультету К-ПДУУ [2, с. 30]. Про її роботу неодноразово згадували у тогочасній пресі [6;11].

Джерело зафіксувало турботу керівника церковного відомства про поранених і хворих козаків Армії УНР, які часто відчували потребу в елементарному. Щоб допомогти захисникам української держави, І.Огієнко 12 листопада 1919 р. видав розпорядження (ч.60) про збір по всіх церквах коштів для потреб цієї категорії військовиків [2, с. 32].

Інша важлива група публікацій стосувалася інформування духовенства і населення щодо церковної політики влади і потреби забезпечення зворотного зв'язку з Міністерством ісповідань, що свідчило про актуальність цього питання .

Вступивши на посаду керівника відомства, покликаного впроваджувати нову церковну політику, І.Огієнко звернувся з посланням до всіх єпископів і архієпископів в Україні, у якому окреслив контури свого бачення УАПЦ. У зв'язку з цим він просив допомогти «у важкій праці по упорядкуванню церковного життя нашої Української церкви на національних основах», «зберегти в чистоті стародавні наші українські церковні звичаї і обряди». На його переконання, «служба Бога по старому нашому звичаю має правитися з українською вимовою,

Святе Євангеліє най читається українською мовою, най невидимо Спаситель благовістить до змученого народу нашого рідною йому українською мовою!. Проповідь церковна най провадиться українською мовою пастві на користь, Богові на славу!» [1, с. 5-6].

Міністр повідомив про низку завдань, над вирішенням яких буде наполегливо працювати: по-перше, домогтися впорядкувати церковне життя в Україні; по друге, провести великі та негайні реформи церковного устрою; по-третє, забезпечити «підняття духовенство в очах народу морально і матеріально». Поряд із цим, він просив допомогти «розізнати негайні потреби духовенства і дійсні правдиві потреби змін в церковному життю» [1, с. 5-6]. Тобто чекав на пропозиції від духовенства, їхнього єпархіального керівництва.

«Вістник» зафіксував, що вже через декілька днів, 17 вересня, з'явилася більш ширша відозва «До українського народу». У ній міністр звернувся до громадянства УНР з гарячим закликом до «повного братерства, до щирого єднання і до одностайної допомоги збудуванню нашої Народної Української Республіки і її Автокефальної Церкви». Нагадавши, що в минулому церква на рідних теренах служила своєму народові і послуговувалася українською мовою, він звернувся до різних категорій населення: священників, селянства, вояцтва та «людей іншої віри» із закликом до єднання. «Де нам знайти загальний ґрунт загартувати в міцну сталь всю людність на Вкраїні? – запитував І.Огієнко. – З'єднаймося в гарячій любові до незалежної Боголюбивої України і до її Автокефальної Церкви. З'єднаймося в непохитній вірі в те, що ми їх збудуємо. Хто тільки українець, хто дише повітрям України – ставай до праці на користь України і її Церкви. Тоді мир Божий настане на Вкраїні», переконавав державний діяч [2, с. 17-21]. Дещо скорочений текст цієї відозви вмістила газета «Народна Воля», яка вийшла у світ значно раніше журналу – 4 листопада 1919 р. [5]. Зазначені відозви, насичені доступними для розуміння патріотичними гаслами, визначали основну мету діяльності духовного відомства, а також обґрунтовували потребу всенародної єдності і праці для забезпечення незалежної України і Церкви.

Наступна група публікацій стосувалася проведення кадрової політики і творення повноцінних управлінських структур церковної автокефалії. Однією з них, як повідомляло джерело, було створення Ради міністра ісповідань, закон про яку уряд прийняв 11 листопада 1919 р. Для її роботи затверджувався

штат (3 особи) і річний кошторис (72 тис. грн.) [3, с. 38]. Цей орган був покликаний допомагати керівникові відомства виробляти і реалізовувати заходи щодо стратегії і тактики заявленої церковної політики.

Для проведення активної політики українізації в частині підготовки духовенства до проведення україномовної Служби Божої, команда реформаторів на чолі з І.Огієнком взялася за відкриття такої не постійно діючої структури, як курси для священнослужителів з підготовки до практичної діяльності у новій церкві. «Вістник» вмістив наказ Мінісповідань, №1098, за яким доручив деканові богословського факультету К-ПДУУ, професорові В. Біднову керувати цими курсами у Кам'янці-Подільському та скласти програму занять, підібрати авторитетних лекторів [3, с. 44-45]. Про це зазначалося і у газеті «Трудова громада», яка вмістила ще й детальну програму курсів [13].

Низка опублікованих у джерелі наказів І. Огієнка дають змогу побачити характерні риси його кадрової політики. Тих хто не хотів чи не справлявся з поставленими завданнями або ж не підтримував церковних реформ, міністр звільняв з посад через державні механізми. Найгучнішим стало усунення від керівництва єпархією (наказ №23 від 20 листопада 1919 р. із наступним затвердженням його Директорією УНР) єпископа подільського і брацлавського Пимена за «руйнування Української Автокефальної Церкви, непослух законам УНР, втручання в компетенцію цивільної влади і агітацію на користь Денікіна» [1, с. 12]. Вже 24 грудня часопис «Наш шлях» інформував населення про це гучне звільнення [7], даючи зрозуміти усім противникам автокефалії, що влада, хоч і перевищує у цьому питанні свої повноваження щодо церкви, утім буде рішуче карати за антидержавні дії русифікаторів, позбавляючи їх можливості впливати на духовенство і віруючих. Про це йшлося у листі департаменту православної церкви Міністерства ісповідань до консисторії з проханням сповістити все духовенство Подільської єпархії. Наступними листами (від 8 і 10 червня 1920 р.) роз'яснювалося, усі розпорядження Пимена, починаючи з 20 листопада минулого року, недійсні і не повинні виконуватися (хто порушить заборону, той буде відповідати перед державою) [1, с. 12-13]. Останній лист помістила преса [18]. Як свідчить, «Вістник», для тих, хто з різних причин не виконував волю української влади, настав час нести відповідальність. Так, з 9 червня 1920 р. було звільнено таких штатних членів Подільської духовної консисторії: протоієрея

Г. Маньківського, священника Ф. Шпанівського, священника І. Саківського та М. Соколіва, позаштатного члена протоієрея І. Лебедіва та секретаря консисторії В. Соколівського [3, с. 47].

Опубліковане діловодство свідчить, що, усуваючи антиреформаторів, міністр разом з тим формував команду прихильників, з якою працював над розбудовою управлінсько-церковної структури. Так, до Подільської духовної православної консисторії тимчасово було спрямовано комісара для «догляду за виконанням розпоряджень уряду УНР у справах державно-церковного життя, для належного інформування місцевої церковної влади...і технічної допомоги при переведенні в життя нових церковних законів і розпоряджень Республіканської Влади». Цю посаду зайняв один із патріотичних діячів А.Длугопільський [3, с. 43-44, 45].

Та й саме міністерство потребувало більшого штату, професійних, самовідданих працівників. Такі люди знайшлися, про що свідчать вміщені у «Вістнику» накази І.Огієнка. Одним із них, датованим 29 січня 1920 р. (ч.1), І. на роботу прийняли таких урядовців: віце-директором загальних справ – П. Сікорського, в.о. бухгалтера – Б. Кокуряка, скарбником й в.о. екзекутора – П. Давиденка, віце-директором департаменту православної церкви – Г.Левицького, помічником діловода – Л. Кенсицького і старшим діловодом – А. Юрчківського [2, с. 30]. Наказом від 30 квітня 1920 (ч.4) приват-доцента К-ПДУУ П. Табинського було призначено в.о. ректора Подільської духовної семінарії [2, с. 31], а 27 червня (наказ, ч. 6) Ів. С. Приймак-Приймачевський отримав посаду комісара релігійних справ міста Києва та Київщини [1, с. 13].

В процесі імплементації прийнятих раніше рішень, міністр ісповідань призначав також членів губерніяльних церковних рад, про що сповіщали опубліковані у «Вістнику» матеріали. Наказом від 27 травня 1920 р. (ч.7) І. Огієнко організував тимчасову Київську губерніяльну церковну раду замість «Київського єпархіального совета». До нової структури мали увійти по одному представнику від громадського комітету, Київського губерніяльного комісара, Всеукраїнської православної церковної ради та чотири представники від українського православного духовенства [1, с. 13-14]. Через два дні, 29 травня 1920 р.) міністр підписав наказ, 29 травня (Ч.10) членами цієї церковної ради призначено: від губерніяльного комісара Київщини – В. Крижанівський, від Всеукраїнської православної церковної ради Г. Д[і]шенко, від Українського православного духовенства – протоієрей о. В. Лип-

ківський, протоієрей о. Н. Шараївський, протоієрей о. П. Гарнавський і священник о. Ю. Жевченко [2, с. 31].

Аналогічний наказ (ч.8) стосовно Подільської губерніяльної церковної ради був зареєстрований 9 червня того ж року. Відповідно до нього, було закрито Подільську духовну консисторію та «Подольській Епархіальний Совет», а нова установа мала запрацювати у Вінниці [1, с. 14-15]. Трохи згодом, 23 червня, міністр ісповідань вніс зміни до свого попереднього наказу (ч.8) і призначив склад Подільської епархіальної церковної ради (відбулася заміна слова «губерніяльна» на «епархіальна»). Згідно нового варіанту наказу, вона мала розташовуватися вже в Кам'янці-Подільському. До її складу ввели: протоієрея Г. Маньківського, священників Т. Туркала та А. Манжулівського, магістранта богослов'я В. Корніївського, вчителя М. Запорожця та секретаря В. Соколівського [3, с. 47-48]. Накази від 27 травня та 9 червня були повністю опубліковані в часописі «Наш шлях» [16;17].

«Вістник» розмістив «Універсал Високої Директорії до Українського народу», яким повідомлялося про заснування Українського Священного Синоду (УСС), який мав розпочати свою роботу 14 жовтня 1919 р. До його обов'язків входило – «ретьельно стежити за чистотою Віри Православної і за відродження Української Церкви» (ч.1, 15 червня 1920 р.) [1, с. 4-5]. Саме тому, у наступному номері видання з'явилась інформація, за якою Міністерство ісповідань повідомляло Подільську духовну консисторію, що вона мала звертатися до цього органу в усіх тих випадках, які раніше розглядав Російський священний синод [2, с. 32]. Про утворення УСС також вміщено певні відомості у декількох тогочасних газетах [12; 21].

За джерелом, міністерство планувало на 4 липня 1920 р. скликати у Вінниці церковний з'їзд за участю делегатів від різних церковних організацій, починаючи від Кирило-Мефодіївського братства та завершуючи «Просвітами» [1, с. 15]. Проте, у третьому числі «Вістника» повідомлялося, що цей з'їзд тимчасово відкладається [3, с. 48]. На це вплинули події на радянсько-польсько-українському фронті.

Отже, «Вістник Міністерства Ісповідань У.Н.Р.» (1920) є надзвичайно важливим, змістовним і цінним джерелом для дослідження державно-церковної політики української влади, зокрема міністра І.Огієнка, спрямованої на реформування православної церкви в Україні у 1919-1920 рр. Джерело проливає світло на різні аспекти процесу становлення УАПЦ, пе-

ретворення її в справді національну інституцію, яка сприяла становленню молоді нації і підтримувала українську державу. Вміщені тут закони, накази, листи, прохання, пропозиції, звернення, розпорядження, правопис української мови тощо – це той нормативно-правовий комплекс, який використовувався для дерусифікації церковного життя, переведення його на українські засади. З її аналізу видно наполегливість, з якою міністр І. Огієнко намагався запровадити українське мовлення у постійну церковну практику, підвести під цю новацію необхідну літературно-богословську базу, сформувати розгалужену систему церковного управління (комісари, церковні ради і з'їзди). Він неодноразово звертався до українського народу та духовенство із закликами до об'єднання і співпраці у розбудові національної церкви. Досить активно провадив кадрову політику. Велика кількість розміщеної у «Вістнику» інформації раніш друкувалася у пресі, що дає змогу провести відповідний порівняльний аналіз.

Піднята тема є складовою комплексної наукової проблеми про державно-церковну діяльність І.Огієнка, яка потребує подальших дослідницьких зусиль із залученням архівних та інших джерел.

- 
1. Вістник Міністерства ісповідань УНР.1920. 15 червня. Ч. 1. С.1–16.
  2. Вістник Міністерства ісповідань УНР.1920. 22 червня. Ч. 2. С.17–32.
  3. Вістник Міністерства ісповідань УНР.1920. 2 липня. Ч. 3. С.33–48.
  4. Вістник Міністерства ісповідань УНР.1921. 8 квітня. Ч. 4. С.49–56.
  5. Відозва М-ра ісповідань до Укр. Народу//Народна воля. 1919. 4 листопада. Ч. 7. С. 2.
  6. Переклад Св. Письма//Наш шлях.1919. 23 листопада. Ч.1. С.2.
  7. Звільнення еп. Пімена// Наш шлях.1919. 24 грудня. Ч.25. С.1.
  8. Служба Божа з українською вимовою // Шлях. 1919. 25 жовтня. Ч. 54. С. 2.
  9. Служба Божа на українській мові // Шлях. 1919. 31 жовтня. Ч. 59. С. 1.
  10. Правила української вимови в церквах//Україна. 1919. 3 жовтня. Ч. 43. С. 4.
  11. Святе письмо на українській мові // Український козак. 1919. 22 жовтня. Ч. 77. С. 2.
  12. Український Сінод//Новини. 1919. 21 жовтня. Ч. 6. С. 1.
  13. Курси для духовенства//Трудова громада. 1919. 8 жовтня. Ч. 77. С. 4.
  14. В Міністерстві ісповідань//Трудова громада. 1919. 12 жовт. Ч. 80. С. 4.
  15. Відбудова української церкви// Наш шлях.1920. 20 квітня. Ч.77. С.8.
  16. Наказ по Міністерству Ісповідань// Наш шлях.1920.8 червня. Ч.110. С.1.
  17. Наказ по Міністерству Ісповідань// Наш шлях.1920.10 червня. Ч.112. С.1.
  18. Церковне життя// Наш шлях.1920.16 червня. Ч.117. С.2.
  19. Літературна хроника// Наш шлях.1920.17 червня. Ч.118. С.2.
  20. Вийшов з друку №2 «Вістника Міністерства Ісповідань Укр. Нар. Республіки»// Наш шлях.1920.25 червня. Ч.125. С.2.
  21. Відкриття Українського Священного Синоду // Шлях. 1919. 23 жовт. Ч. 52. С. 2.

## ПРО СТВОРЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДИПЛОМАТАРІЯ XVII-XVIII СТ.

*У статті говориться про значення дипломатика, підводиться підсумок роботи археографів щодо публікації документів вищих церковних ієрархів УПЦ і стверджується необхідність видання «Українського Православно-го Дипломатарію XVI-XVIII ст.»*

**Ключові слова:** дипломатика, Церква, митрополити, історіографія.

—  
Archpriest Yuri MYTSYK

### ON THE CREATION OF UKRAINIAN ORTHODOX DIPLOMACY OF THE XVII-XVIII CENTURIES

*The article discusses the importance of diplomacy, summarizes the work of archaeographers on the publication of documents of senior church hierarchs of the UOC and states the need for the publication of „Ukrainian Orthodox Diplomacy of the XVI-XVIII centuries.“*

**Keywords:** diplomacy, Church, metropolitans, historiography.

**Мета й завдання роботи** полягають у визначенні поняття «Український Православний Дипломатарій», постановці наукового завдання і окресленні перспектив роботи у цьому напрямку, також підведенні підсумків доробку археографів. Ця проблема порушується вперше, як і підведення підсумків доробку археографів у даному напрямку. У цьому й полягає **наукова новизна** роботи.

Від грецького слова «диплом» (акт) походить термін «дипломатика», яким визначають спеціальну історичну дисципліну що досліджує історичні акти (універсали, грамоти, булли тощо). Особливе значення з часів Відродження

надавалось актам, виданим представниками вищої світської та духовної влади. Це природно, оскільки в цих актах йшлося про дуже важливі справи, котрі часто стосувалися всього народу або його частини, держави... Інколи акти підроблялися і тому дипломатика займалася перевіркою їхньої. Пізніше зібрання актів, які належали перу монархів, стали публікуватися істориками-археографами. Так в Речі Посполитій (Польсько-Литовській державі) перші публікації такого роду стали з'являтися в другій половині XVIII ст. Пізніше за ними закріпився термін «дипломатарій». Нині він вживається досить широко. Скажімо в Росії виходить збірник «Русский дипломатарий», в якому публікуються різноманітні акти з архівів служилих і посадських людей, монастирів тощо.

Що стосується України, то тут ситуація набагато складніша. Російське колоніальне ярмо, яке протягом майже трьох з половиною століть було накинута українцям, призвело до тяжкого стану української історичної науки взагалі. Хоча акти в цілому

ще публікувалися час від часу, але документи скажімо гетьманів рідко з'являлися в цих публікаціях, були розпорошені. Том документів (універсалів та листів) гетьмана Богдана Хмельницького був опублікований в 1961 р. лише завдяки зусиллям видатних українських істориків акад. Івана Крип'якевича та Івана Бутича [1]. В роки горбачовської перебудови і українського національного відродження кінця 80-х-початку 90-х рр. ХХ ст. ця справа активізувалася. Автор цих рядків на республіканській конференції-наradі «Українська археографія: сучасний стан та перспективи розвитку» (грудень 1988 р.) виступив з доповіддю, в якій поставив завдання публікації Українського Дипломатарія XVI-XVIII ст. [2]. Паралельно І.Л. Бутич продовжував активні архівні пошуки і після здобуття незалежності України у 1991 р. видав універсали Богдана Хмельницького [3], Івана Мазепи [4], гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича [5], а В'ячеслав Риневич видав універсали гетьмана Павла Полуботка [6]. Автор цих рядків видав листи кошового отамана Івана Сірка [7]. Чекають видання вже понад 10 років (брак фінансування) томи присвячені універсалам гетьманів Івана Скоропадського та Данила Апостола. Ці публікації здійснені під грифом Інституту української історіографії та джерелознавства ім. М. Грушевського НАН України (далі – ІУАД), де дане завдання є пріоритетним. Однак воно стосується не тільки документації гетьманів та полковників. Автор цих рядків пропонував видати також дипломатарій Кримського ханства [8], жіночий дипломатарій, врешті Український Православний Дипломатарій.

Ще в дореволюційний час окремі документи різних духовних осіб друкувалися на сторінках археографічних публікацій, насамперед таких серій як «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России» (далі – Акты ЮЗР) та «Архив Юго-Западной Руси» (далі – АЮЗР) [9]. Про необхідність видання православного дипломатарію автор цих рядків не тільки говорив, але й розпочав публікацію документів. Так були опубліковані документи митрополитів св. Іова Борецького (4 документа), Діонісія Балабана (2), Гедеона Четвертинського, Варлаама Ясинського, Йоасафа Кроковського (5), Тимофія Щербацького (3) та ін. [10]. Пізніше підготовка й видання відповідного тому було в планах ІУАД на 2013-2016 рр., але з поважних причин їх довелося скоригувати (замість нього було видано третій том в серії «Документальна спадщина монастирів Гетьманщини» [11]. Але все ж провадиться підготовча робота у цьому напрямку. Відзначимо, що ченці-історики УГКЦ в першу чергу о. Атаназій Великий у повоєнний час, діючи на еміграції (Ватикан), спромоглися видати велику кількість джерел з ватиканського ар-



хіву. Серед них є документи Конгрегації Віри щодо України, документи уніатських митрополитів Рафаїла Корсака, Антонія Селяви, Гавриїла Коленди, єпископів, ордену ЧСВВ (Чину святого Василя Великого) та деякі інші [12]. Що стосується Української Православної Церкви, то передісторія проблеми набагато гірша. Адже підколоніальне становище України робило неможливим реалізацію такого наукового проекту, а в радянську добу до національного гніту і відповідних заборон додалася безбожницька політика радвлади. Можна вказати тільки на окремі дореволюційні видання, присвячені життю й діяльності окремих митрополитів та видатних діячів Церкви, де були вміщені багато їхніх грамот та листів. Це насамперед документи св. Петра Могила та чернігівського архієпископа Лазаря Барановича. [13]. Що стосується інших діячів Церкви, то в кращому випадку публікували кілька їхніх документів. В самостійній Україні ця робота нарешті стала проводитися, але серйозною перешкодою стали економічні труднощі. Тим не менш були видані документи ряду митрополитів та єпископів XVII-XVIII ст. [14], хоча вони звісно не могли охопити всього архівного матеріалу.

Пристаючи до виконання цього важливого завдання, треба мати чітке уявлення про хронологічні, територіальні межі проекту, а також персональний склад авторів документів і коло цих документів. Що стосується території, то ясна річ треба не обмежуватися кордонами сучасної України, а виходити з меж етнічних українських земель. Що стосується хронології, то в даному випадку ми пропонуємо обмежитися Гетьманщиною і певною мірою козацькою добою, тобто почати публікацію від часів відродження вищої ієрархії Церкви (від св. митрополита св. Йова Борецького). Це пояснюється і специфікою наукових інтересів ініціаторів видання дипломатарію, які працюють у відділі актів (раніше він називався відділом джерел князівської і козацької доби) ІУАД, і тим, що відповідні документи XIX-XX ст. збереглися у величезній кількості, але ще й досі зберігаються переважно в архівах і поки що не видно бажаних виконати це завдання. Хотілось би охопити й більш ранні часи, починаючи від хрещення Русі-України. Тут є лише поодинокі документи ієрархів (часом в переказах). З кінця XV ст. за влучним спостереженням видатного російського історика Василя Ключевського «починає виразно говорити канцелярія», але це не стосується Української Церкви, в якій цей процес починається на 100 років пізніше. Треба додати, що архівні зібрання України зазнали особливо тяжких втрат не тільки внаслідок природних нещасть (пожежі, війни тощо), але й внаслідок тривалого періоду власної бездержавності. Тому публікація документів давнього періоду істо-

рії Церкви поки що під питанням. Щодо персоналій, то безперечно має бути представлена документація київських митрополитів (архієпископів) та єпископів українських епархій. Щодо архимандритів (ігуменів), то можна залучити документи очільників київських монастирів як найславніших і найавторитетніших, з яких переважно виходили єпископи і митрополити. Що інших монастирів, то варто обмежитись тільки святими, які їх очолювали. Врешті мають бути видані тільки акти, тобто грамоти, універсали, листи. За межами дипломатарію залишаються богословські, полемічні, історичні, літературні твори та деякі інші категорії джерел, скажімо рахунки тощо. Документ має публікуватися повністю, хоча допускається видання у вигляді регесту (передача лише основного змісту). Справа в тому, що в частині документації духовних осіб XVIII ст. бачимо лише повторення указів Синоду РПЦ, які не мали жодного стосунку до України. Видавалися ставленні грамоти, в котрих майже весь текст був стандартним і тому текст таких грамот майже повністю збігався. У XVIII ст. їх навіть друкували, а від руки митрополитом (єпископом) вписувалося тільки ім'я священника, назва і місцезнаходження храму, врешті ставився його підпис. На наш погляд нема сенсу передруковувати стандартний текст.

Таким чином, нині накопичено достатню кількість відповідних документів і вже тепер можна підготувати том «Українського Православного Дипломатарію XVI-XVIII вв.». Це буде великим внеском у справу дослідження історії Православної Церкви України.

1. Документи Богдана Хмельницького 1648-1657 рр. – К., 1961.
2. Український дипломатарій XVI-XVIII ст. (Документи гетьманів, полковників і кошових Війська Запорізького) // Українська археографія: сучасний стан та перспективи розвитку. – К., 1988. – С. 36-39.
3. Універсали Богдана Хмельницького 1648-1657. – К., 1998.
4. Універсали Івана Мазепи 1687-1709. – К., Львів, 2002. – Ч. I; К.-Львів, 2006. – Ч. II.
5. Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657-1687). – К. – Львів, 2004.
6. Універсали Павла Полуботка (1722-1723). – К., 2008.
7. Листи Івана Сірка. – К., 1995.
8. Мыцък Ю. О публикации дипломатария Крымского ханства // Исследования по археографии и источниковедению отечественной истории XVII-XVIII вв. – Днепропетровск, 1990. – С. 41-50; До видання українського дипломатарію XVI-XVII ст. (Листи Б. Хмельницького та його сподвижників часів Визвольної війни українського народу 1654-1657 рр. // Проблеми історіографії та джерелознавства історії України. – Дніпропетровськ, 1991. – С. 119-129.
9. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России (далі – Акты ЮЗР). – Спб, 1861-1892. – ТТ. 1-15; «Архив Юго-Западной Руси» (далі – АЮЗР). – К., 1859-1914. – Ч. 1-8 (всього 35 томів).
10. о. Юрій Мицик. З матеріалів до «Українського православного дипломатарія» XVII-XVIII ст. // Національний університет «Киево-Могилянська Академія». Наукові записки. – К., 2001. – Т. 19 (історичні науки). – С.4-21.

11. Документальна спадщина Свято-Михайлівського Видубицького монастиря в Києві XVII-XVIII ст. – К., 2017.

12. Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Ucrainae illustrantes (1550-1850). – Romae, 1953. – Т. 1; Litterae S. C. Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainiae et Bielarussiae spectantes. – Romae, 1954. – V. 1 (1622-1670); Congregationes Particulares Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarussiae spectantes. – Romae, 1956. – V.1 (1622-1728); Epistolae R. Korsak, A. Sielava, G. Kolenda (1637-1674).-Romae, 1956; Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarussiae. – Romae, 1973. – Т.1: 1601-1730; Littere episcoporum historiam Ucrainae illustrantes. – Romae, 1973. – Т. 2: 1601-1664; Supplicationes ecclesiae unitariae Ucrainae et Bielarussiae. – Romae, 1960. – Т.1: 1600-1699.

13. Голубев С.Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники – К., 1883. – ТТ. 1-2; Письма преосвященного Лазаря Барановича. – Чернигов, 1865.

14. Русина О. Мисайлове послання Сиксту IV за Синодальним списком // Український археографічний щорічник. – К., 2002. – Вип. 10. – С. 286-287. Всі списки послання митрополита Мисаїла надруковані в кн.: о. Назар Заторський. «Послання Мисаїла до папи Сикста IV» 1476 року: реконструкція архетипу. – Львів, 2018. На сторінках журналу «Сіверянський літопис» (далі – СЛ) мною та І. Тарасенко нами були надруковані документи київських митрополитів Гедеона Четвертинського, Варлаама Ясинського (2 документа), Йоасафа Кроковського, Рафаїла Заборовського, Тимофія Щербацького (2), Гавриїла Крем'янецького, чернігівських і новгород-сіверських єпископів Лазаря Барановича (2), св. Антонія Стаховського (2), Іларіона Рогалевського (3), Іраклія Коморовського, Кирила Ляшевського, ігуменів Свято-Михайлівського Видубицького в Києві та Спаського монастиря в Новгороді-Сіверському (о. Юрій Мицик, Інна Тарасенко. З нових документів до історії Сіверщини (XVII-XVIII ст.). – ЧС. 1-13. // СЛ. – 2016. – № 3. – С. 74-75; 2016.-№ 4. – С. 74-75, 80, 83-84; 2017. – № 3. – С. 55-56, 70-71, 80-81; № 6.-С. 124; 2018. – №№ 1-2 – С. 131, 132, 133,141, 155; 2018.-№ 3. – С. 83; № 6. – С. 70; 2019. – № 1. – С. 92, 115-116. Були нами надруковані також деякі документи Богоявленського монастиря в Києві (Києво-Могилянської Академії) та ін., серед яких вирізняються листи ієромонаха Луки, ігумена Свято-Микільського Рихлівського монастиря. Ще чотири листа Луки були надруковані в СЛ. – 2018. – № 3.– С. 82-83, а 19 його листів були надруковані в статті: о. Юрій Мицик. З документації Свято-Микільського Рихлівського монастиря XVII ст. (листи ігумена Луки) // СЛ. – 2004. – № 1. – С. 12-24. Крім того документи Гедеона Четвертинського (ще єпископа), Варлаама Ясинського, Йоасафа Кроковського, Лазаря Барановича, архімандрита Спаського монастиря Михайла Лежайського (2) та ін. були надруковані нами в статті: З документів до історії Української Православної Церкви XV-XVIII ст. / Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методик. – К., 2001. – Ч. 6 (7). – частина 2. – С. 163-195. Див. також публікацію листа Тимофія Щербацького (о. Юрій Мицик. З архіву митрополита Тимофія Щербацького // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2004. – Вип. 9. – С. 248-264. Цілі комплекси монастирської документації XVI-XVIII ст., включаючи ігуменську, були нами в співавторстві з І. Тарасенко, Я. Затилюком, Т. Міцан, І. Синяком, С. Сохань надруковані в томах серії «Документальна спадщина монастирів Гетьманщини»: «Документальна спадщина Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря у Києві XVI-XVIII ст.» (К., 2011), «Документальна спадщина Свято-Преображенського Максаківського монастиря XVII-XVIII ст.» (К., 2017) «Документальна спадщина Свято-Михайлівського Видубицького монастиря в Києві» (К., 2017). Були нами надруковані окремі статі-збірки документів митрополитів св. Йова Борецького, св. Петра Могили, Варлаама Ванатовича, Рафаїла Заборовського, єпископа Іларіона Рогалевського: Мицик Ю., Нічик В., Хижняк З. Святий Петро Могила. (К., 2014. – С. 381-398); о. Юрій Мицик, І. Тарасенко. З грамот митрополита (архієпископа) Варлаама Ванатовича // Труды КДА. – 2016. – № 16. – С. 200-215; о. Юрій Мицик. З документації київського митрополита Рафаїла Заборовського // Труды КДА. – 2016. – № 16. – С. 216-224; о. Юрій Мицик. З документації чернігівського єпископа XVIII ст. Іларіона Рогалевського // Труды КДА. – № 18 (190), К., 2018. – С. 223-239.

# БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА, ЦЕРКОВНО-ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА КМА-КДА



Станіслав РУДИК,  
Микола СТЕГНЕЙ

## 100-Я В ЛАНЦЮЖКУ ТИСЯЧОЛІТНЬОЇ ВЕТЕРИНАРНОЇ ОСВІТИ У М. КИЄВІ

*Подано відомості про ветеринарну освіту від часів Київської Русі, періоду діяльності Києво-Могилянської академії, Київського університету св. Володимира, Київського ветеринарного інституту.*

**Ключові слова:** Київ, бакалавр, магістр, Києво-Могилянська академія, ветеринар, клас сільської й домашньої економії, магістр ветеринарних наук, Голосієво.

Stanislav RUDYK,  
Mykola STEHNEI

### THE CENTURY IN THE CHAIN OF THE MILLENNIUM VETERINARY EDUCATION IN KYIV

*The information on veterinary education from the times of Kyivan Rus', the period of activity of the Kyiv-Mohyla Academy, the St. Volodymyr University of Kyiv, Kyiv Veterinary Institute.*

**Key words:** Kyiv, bachelor, master, Kyiv-Mohyla Academy, veterinarian, rural and home economics class, master of veterinary sciences, Golosiyevu.

У м. Київ впродовж століть існувала ветеринарна освіта з часів Київської Русі, міняючи назви навчальних закладів (Києво-Могилянська академія, університет св. Володимира, Київський ветеринарний інститут).

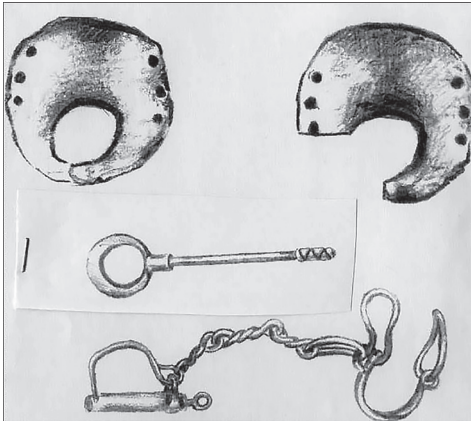
**Метою** даної роботи є вивчення витоків ветеринарної освіти з найдавніших часів до сьогодення.

Праукраїнці кілька тисяч років тому започаткували не лише особливу культуру, але і освіту лікувальної справи.

Лікувальна справа у людей праукраїнської культури базувалася на багатовіковій практиці, досвід передавався з роду в рід. Виділялися окремі знавці лікувальної справи, яких народ шанував і називав їх «тата» (охоронник знань,

науки, той хто породив її), тобто батьківська школа.

Вперше у світовій практиці на теренах України зародилися лікувальні школи, до яких зараховувалися особливо здібні діти.



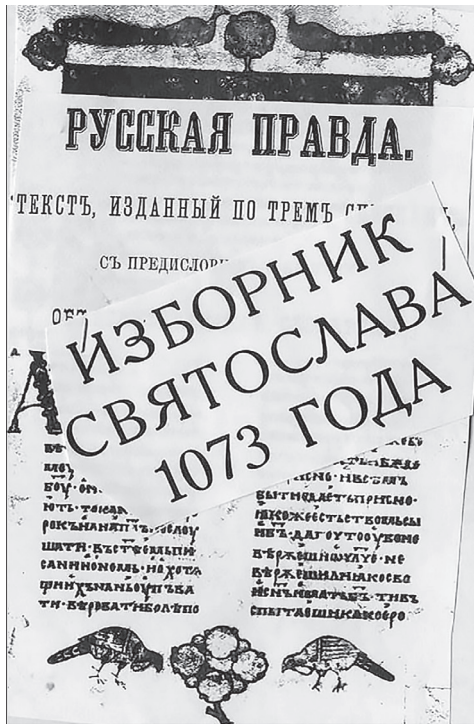
Металеві підкови, пута та ключ до пут  
(IX-X ст.).

Тому школу очолював найбільш здібний і поважний представник школи «тата». Його називали «ескулапом» (той голова роду, який очолює пошук, вибір).

Такі фахівці мали 4 учні, а навчання розпочиналося з 12-13 років. Це пізніше грецький вчений присвоїв собі прізвище Ескулап [1, с. 50-54].

В Київській Русі поряд зі Школою боярських отроків чи Княжного вчення існувала Школа ковальської майстерності. В школу набирали 4 учні віком 12-13 років. Навчання продовжувалося шість років: «бакаляр» – три роки, і «магістр» – три роки. Отримувалася кваліфікація «кінський бакаляр» та «кінський майстер».

Статут князя Володимира Святославовича визначав правові положення «лечцов» і навчальних закладів. У зведенні юридичних норм Київської Русі «Руська правда» та їх продовженні «Правда Ярославичів» було затверджено право на лікарську практику і встановлено законність одержання плати за лікування.



Юридичні збірники Київської Русі

Школа ковальської майстерності знаходилася на території дитинця, у садибі Федоровського монастиря і в ній вперше у світі було виготовлено металеву підкову. Зображення школи існує на мініатюрі Іпатіївського літопису.

Дозвіл на існування школи давав князь. Він же і затверджував статут, який поширювався на членів школи:

школяр (хлопець), бакалавр, магістр. Школа мала атрибутику: прапор (корогву), ікони, печатку, вивіску, ціху, оксамит, дзбан, які засвідчували місце, вагу і роль школи в суспільному житті. По закінченні школи видався атестат «бакаляра» чи магістра.

Фахівці мали своє свято 14 листопада день святих безсрібників чудотворців Косми і Даміана Асійських – покровителів кінських бакалярів та магістрів (Свято Ковалів).

З прийняттям Києвом Магдебурського права змінилася назва навчального закладу – Ковальський цех, а відповідно і кваліфікація фахівців – кінський майстер і кінський підмайстер з терміном навчання шість років.

Така система навчання існувала до 1701 року, коли Києво-Могилянський колегіум отримав статус академії (університету) [2].

До повної академічної освіти відповідно до доповідей митрополита Ієрофея, крім французької мови, було введено читання вищого красномовства, чисту математику, а також сільську й домашню економію (ветеринарію), тобто офіційно був відкритий 29 клас. В останньому давали глибокі знання з лікувальної справи (крім хірургії, яка заборонялася церквою).

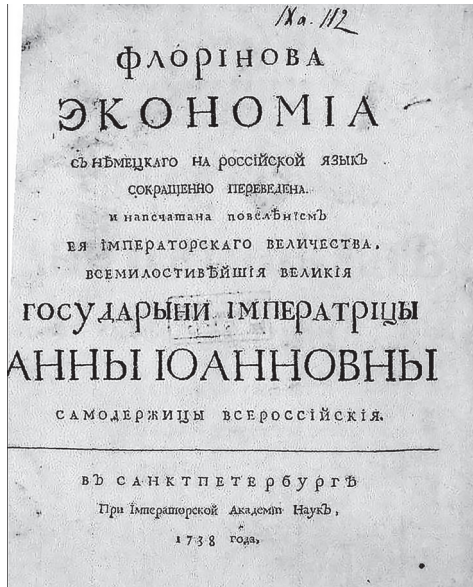
Крім основного підручника «Флорінова економія» німецькою і російською мовами, студенти додатково опрацьовували ще 111 книг з лікувальної справи. Студенти отримували глибокі знання з медицини і ветеринарії. Випускники академії продовжували навчання у Петербурзі та Москві і через півроку отримували кваліфікацію подлекаря, а через рік – лекаря з медицини та ветеринарії. Вони захищали за кордоном дисертації на ступінь доктора медицини. Це перш за все О. М. Шумлянський і М. М. Тереховський, яким доручили



*Вивіска  
Школи ковальської  
майстерності*



*Прапор Школи ковальської майстерності*



Підручник «Флорінова економія» (1738)

верситет св. Володимира, який відкрився випадково. Річ у тім, що імператор Олександр I провів унікальну реформу у 1805 році. Він поділив Росію на шість навчальних округів. В кожному окрузі було відкрито університет, в губернії – гімназію, в повіті – училище, а в селі – церковно-приходську школу.



С. Ю. Ярослав

ознайомитися з навчальним процесом кращих університетів Європи та внести свої пропозиції щодо реорганізації вищої медичної і ветеринарної освіти в Росії. Це фундатори епідеміології і акушерства Д. М. Самойлович і Н. М. Амбодик-Максимович, основоположник вищої ветеринарної освіти у Московському університеті І. С. Андрієвський, а в Петербурзькій медико-хірургічній академії – Я. К. Кайданов [3, с 362-368].

Традиції з підготовки фахівців лікувальної справи продовжив Київський уні-

верситет св. Володимира, який відкрився випадково. Річ у тім, що імператор Олександр I провів унікальну реформу у 1805 році. Він поділив Росію на шість навчальних округів. В кожному окрузі було відкрито університет, в губернії – гімназію, в повіті – училище, а в селі – церковно-приходську школу.

Київське духовенство виступило проти відкриття університету. Існувала Києво-Могилянська академія. Університети в західній частині Росії були відкриті в Харкові та Вільно (Вільнюс). Попечителями університетів були польські магнати, яких підтримував імператор.

У 1830 році поляки зробили повстання проти Росії. Віленський університет був закритий, а Кременецька гімназія (ліцей) переведена до Києва і об'єднана з Київським юридичним інститутом. Так був створений Київський університет св. Володимира (1834). Медичну медико-хірургічну ака-

демію з Вільно було переведено до складу університету (1841) і створили медичний факультет.

У складі медичного факультету існувало ветеринарне відділення, в якому готували ветеринарів, ветеринарних помічників і магістрів ветеринарних наук [4, с. 30-70].

З революцією 1917 року рада університету вирішила організувати самостійні медичний і ветеринарний інститути. Прийшовши більшовики у 1918 році розстріляли всіх професорів університету і закрили університет як центр націоналізму.

У 1920 році в стінах Політехнічного інституту був заснований Київський ветеринарно-зоотехнічний інститут, який став самостійним. А з 1934 року – Київським ветеринарним інститутом. У 30-і роки ХХ століття інститут був найкращим у Радянському Союзі. Його випускники обіймали найвищі державні посади.

В 1937-1938 роках за виконання урядового завдання по вивченню стахіботріотоксикозу коней, що під назвою «невідомого захворювання – НЗ» набрав у той час загрозливих розмірів, група співробітників інституту була нагороджена орденами і медалями Радянського Союзу (професори Ф. М. Пономаренко, М. П. Вашетко, С. Ю. Ярослав, доценти К. І. Дмитрієв, О. С. Коротич).

При проведенні дослідження, професор С. Ю. Ярослав піддав себе самозараженню. Це був перший випадок у світі серед ветеринарних фахівців.

Під час війни (1941-1945) Київський ветеринарний інститут був евакуйований до Свердловська. У вересні 1942 року інститут, за рішенням Берліна відновив свою роботу. Ця подія довгі роки замовчувалася.

У 1957 році до складу навчальної частини Української академії сільськогосподарських наук був приєднаний Київський ветеринарний інститут на правах факультету.

У 1991 році ветеринарний факультет було перейменовано на факультет ветеринарної медицини і, відповідно, спеціальність 1507 «ветеринарія» на «ветеринарна медицина».

Своє сторіччя факультет ветеринарної медицини Національного університету біоресурсів і природокористування України зустрічає вагомими здобутками.

За період існування факультету (інституту) ветеринарної медицини підготовлено більше 13 тисяч лікарів ветеринарної медицини, бакалаврів, магістрів в тому числі більше 700 магістрів ветеринарної медицини для 45 країн Азії, Африки, Ла-





*С. І. Стасенко Герой  
Соціалістичної праці*



*М. В. Васильченко  
Герой України,  
Голова СТОВ «Агрофірма Маяк»*



*М. Ф. Гулій – Герой України,  
академік НАН України*



*Д. О. Мельничук – Герой України,  
Голова СТОВ «Агрофірма Маяк»*

*Учасники п'ятого  
круглого столу  
з Блаженнішим  
Митрополитом  
Київським  
і всієї України  
Епіфанієм  
(23 вересня 2019 року)*



тинської Америки, Європи, близько 1000 кандидатів і більше 150 докторів наук. Існують наукові школи, які визнані науковою спільнотою світу.

За вагомий внесок у справу ліквідації хвороб тварин, впровадження нових методів діагностики, лікування та профілактики інфекційних та незаразних хвороб сільськогосподарських тварин випускникам факультету присвоєно почесне звання «Заслужений діяч науки і техніки», «Заслужений працівник вищої школи України», «Заслужений працівник народної освіти України», «Заслужений працівник ветеринарної медицини України» тощо.

Найвищу нагороду – Герой Соціалістичної праці та Герой України – отримали С. І. Стасенко, М. В. Васильченко, М. Ф. Гулий, Д. О. Мельничук [5].

Велику роботу проводять співробітники факультету по вихованню молоді. Особливо шанованим є круглий стіл «Патріотизм і духовність у сучасній Україні» за участю патріарха Філарета і Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія.

1. Рудик Станіслав. *Моя alma mater*. – Київ. – 2007. – 338 с.
2. Рудик Станіслав. *Цехова система підготовки фахівців лікувальної справи в Україні (X-XIX ст.)*. – Київ. – 2012. – 148 с.
3. Рудик Станіслав. *Курс лекцій з історії ветеринарної медицини*. – Київ. – 2019. – 420 с.
4. Рудик Станіслав. *Київські витоки сільськогосподарської та ветеринарної освіти (1834-1934)*. – Київ. – 2013. – 230 с.
5. Рудик Станіслав. *«Гордість Української ветеринарії» (100 видатних ветеринарів)*. – Київ. – 2015. – 120 с.

## PECULIARITIES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE STATE AND THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE 18TH CENTURY AS PREREQUISITES FOR THE DEVELOPMENT OF PEDAGOGICAL EDUCATION IN SPIRITUAL EDUCATION

*The prerequisites for the development of pedagogical education in the nineteenth and early twentieth century in spiritual educational institutions, which are related to the peculiarities of the relationship between the state and the Russian Orthodox Church in the eighteenth century, are covered in the article on the basis of the analysis of source literature. It is proved that certain peculiarities in the organization of pedagogical education in the spiritual school of the nineteenth - early twentieth century and its orientation are largely caused by the processes taking place in the Russian state in the eighteenth century. The prerequisites are established to be connected with the administration of the Orthodox Church, its property situation and the separation of the clergy into a closed state.*

**Keywords:** clergy, patriarch, pedagogical education, Orthodox Church, secularization, Holy Synod.

Тетяна ТВЕРДОХЛІБ

### ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМВІДНОСИН ДЕРЖАВИ І РУСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В XVIII СТОЛІТТІ ЯК ПЕРЕДУМОВИ РОЗВИТКУ ПЕДАГОГІЧНОЇ ОСВІТИ В ДУХОВНІЙ ШКОЛІ

*У статті на основі аналізу джерелознавчої літератури висвітлюються передумови розвитку педагогічної освіти в XIX – на початку XX в духовних навчальних закладах, які пов'язані з особливостями взаємовідносин держави і Руської Православної Церкви в XVIII столітті. Доведено,*

**Formulation of the problem in general and its relation to important scientific or practical tasks.** Today, training students for pedagogical activity in higher education institutions is being reformed in Ukraine. The range of pedagogical disciplines is being expanded; pedagogical practice is being introduced and improved in theological educational institutions. The Law of Ukraine "On Education" (2017), the Concept of Development of Pedagogical Education (2018) also orient secular pedagogical institutions of higher education to significant transformations. Changes in their educational activities and the functioning of theological educational institutions are largely determined by socio-political processes. This situation leads to increased demands on the political elite, guides it to prudence in decision-making, increased responsibility, requires understanding of the impact of today's events on the future of the state, aims to take into account the lessons of history in the course of reforms.

*що певні особливості в організації педагогічної освіти в духовній школі XIX – початку XX століття, її спрямованість значною мірою зумовлені тими процесами, що відбувалися в Російській державі у XVIII столітті. Встановлено, що передумови пов'язані з управлінням Православної Церкви, її майновим положенням і виокремленням духовенства в замкнений стан.*  
**Ключові слова:** *духовенство, патріарх, педагогічна освіта, Православна Церква, секуляризація, Святийший Синод.*

In particular, the experience of the relationship between the Moscow State (the Russian Empire from 1721) and the Russian Orthodox Church in the eighteenth century, which had some influence on the development of pedagogical education in the spiritual school and in the nineteenth - early twentieth century, is indicative in this respect.

**The analysis of the recent research and publications where the problem solution is started and the author relies on them; separation of previously unsolved parts of the general problem which the article is devoted to.** Considerable part of historian research has been devoted to the relationship between the Russian state and the Orthodox Church. Thus, D. Bagalii, K. Lozinskyi, V. Klimov, V. Klos and other scholars touched upon the issues of secularization of church property in their works. Some modern scientists such as V. Burenin, V. Masliichuk, A. Poliantseva, and V. Fazan have separate researches on this problem. The issues of organizing the administration of the Orthodox Church, the formation of the clergy as a separate state have been studied by I. Vlasovskyi, T. Rastimeshina, O. Reznik, Ya. Chereniuk and other researchers. The study of the state of scientific development of the problem gives grounds to claim that the peculiarities of the relationship between the state and the Russian Orthodox Church in the eighteenth century as prerequisites for the development of pedagogical education in the spiritual school are not well developed.

**Formulating the purpose of the article:** to reveal the peculiarities of the relationship between the state and the Russian Orthodox Church in the eighteenth century, which influenced the development of pedagogical education in the spiritual school in the nineteenth - early twentieth century.

**Main research material with full substantiation of scientific results.**

According to modern scholars, the term of “pedagogical education” has several meanings. In the narrow sense, this definition means the system of training specialists in pre-school, primary and secondary education; in the broad sense, it is the system of training

pedagogical and scientific-pedagogical staff for educational institutions of all types, including vocational, secondary specialized and higher ones. In general, pedagogical education is the professional training of all persons involved in the education and upbringing of children, young people and adults (6, p. 49). These definitions make it possible to refer to teaching pedagogy, pedagogical disciplines, as well as such pedagogically oriented disciplines as pastoral theology and homiletics as to pedagogical education. These subjects were taught in the ecclesiastical schools that functioned in the Ukrainian provinces of the Russian Empire in the nineteenth and early twentieth century. The introduction of these disciplines in theological seminaries and the academy and the reformation of teaching them were significantly influenced by the socio-political processes that took place in the eighteenth century or were initiated in those days.

Socio-political prerequisites for the formation and development of pedagogical education in educational institutions of the Orthodox Church in the Ukrainian provinces of the Russian Empire were directly related to the transformations of Peter I. Along with administrative, military reforms, the tsar introduced measures that promoted the strengthening of the positions of the nobility, more exploitation of peasants, lowering the role of the clergy and the total subordination of the Church to secular authority. Even after the death of Patriarch Andrian in 1700, Peter I did not appoint a new patriarch and approved Metropolitan Stefan Jaworskii at the head of the Church, whose power was significantly restricted compared to the patriarch. On January 25, 1721, the Tsar signed the "Manifesto for the Establishment of the Holy Synod". Its creation occurred authoritarily, by the will of the monarch, when the supreme state authorities confront spiritual authorities with a *fait accompli*. The Holy Synod became one of the collegiate state organs with its own distinctive sphere of influence. The functions and powers of the Synod were determined by the Spiritual Regulations (1721) developed by F. Prokopovych [2]. According to it, the Holy Synod had the right to establish new dioceses, to elect and appoint bishops for cathedras left without heads. The highest judicial power belonged to it: exclusively the Holy Synod dealt with cases of bishops and other clergy members who were suspected of non-canonical acts, it was an appellate court for dissatisfied with decisions of diocesan courts, and it defended the clergy in secular courts. It censured religious literature and was authorized to act on behalf of the Russian Orthodox Church in cooperation with other autocephalous Orthodox Churches.

The foundation of the Holy Synod was a direct violation of the foundations of canon law, first of all, of the apostolic rule 34. It states that the bishops of every nation must have the first of them to be recognized as the head. This rule of the Holy Apostles was repeatedly affirmed at the Ecumenical and Local Councils. Despite the non-canonical introduction of the Holy Synod, Peter I appealed to the Eastern Orthodox Patriarchs to seek recognition of this state institute. Patriarch Jeremiah III, Patriarchs of Constantinople and Antioch responded positively to the Tsar's request and recognized the right of the Holy Synod to exercise patriarchal functions. At that time, the Patriarch of Jerusalem was severely ill and the Patriarchate of Alexandria was empty. Due to the recognition of the three Eastern Patriarchs non-canonical in terms of the plan, principles and method of implementation, church reform received formal legitimacy [4, p. 76].

Thus, Peter I and F. Prokopovich destroyed the canonical structure of the Orthodox Church. The foundation of the Holy Synod, following the German Lutheran model, weakened the Church. But these church transformations were made possible by the internal weakening of the Church itself, the ignorance of the hierarchy, and the loss of its moral authority.

The loss of the positions of the Orthodox Church in the Russian state during the eighteenth century was connected not only with the organization of the Holy Synod, but also with the process of secularization. The monastic department, which was in charge of financial church affairs, land and other property of monasteries and diocesan bishops, was renamed as Camor-bureau of the Holy Synod (1724), the Board of Economy of the Synod Administration (1726), and in 1738 was removed from the composition of the Holy Synod and transferred to the secular Senate. However, already in 1744, the Board was liquidated, and all the property it disposed of was returned to the disposal of the Holy Synod again. Over the next two decades, Empress Elizabeth Petrovna, Peter III also undertook measures aimed at secularizing church assets [7, p. 73]. The process of seizure of church property by the state authorities was normatively completed by Catherine II with the publication in 1764 of the decree on church staff. According to the document, the property of the Holy Synod, dioceses, monasteries and parishes was finally transferred to the Board of Economy. At the same time, ecclesiastical institutions were provided with livelihoods due to state-determined amounts that were proportional to the size of the lands taken away from them. The so-called monastery staffing plans were introduced. According

to them, they determined the number of monasteries that were granted state funding each year, the size of the assigned maintenance and the number of monks in the monastery [7, p. 74].

The secularization was carried out in 1786 in the Left Bank territory; it was also realized in Slobozhanshchina and in the southern Ukrainian provinces in the 1780s. The calculations of some scholars give reason to claim that as a result of secularization in the Ukrainian dioceses of the Russian Empire in 1786, 29 monasteries of 85 were eliminated, which is more than a third of such institutions [1, p. 34]. The decree of Catherine II's of April 10, 1786 provided not only for secularization but also the implementation of large-scale charitable and educational projects for its expense. However, except for the seizure of property, no other item of the tsarina's order was fully implemented. According to calculations by V. Zvirinskyi, who analyzed the statistical primary sources, three waves of secularization caused the abolition of about 45 monasteries; there were such well-known ones as Sofiiskyi, Bratskyi Bohoiavlenskyi, Kyrylivskyi, Mezhygirskyi among them. [1, p. 34]. We agree with conclusion of V. Klos that secularization measures have demonstrated to the monasteries, and not only to the Ukrainian ones, that their functioning would henceforth depend not on their will and not on the diocesan leaders, and not on the will of the church members, but on the decisions of the autocratic government. From this time on, only unconditional obedience and complete subordination to the autocrats of the Russian Empire was possible. The tradition of even limited national-church autonomy of the monasteries was to become a thing of the past [1, p. 36].

During the eighteenth century, regulations aimed at isolating and regulating the clergy and strengthening its dependence on secular power were introduced. They initiated the legislative formulation of the clergy as a separate state. Thus, in 1722 the first staffing plans of the clergy were introduced. They established the dependence of the number of clergy in the parish on the number of parishioners. One priest, clerk and sexton was appointed to one parish (100-150 homesteads); the number of priests increased 2-3 times for churches with two parishes (200-250 homesteads) and three parishes (300 homesteads) respectively. In addition, the churches with three parishes had the right to hold two more deacons. From that year, receiving a spiritual dignity was strictly regulated. From now on, not all nobles could accept the spiritual dignity, but only the younger sons, who had already turned forty. The payment of the poll tax for the representatives of the tax estates who joined the clergy was laid on

their relatives. And since 1766, the ban was imposed on persons of tax estates to take the spiritual rank in general. Gradually, the clergy become hereditary. Exit from the spiritual estate was allowed to the priests who became widows and took up civilian service in corporations or guilds. Thanks to such measures, the clergy became a closed, hereditary estate, distinguished by their corporate identity [3, p. 296].

The eradication of patriarchy and the creation of the Holy Synod, the widespread secularization in the Russian Empire, the isolation of the clergy as a separate estate in the eighteenth century contributed to the fact that in the nineteenth - early twentieth century, the Orthodox Church was actually in full control of the secular government, which ruled the clergymen by means of government apparatus. It was the clergy who proved the religious foundation of tsar authority, justified the government's miscalculations and lauded its achievements. The first duty of the representatives of the Orthodox Church was to implant faithful feelings in the people – the sanctity of submission to the tsarist authority, its worship [8; 5].

The formation and development of pedagogical education in the spiritual school were to ensure the growing influence of the Orthodox Church on the believers, and therefore to strengthen the support of public authorities measures by the population. This should have been facilitated by introducing the study of Homiletics as a separate subject (1808) in the educational institutions, granting Pastoral Theology with the status of a separate discipline in the Kiev Theological Academy (1869), introducing the study of Pedagogy in the Academy mentioned (mid60s), involving students of theological seminaries into Pedagogy mastering since 1866 and Didactics since 1884, organizing pedagogical practice of seminarians in Sunday and daily schools at the seminaries since 1866. Certainly, the conditions for increasing the education of the people, their religious and moral level, increasing the professionalism of teaching staff of higher and secondary spiritual schools and so on were created due to organization of pedagogical education in ecclesiastical educational institutions. However, the processes in the relationship between the Russian state and the Orthodox Church noted in the eighteenth century made it important to organize pedagogical education in spiritual educational institutions as one of the means of influence of the state on the mind and will of the population.

**Conclusions from this study and the prospects for further research in this direction.** Thus, the study of the socio-political development of the Moscow State (the Russian Empire since 1721), the peculiarities of its relations with the Russian Orthodox Church



in the eighteenth century allowed revealing the prerequisites for the formation and development of pedagogical education in the spiritual schools functioning in the Ukrainian provinces. The above mentioned preconditions are determined to be the abolition of the patriarchate and the foundation of the Holy Synod as one of the state collegial organs; secularization of church property in the 1780s, which caused the liquidation of a large part of the monasteries; active deployment of measures aimed at designing the clergy as a separate estate (introducing staffing plans of clergy, restrictions on different estates in relation to obtaining a spiritual dignity, etc.)

Prospects for further research are to study the peculiarities of the preparation of students of domestic Orthodox seminaries and academies for moral and religious education of the flock in the twentieth century.

---

1. Клос В. (протоієрей) Штатний розподіл церковного майна в Російській імперії та зміна статусу Свято-Михайлівської обителі (1786 р.) // Православний вісник Київського Патріархату. – 2017. – № 1. – С. 31-37.

2. Растимешина Т. В. Святейший Синод как инструмент реализации государственной политики церковного наследия в XVIII – XIX вв. // Экономические и социально-гуманитарные исследования. – 2016. – № 2 (10). – С. 148-160.

3. Резнік О. І. Православне духовенство як соціальний стан українського суспільства другої половини XVII – XVIII ст. // Актуальні проблеми політики. – 2013. – Вип. 49. – С. 293-304.

4. Русская Православная Церковь (988-1988). Очерки истории I-XIX вв.– М., 1988. – Выпуск первый. – 111 с.

5. Самохин К. В. Процессы Российской модернизации в конце XVIII – первой половине XIX веков // Современные исследования социальных проблем. 2012. №11. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/protsessy-rossiyskoy-modernizatsii-v-kontse-xviii-pervoy-pолоvine-xix-vekov>

6. Твердохліб Т. С. Педагогічна освіта як наукова дефініція // Суспільні науки: невіршені питання. Матеріали V міжнародної науково-практичної конференції. – Вінниця, 2017. С. 47–49.

7. Фазан В. В. Вплив секуляризації на просвітницько-виховну діяльність духовних осередків України у XVIII ст. // Імідж сучасного педагога. – 2018. – № 4. – С. 72-75.

8. Швець Ю. П. О причине провала реформ Александра I // Известия АлтГУ. – 2008. – №4-5. – С. 229-231.



# УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ТА БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ДІАСПОРІ

Анатолій КОЛОДНИЙ,  
Людмила ФИЛИПОВИЧ,  
Степан ЯРМУСЬ

## РОЛЬ ПРАВОСЛАВНИХ МИСЛИТЕЛІВ У ПРОЦЕСАХ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ (ДОСВІД ПРОФЕСОРА МУЛИКА-ЛУЦИКА)

*Стаття присвячена життю і творчості видатного українського православного мислителя діаспори професора Юрія Мулика-Луцика, який вагомо прислужився збереженню православності і українськості декількох хвиль емігрантів з України. Надзвичайними зусиллями він відроджував історичну пам'ять українців діаспори, активно працював на ниві пошуку та аналізу історичних документів, де доводиться духовна та культурна самодостатність українського народу. Тісно співпрацював із митрополитом Іларіоном (Огієнком) над його етимологічним словником української мови. Зібрав та упорядкував в 6 томах матеріали для історії православної церкви в Канаді, яка за своїм змістовним наповненням та історичним значенням вийшла за географічні межі американського континенту, вплинувши на історіософські погляди багатьох його сучасників і наукових спадкоємців. Публіцистичні, літературо- та мовознавчі праці Ю. Мулика-Луцика формували свідомих українців на чужині, ста-*

*Стаття присвячена життю і творчості видатного українського православного мислителя діаспори професора Юрія Мулика-Луцика, який вагомо прислужився збереженню православності і українськості декількох хвиль емігрантів з України. Надзвичайними зусиллями він відроджував історичну пам'ять українців діаспори, активно працював на ниві пошуку та аналізу історичних документів, де доводиться духовна та культурна самодостатність українського народу. Тісно співпрацював із митрополитом Іларіоном (Огієнком) над його етимологічним словником української мови. Зібрав та упорядкував в 6 томах матеріали для історії православної церкви в Канаді, яка за сво-*

вали теоретичним підґрунтям для їхньої самоідентифікації.

**Ключові слова:** Мулик-Луцик, українська діаспора, православна церква, ідентичність.

—  
Anatolii KOLODNYI,  
Liudmyla FYLYPOVYCH,  
**Stepan YARMUS**

**THE ROLE OF ORTHODOX THINKERS  
IN THE PROCESSES OF FORMATION  
OF NATIONAL-RELIGIOUS IDENTITY  
OF THE UKRAINIAN DIASPORA  
(EXPERIENCE OF PROFESSOR  
MULIC-LUTSIC)**

*The article is devoted to the life and work of a prominent Ukrainian Orthodox thinker of the Diaspora, Professor Yuriy Mulyk-Lutsyk, who made a significant contribution to preserving the Orthodox and Ukrainian nature of several waves of immigrants from Ukraine. Through extraordinary efforts he revived the historical memory of the Ukrainian diaspora, actively worked in the field of search and analysis of historical documents, which prove the spiritual and cultural self-sufficiency of the Ukrainian people. He worked closely with Metropolitan Hilarion over his etymological dictionary of the Ukrainian language. Collected and edited in 6 volumes material for the history of the Orthodox Church in Canada, which by its content and historical significance went beyond the geographical borders of the American continent, affecting the historiosophic views of many of his contemporaries and scientific heirs. Nonfiction, literary, and linguistic writings shaped conscious Ukrainians abroad, and became the theoretical basis for their self-identification.*

**Keywords:** Mulyk-Lutsyk, Ukrainian diaspora, Orthodox church, identity.

їм змістовним наповненням та історичним значенням вийшла за географічні межі американського континенту, вплинувши на історіософські погляди багатьох його сучасників і наукових спадкоємців. Публіцистичні, літературо- та мовознавчі праці Ю. Мулика-Луцика формували свідомих українців на чужині, ставали теоретичним підґрунтям для їхньої самоідентифікації.

**Ключові слова:** Мулик-Луцик, українська діаспора, православна церква, ідентичність.

**Постановка проблеми.** Настав час повертати на батьківщину імена та інтелектуально-культурний спадок тих українців, яких штучно «відрізали» від живого тіла українства, тавруючи їх зрадниками і посіпаками. Десятиліттями нам прищеплювали відчуття меншовартісності, нашої примітивності і селянськості, переконували в нашій неосвіченості, вторинності нашої культури, її залежності від інших «материнських» культур. Аргументовано «доводили» нездатність українців до державотворення і негідність бути представленими в родині цивілізованих народів. У нас викрадали нашу пам'ять, документи, цінності, ідеї, наших вчених, письменників, воїнів, духовних і політичних лідерів.

Кинутих на скитання по чужих країнах кращих синів і дочок України, які там стали знаними і успішними, сьогодні треба ви-

тягати з безвісності, оприсутнювати їх в нашому житті, включати до всеукраїнської каталогу визначних осіб, які прислужилися до творення і збереження життєдайного українського світу.

**Ступінь дослідження.** Багато імен із цього свідомо «призабутого» списку вже стали відомими, можливо, не так широко, як хотілося б, але тільки зусиллями Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ до нас повернулись митрополит Іван Огієнко, Арсен Річинський, священники-богослови Іван Шевців та Іван Музичко, отець Степан Ярмусь та ін. [1,2,3,4,5,8,9,10,11]. Упорядковуючи і готуючи до передруку праці цих видатних українців, дослідники аналізувати їхній науковий доробок, щиро дивуючись працездатності цих людей, плідності їхніх наукових пошуків. Щирим вмотиватором зацікавлень особистістю і науковою творчістю Ю.Мулика-Луцика став православний отець з Канади Степан Ярмусь, який добре знав професора, співпрацював з ним. Саме Ст. Ярмусь передав більшість його праць до бібліотеки Української Асоціації релігієзнавців. Він неодноразово ділився своїми спогадами, частину яких в рукописному варіанті передав нам. Тому ми вважаємо о.Степана повноправним співавтором даної статті.

Реальна зацікавленість мислителями діаспори та їхньою літературною, духовною, науковою спадщиною тільки починається [6,7,8]. Дає надію те, що серед дослідників наукового доробку діаспорчан є наукова молодь України, яка надасть другого життя цим історичним постатям.

**Мета.** Ввести в український науковий обіг непересічну постать Юрія Мулика-Луцика, його праці, продемонструвавши актуальність його доробку в різних сферах гуманітарного знання, зокрема в філософії та релігієзнавстві.

**Виклад основного матеріалу.** Одним із тих, хто заслуговує на особливу увагу з боку науковців, є **Юрій Мулик-Луцик**. Надзвичайно талановита людина, з робочого люду, яка виросла до доктора філологічних наук, стала пристрасним працівником у царині науки, національного освідомлення, культури, зокрема релігійної історії і думки.

Юрій Мулик-Луцик, син Олексія і Ксенії з дому Найчуків, народився 31 грудня за новим стилем в 1913 році у селі Татаринці (потім - Веселівка) Кременецького повіту на Волині. Початкову школу він закінчив у Матвіївцях, а середню - у приватній Українській гуманістичній гімназії С.Міляшкевича в Кременці. Отримавши свідоцтво в 1933 році, Юрій того ж року вступив на навчання праву й суспільним наукам в університет Стефана

Баторія у Вільні, вивчаючи тут переважно теорію і філософію права. Потім він змістився на славістичні студії і став учнем відомого німецького славіста професора Ервіна Кошмідера та теоретика літератури професора Манфреда Крідля. В ці роки з'являються його перші літературні оповідання «Орач», «Буб», «Воевода», «Ведмідь Лютий» та інші.

В 1936 році Юрій Мулик-Луцик перебирається з Вільна на славістичні студії до Львова. В той час в університеті кафедру української філології очолював професор Ян Янів, який відомий своїми дослідженнями апокрифу «Мука Христова» кінця 16 століття, «О вічності пекельной» кінця 17 століття та ін. Основну увагу, навчаючись у Львові, Мулик-Луцик зосередив на вивченні питань психології та філософії літературної творчості у професора Р. Ингардена. В ці роки з'являються його нові нариси - «Каїн», «Жах» та ін.

Оцінюючи навчання у Львівському університеті разом із доктором Костянтином Бідою і Юрієм Муликом-Луциком, Ярослав Рудницький у своєму некролозі з нагоди смерті останнього зазначив: «Бл. п. д-р Юрій Мулик-Луцик був одним із трьох канадських професорів-славістів, алюмнів Львівського університету з-перед Другої світової війни. ... Всі ми пройшли «тверду школу» професора Яна Янова, який між війнами очолював кафедру україністики у Львові. Усі ми мали добрі основи для наукової і педагогічної праці власне через високий стандарт і вимогливість не тільки професора Янова, але й інших професорів Львова того часу. Д-р Мулик-Луцик — єдиний між нами — мав ще привілей бути слухачем професора Романа Ингардена — філософа й теоретика літератури світової слави. Студіюючи у Львові, д-р Мулик-Луцик не міг пройти мимо етимології й ономастики й це відбилося пізніше на його наукових зацікавленнях».

На третій рік славістичних студій у 1937 році Мулик-Луцик перевівся зі Львова до Варшавського університету, де в 1939 році закінчив навчання з фаху слов'янської філології. Темою його магістерської праці була «Західні впливи в українській церковній драмі». Його супервізором був професор Роман Смаль-Стоцький. Юрій Мулик-Луцик був серед тих чотирьох студентів Варшавського університету, які одержали найвищу нагороду Міністерства освіти Польщі. Магістерську працю «Генетичне відношення української церковної драми до польської» робив саме у професора Р.Смаль-Стоцького. Тут він також був редакторським і деканським стипендіатом. В роки навчання його зарахували до групи інформаторів-інструкторів

при кафедрі слов'янської філології. Мулику-Луцику було надане право заздалегідь брати участь у докторському семінарі, а з врахуванням його критики соціологічної дефініції мов, він був допущений докторизуватися впродовж лише одного року, а не протягом двох як звичайно.

У Варшаві до початку війни Юрій Мулик-Луцик зміг ще протягом трьох років пройти навчання слов'янській етнографії. В цей час він належав до української студентської корпорації «Запоріжжя» та до членів редакції наукового «Волинського Альманаху». Влітку 1939 року Мулик-Луцик працював на Поліссі серед поліщуків, збираючи матеріал для задуманого ним роману про них.

Війна застала Юрія Мулика-Луцика у Варшаві, де його, як кадета Варшавського полку Академічної легії, було мобілізовано для оборони міста. Поранення, одержане ним при цьому, позначилося на його здоров'ї на всі наступні роки життя.

Під час Другої світової війни Юрій Мулик-Луцик брав участь в організації українського шкільництва на Холмщині, зокрема учителював у селі Липиги. З 1944 року був викладачем Українського Народного Університету в Криниці. Згодом він стає постійним зв'язковим між Варшавським митрополитом Діонісієм та його Адміністрацією в Україні з центром у місті Луцьк, яку тоді очолював митрополит Полікарп (Сікорський). Мулик-Луцик у воєнні роки брав участь в роботі Українського народного університету і в збройній боротьбі з гітлерівцями і більшовиками.

Одружившись із Валентиною Бронітенко в 1943 році, Мулик-Луцик виїхав з Волині до Львова, звідти — до Варшави, Праги, а під кінець війни - до Мюнхена. Проживаючи в післявоєнні роки тут, він під науковим керівництвом професора Юрія Шевельова в 1948 році в УВУ виконав докторську дисертацію «Психотранспозиція в українському синтаксисі». Тоді ж був запрошений в цьому місті на посаду лектора в Українську Богословсько-Педагогічну Академію. В Академії він викладав курс «Психологія мови на службі релігійного культу».

За студентських років у Вільно, Львові і Варшаві Юрія Мулика-Луцика називали сковородинівцем. І це не тому, що він мав такий стиль життя як Григорій Сковорода, а насамперед тому, що ще й мав подібний йому спосіб мислення. У Львові Муликом-Луциком зацікавився відомий український філософ Микола Шлемкевич. Професор навіть спонсорував деякі проекти молодого науковця.

Хоч окремим твором свою філософію Мулик-Луцик не подав, але він виразив її в різних меншого масштабу творах, зокрема у статтях в різних часописах і збірниках, у своїх виступах на конференціях. Вони, зрозуміло, були неоднорідними, не раз навіть полемічного змісту, що залежало від вимог часу.

В грудні 1948 року сім'я Муликів-Луциків переїхала до канадського міста Вінніпегу. З перших років прибуття на канадські терени пан Юрій заробляв на хліб фізичною працею. Потім він почав працювати вчителем латинської і французької мови в середній школі Колегії св. Андрея. В 1951 році був запрошений викладати на Богословському факультеті цієї Колегії. Викладав на Слов'янському відділенні Богословського факультету філософію, логіку, психологію і соціологію. Водночас із зайнятістю викладацькою роботою, Мулик-Луцик надавав допомогу професору Ярославу Рудницькому у розбудові відділу славістики при Манітобському університеті. Проте найбільше йому прийшлося працювати в канадські роки довготривалим редактором органу Української Греко-Православної Церкви Канади «Вісник», календаря «Рідна Віра», «Нового Літопису», видання Богословського Товариства імені митрополита Іларіона «Віра й Культура», часописів «Канадійський фермер» та «Український Голос». Водночас Юрій Мулик-Луцик активно друкувався і в інших виданнях. В ці роки написані ним три значимі наукові праці, а саме: «Духовий портрет Ольги Кобилянської», «Староцерковно-слов'янська мова як мова релігійного культу» та «До методології назвознавства». Прилучився він також до організації Української Вільної Академії наук (УВАН) в Канаді, був редактором клубу Української книги, який очолював Іван Тихтор.

Основним надрукованим науковим твором Юрія Мулика-Луцика є все ж великого формату і обсягу шеститомна «Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді». Співавтором перших чотирьох томів значиться отець-доктор С.В. Савчук. Але є офіційні документи, які засвідчують, що він уступив авторство книг Ю. Мулику-Луцику, а для себе залишав лише технічну сторону з написання тих томів — підбір першоджерел для опрацювання їх Муликом-Луциком. Із-за недуги і скорої смерті архипресвітера С. Савчука в серпні 1983 р. останні два томи Мулику-Луцику прийшлося писати без його допомоги. Їх мало знають в Україні.

Відзначимо тут те, що доктор Мулик-Луцик не вважав свою працю «історією», а скоріше матеріалами до історії УГПЦ в Канаді. «Історією» цю працю було названо лише на вимогу кон-

систорської комісії, яка займалася адміністрацією цього видання. Мулику-Луцику не вдалося дописати повністю шостий том видання, хоч матеріали до нього ним й були підібрані.

Особливістю «Історії» Мулика-Луцика є те, що її автор часто в поданому матеріалі виходить за її назву — терени Канади і розглядає проблеми прийняття і поширення християнства на просторах Русі, мотиви його запровадження князем Володимиром саме у Візантійському варіанті, розвінчує підступність Московського Патріархату з поглинення ним Київської митрополії, а водночас і з католиків-латинників в діаспорі щодо Православ'я України, його Церков. Окрему увагу Мулик-Луцик приділив питанню постановня Берестейської унії і викриттю прагнень польської верхівки використати її наслідки для ліквідації українства, спольщення його.

Поруч із написанням і підготовкою до видруку «Історії», Мулик-Луцик в ці ж роки написав відомі праці «Велике людинобивство» (1959), «Українсько-єврейські взаємовідносини» (1969), «Тернистий шлях українського народу» (1969) та «П'ять перед дванадцятьою» (1974) та ін. Деякі праці Мулика-Луцика виходили під псевдонімами — Скаржевський, Олексіїв, Назар Полин — чи з підписом ініціалами «М Л» та ін.

В 1984 році Юрія Мулика було запрошено на посаду професора-ад'юнкта Сан-Франциської Теологічної семінарії в Сан-Ансельмо (Каліфорнія, США). Того ж року Колегія св. Андрея надала йому звання Почесного доктора Церковного права.

Мулик-Луцик був громадсько активною людиною. Так, він прилучився до багатьох ініціатив діаспори, які були спрямовані на утвердження української ідентичності. Будучи родом з Волині, він особливо підтримував волинян, об'єднуючи яких застерігав, що «при цьому йдеться не про місцеві амбіції і не про «провансальство», а про всеукраїнську справу: що менше знаємо про частину України зокрема, то тим самим менше знаємо про Україну як цілість». І далі: «Волинь, яку у світі вважають за колицку слов'янства, в українській науці викликала більше зацікавлення, як Полісся і Лемківщина. Волинь, де була основана перша українська академія (в Острозі), де вийшла перша повна слов'янська Біблія і перша українська Євангелія, де були перші найчисленніші українські друкарні в період Козаччини, - більше викликає собою зацікавлення в призмі «смачного волинського сала», і як «екзотика» західноукраїнських земель, ніж у призмі її великої ролі в історії українського народу. Постановня УПА відбулося на Волині, дальша історія якої була пов'язана



зі збройними силами ОУН. Діяльніші волиняни належали до різних національних угруповань і одночасно активну і дієву брали участь в різних секторах життя краю. Волинь — країна Лесі Українки, Уласа Самчука, Оксани Лятуринської й Галини Журби — трактується так неначе б вона існувала лише на маргінесі сторінок історії України. Безумовно відповідальними за це є самі волиняни».

Книжкова друкована спадщина доктора Мулика-Луцика не надто завелика за кількістю праць. Проте за час своєї редакторської праці науковець залишив у різних журналах і часописах ще невідраховану, а відтак і неопрацьовану велику кількість статей не тільки наукового, а й залежного від вимог часу інформативного чи полемічного змісту. Серед його спадщини знайдемо лінгвістичні, літературознавчі, історіософічні, філософські та релігієзнавчі праці.

З часом Мулик-Луцик став незалежним дослідником. Як філософ-мислитель, він належить до тієї традиції української думки, що загалом є антропоцентричною. Він концентрувався більше на телосі — на меті життя людини, із використанням у своїх міркуваннях принципів аксіології та екстрове́ртної сублімації. Специфічним філософським баченням Мулика-Луцика була антропотелеологія, сфокусована на питаннях життя-буття людини у світі. У цьому філософському прозрінні перед людиною — як вічна мета — стоять високі аксіологічні, а відтак тільки позитивні якості — правди, добра, спокою та суб'єктивно інспірованої творчості. Тут уже сама активна воля-стремління до тих якостей сумблімують людину — підносять й облагороджують їх. Очевидно, що тут найвищим завданням людини є не її егоїстичне, а альтруїстичне самозбереження. Людина при цьому постає високоцінною, бо ж є істотою божественного в задумі. Науковець звертає увагу на проблему релігійної волі та пише про прагнення людини до блаженної, тобто сублімованої вічності. Але все це розвивається в гармонії життя окремої особи з безліччю собі подібних істот.

Якщо в українській традиційній філософії з її концентрацією на «внутрішній людині» помітною є суб'єктивна інтровертність, то в Мулика-Луцика з його концентрацією на телосі — на проблемі мети життя людини - опромінюється й розвивається широка аксіологічна, сублімована екстрове́ртність, яка, хоч і виступає з позицій індивідуального суб'єктивізму, все ж проєктує людину в царину безмежного телосу — широких альтруїстичних можливостей — до висот світу божественного.

Як зазначалося нами вище, окремою працею свої філософські розміркування Мулик-Луцик не видрукував, але висловив їх у різного роду меншого масштабу статтях, вміщених в різних часописах чи збірниках, та його доповідях-виступах на чисельних наукових симпозиумах.

Ось такою й була суть філософської думки — і самої таки душі цієї безпретензійної, скромної, хоч подеколи і пристрасної людини — доктора Юрія Мулика-Луцика.

Вартою уваги є етимологічна спадщина Юрія Мулика-Луцика. Професор Рудницький на Шевченківському святі 1954 року зазначив, що Мулик-Луцик є «єдиним славістом українцем на американському континенті, що проводить дослідження мови під кутом психології». Науковець виявив себе як етимолог передусім у редагуванні і в своїх доповненнях до «Етимологічно-семантичного словника української мови» Івана Огієнка — митрополита Іларіона.

Маючи багато статей в різних виданнях про походження і первісне значення слів, Огієнко так і не зібрався видрукувати це окремою книгою. За друк «Етимологічно-семантичного словника української мови» взявся після смерті владики в 1972 році діючий в Канаді Інститут дослідів Волині. Редактором Словника було визначено Ю. Мулика-Луцика. За його «редакцією і доповненнями» вийшло друком три томи праці до букви «О».

Праця Мулика-Луцика над Огієнківським етимологічним матеріалом не була легкою. Насамперед треба було технічно розібратися у величезній кількості клаптиків паперу й карточок із гасловими словами, серед яких у багатьох не було пояснень, а були тільки «реєстрові слова» для майбутнього опрацювання. При багатьох гаслах не було «референцій до чільних етимологів». Треба було їх відшукати й додати. Інколи треба було додати порівняльний матеріал із сусідніх слов'янських мов, переважно польської і російської, а також приклади із фольклору, діалектні відповідники та ін.

Найбільшою заслугою Мулика-Луцика було доповнення семантичними й етимологічними даними «намічених реєстрових слів» без ніяких пояснень чи посилань на джерела. І власне тут новий редактор Словника виявився справжнім учнем митрополита Іларіона, подаючи не тільки дані, яких бракувало, але й зразково наслідуючи спосіб і стиль передачі покійним первісного компільатора словника.

Власне доповнення Мулика-Луцика як в ділянці бібліографії, так і фактичного матеріалу незакінчених гасел ставлять

його працю на належний рівень і вказують не тільки на згадану вище «добру школу», з якої він вийшов, але й свідчать про його відданість справі і пошані до свого видатного попередника, історика й етимолога Івана Огієнка.

В щойно виданій професором А. Колодним праці Ю. Мулика-Луцика «Релігія в історії і духовності українців» (2019) піднято багато проблем і загально теоретичного, й історіософського, і конкретно історичного значення. Надзвичайно цікаві сторінки присвячені прийняттю Україною християнства, впливу Візантії на характер й устрій православної церкви, природі й артикулам Берестейської Унії, поглиненню Московським Патріархатом Київської митрополії, постанові в Канаді Української Православної Церкви тощо. Мислитель гостро реагує на ті колізії, з якими зіткається релігія й окремі її конфесії в їх бутті в сьогоднішньому соціумі. Складною і суперечливою при цьому виявляється питання співвідношення в релігійних процесах національного та інтернаціонального, про що написано професором низку статей. Вартими особливої уваги є розмірковування Ю. Мулика-Луцика над питанням релігійності Тараса Шевченка, ролі митрополита Іларіона (Огієнка) в збереженні православ'я в українській діаспорі.

Останні роки життя Юрія Мулика-Луцика. — це статус професора-емерита Колегії св. Андрія в канадському Вінніпезі. Він був людиною виняткових здібностей, великої творчої енергії та праці, рідкісної ерудиції мислителем й оригінальним філософом-релігієзнавцем. Саме це спонукає звернутися до праць мислителя такого масштабу, незнаного чи незаслужено забутого в Україні, чії розвідки не втратили своєї наукової значимості навіть через півстоліття від часу їх написання.

**Висновки.** Мислителі діаспори, з доробком яких ми тільки почали знайомитися, ще слабо введені в науковий і гуманітарний простір. Може інколи здатися, що їхні праці - вже не сучасні, не актуальні, базуються на обмеженому джерельному підґрунті, не використовують сучасні методології і технології. Однак не треба забувати, що саме праці таких дослідників, як Мулик-Луцик, Власовський, Огієнко, Ярмусь та інші, чи не поодинокі протистояли радянським міфам історичного прогресу, соціологізаторству праць радянських істориків, чії теорії і концепції досі панують в свідомості багатьох українців, розповідаючи про єдину колиску трьох братніх народів, один з яких анексував частину території України і незаконно окупує її, а крім того має ще конкретні плани приєднати Білорусь до скла-

ду спільної федеральної держави. Знати правдиву історію свого народу, його духовності і культури, своєї Церкви - обов'язок кожного свідомого українця. І таку історію можна віднайти в працях діаспорних мислителів, серед яких особливе місце займав професор Юрій Мулик-Луцик.

На черзі видання вибраних творів відомих в діаспорі і незаслужено забутих (або незнаних) у нас в Україні таких мислителів, як Дмитро Блажейовський, Діонізія Ляхович, Святомир Фостун, Володимир Янів та інші.

---

1. Музичка І. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. - К., 1999.

2. Мулик-Луцик Ю. Релігія в історії і духовності українців. Вибрані праці // Упор., наук. редактор проф. А.Колодний. - К.: УАР, 2019.

3. Олексюк В. Християнські основи української філософії. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. - К., 1996.

4. Ортинський І. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори /Упор., наук. редактор проф. А.Колодний. - К.: УАР, 2014.

5. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості (За ред. А.Колодного і О.Сагана). - Тернопіль, 2000; Тернопіль, 2002.

6. Сало Г. В. Антропологічні уявлення мислителів української діаспори: релігійні та філософські впливи // *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*. - Київ, 2019. - Вип. 1(13). - С. 49-53.

7. Сало Г. В. Антропологічний характер релігійно-філософського дискурсу української діаспори: історіографічний аспект // *Суспільні науки: історія сучасність, майбутнє* : матеріали Міжнародної науково-практичної конференції. Київ. 2015. - С. 85-87.

8. Филипович Г.Д. Духовна єдність українців: досвід осмислення і формування митрополитами Андреем Шептицьким та Іларіоном (Огієнком) // *Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) - патріот, вчений, богослов*. Ювілейний науковий збірник. К.: Просвіта, 2012. - С.88-95.

9. Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. - К., 2003.

10. Ярмусь Ст. Досвід віри українця (2-ге доопрацьоване видання). -К., 2008.

11. Ярмусь Ст. Досвід віри українця. Вибрані твори. За ред. А.Колодного. - К., 2002.

## ДО СУЧАСНОЇ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ СИТУАЦІЇ В РЕСПУБЛІЦІ МОЛДОВА ТА ЇЇ ВПЛИВУ НА ЗАДОВОЛЕННЯ ДУХОВНИХ ПОТРЕБ МІСЦЕВОГО УКРАЇНСТВА

*У статті аналізується сучасна міжконфесійна ситуація в Республіці Молдова та її вплив на стан місцевих українських духовних осередків і адміністративних одиниць українських церков візантійського віросповідання. Визначаються пріоритетні напрямки діяльності задля повноцінного забезпечення духовних потреб українства Молдови.*

**Ключові слова:** Республіка Молдова, Православна церква Молдови, Кишинівська римо-католицька єпархія, Католицька церква Східного обряду, Митрополія Бессарабії, Східно-Молдовська єпархія, Румунська православна церква, Православна церква України, Українська греко-католицька церква, церковна одиниця, громада.

—  
Mykhailo KHARYSHYN

### THE CURRENT INTER-RELIGIOUS STATUS IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA AND ITS INFLUENCE ON THE MEETING SPIRITUAL NEEDS OF THE LOCAL UKRAINIANS

*The article analyzes the current interdenominational situation in the Republic of Moldova and its influence on the position of local Ukrainian spiritual centers and administrative units of Ukrainian churches of the Byzantine confession. Priority areas of activity are identified to response to spiritual needs of the Moldovan Ukrainians.*

**Key words:** Republic of Moldova, Orthodox Church of Moldova, Chisinau Roman Catholic Diocese, Eastern Rite Catholic Church, Bessarabian Metropolis, Diocese of East Moldova,

Церква є складним суспільним явищем, яка безперервно формується у нерозривному зв'язку із розвитком суспільства. Історико-географічні, соціально-економічні, демографічні та інші умови суспільного розвитку безпосередньо визначають часові, управлінські та територіальні параметри організації формування і подальшої видозміни церковного устрою. У контексті реалізації Україною європейського та євроатлантичного курсу питання щодо ролі та місця церкви у цьому процесі набуває особливої актуальності. Серед першочергових завдань тут, на наш погляд, має стати комплексне дослідження діяльності українських церков у часових церковно-адміністративних межах з моменту їх виникнення аж до сьогодення як на території сучасної України, так і поза її межами [1]. Вивчення проблеми організації діяльності церковних одиниць у рамках церковно-територіального устрою на території інших країн дозволить сформулювати, серед іншого, низку практичних рекомендацій

*Romanian Orthodox Church, Orthodox Church of Ukraine, Ukrainian Greek Catholic Church, church unit, community.*

щодо підтримки українських церковних інститутів за кордоном, передусім у сусідніх державах, де історично проживає автохтонне українське населення, встановити взаємоприйнятні міжконфесійні відносини в умовах домінування провідної церкви у таких країнах, а також допоможе удосконалити адміністративно-територіальний устрій українських церков з урахуванням наявності їхніх церковних одиниць за межами України.

Історично склалося, що Київська митрополія з часів її заснування охоплювала не лише сучасні суто українські етнічні землі, але й землі нинішньої Білорусі, Литви, Польщі, Росії, а також сусідньої Молдови, переважно її лівобережної частини Дністра – Придністров'я. Правобережжя Молдови свого часу канонічно входило до складу Галицької митрополії. Потужний духовний вплив українського православ'я на розвиток придунайських князівств у часи митрополита Петра Могили, незворотних національно-визвольних та державотворчих процесів часів гетьмана Богдана Хмельницького, безпрецедентної благодійницької діяльності гетьмана Івана Мазепи на східно-романських землях, традиційно дружні відносини між українським та молдавським народами, взаємозбагачення культур двох націй тощо сприяли поширенню української духовної присутності на усій території Молдови, передусім через інститути традиційних українських церков – православної та греко-католицької.

В історичному аспекті дану проблематику досить глибоко вивчено як вітчизняними, так і молдовськими та румунськими дослідниками. Хоча вони нерідко розходяться в оцінках діяльності тих чи інших постатей, які залишили глибокий слід у житті трьох народів, проте зібраний ними фактичний матеріал у нікого сумнівів не викликає. Показовими у цьому плані є, зокрема, роботи таких відомих румунських дослідників та церковних діячів як Н.Йорга, І.Ністор, П.Панатіеску, Г.Єначану, Т.Іонеску, молдовського дослідника, академіка К.Поповича та інших. Так, оцінюючи діяльність Київського митрополита Петра Могили, сина молдавського господаря і волоського воеводи Симона Могили, румунський історик Н.Йорга писав, що для румунів «Петро Могила є, безумовно, втраченим і відчуженим, який після того як став Печерським архимандритом, не писав більше румунською» і «не згадав жодного румуна» [2]. На противагу Н. Йорга, інший румун-

ський дослідник Т. Іонеску зазначав, що творіння Київського митрополита, «особливо його догматична творчість, залишили ім'я Могили в пам'яті усіх православних» [3].

Молдовський дослідник української культурної спадщини в Молдові К. Попович вважав, що не дивлячись на складні військово-політичні відносини між Україною та Молдовським князівством, які мали місце в певні періоди історії, між народами двох країн встановилися міцні братерські відносини, про що свідчить розмаїте пісенне надбання, яке дійшло до наших днів [4].

Особливою шаною у румунських духівників відзначався гетьман України Іван Мазепа. Зокрема, митрополит Валахії Теодосій, високо оцінюючи жертвність гетьмана «святій митрополії Румунської Країни в Бухаресті», називав його не інакше як «нашим шановним, благодотворним паном, гетьманом України Іваном Мазепою» [5]. Найбільш об'єктивну характеристику культурного впливу Києва на молдовські та румунські (волоські) землі, на наш погляд, дає «Історія Румунської Церкви», видана у 1958 році під редакцією і з благословення її патріарха Юстиніана, де читаємо: «Від світильника культури, запаленого в Києві, отримали і ми світло, який незабаром буде світити невгасаючим промінням і іншим сусіднім православним народам» [6].

Стосовно сучасних процесів культурно-гуманітарного, у тому числі й духовного розвитку українства Молдови, то рівень їх дослідження, на нашу думку, наразі перебуває у початковій стадії. Серед праць, які висвітлюють діяльність української громади за роки незалежності Молдови, можна виділити роботи молдовського історика В. Степанкова [7]. Під егідою Академії наук Молдови та за ініціативи активу українських громад мали місце наукові конференції, присвячені життєдіяльності українців в Молдові та молдаван в Україні [8]. Разом з тим, праць, спрямованих виключно на вивчення української церковно-духовної присутності на теренах Молдови, на сьогодні у молдовському науковому просторі по суті немає. Звідси, питання дослідження духовної діяльності українців та українських церковних одиниць на теренах Молдови залишається актуальною, тим більше, що українці там залишаються другою (після корінної молдавської) етнічною групою населення цієї країни.

За даними перепису населення, який було проведено в Республіці Молдова (за винятком Придністров'я) у жовтні 2004 року, у правобережній Молдові проживає понад 280 тисяч українців, що становить 8% населення. За наявними даними, у

Придністровському регіоні РМ мешкає близько 250 тис. автохтонних українців, що становить третину місцевого населення. Північні райони Молдови – Бричанський, Єдинецький, включаючи м.Бельці, – також заселені українцями, які проживають там компактно. Майже 100 тисяч українців проживає у столиці Молдови – м.Кишинів; загалом вони розсіяні практично по усій території Республіки Молдова.

Як і Україна, Республіка Молдова є країною, де домінуючою конфесією є православ'я (близько 93 відсотків від усього населення) [9]. Разом з тим, в Молдові успішно функціонують інші релігійні громади християнського віросповідання. Так, за даними Управління з питань культур Міністерства юстиції РМ, в Молдові станом на 2009 рік було зареєстровано близько 2325 громад усіх релігійних організацій. Найбільшою з них є Православна церква Молдови (канонічно входить до складу Російської православної церкви як Кишинівсько-Молдавська митрополія). Крім того, із християнських конфесій в країні діють Кишинівська римо-католицька єпархія, Митрополія Бессарабії Румунської православної церкви, православна Фалештська та Східно-Молдовська єпархія (до недавнього часу структурна одиниця колишньої Української православної церкви Київського патріархату), окремі громади Католицької церкви Східного обряду (фактично Української греко-католицької церкви), традиційні протестантські церкви.

1. Кишинівсько-Молдавська митрополія Російської православної церкви або **Православна церква Молдови (Московський патріархат)** канонічно покриває всю територію Республіки Молдова і фактично є «головною» церквою в Молдові. Очолює її правлячий архієрей Митрополит Кишинівський і всієї Молдови Владімір (Кантарян), постійний член Священного Синоду Російської православної церкви [10].

Як відомо, до 1394 року встановлена Константинопольським Патріархом Антонієм в Молдові митрополія підпорядковувалася Галицькій митрополії. Згодом, до заснування Кишинівської єпархії на території Бессарабії діяла Хотинська єпархія. Свою діяльність Кишинівська митрополія, первісно як єпархія, розпочала з часів російсько-турецьких війн XVIII століття. На окупованій Дунайською армією території було засновано для «місцевого православного населення» Молдовлахійську єпархію, яку очолив архієпископ Єкатеринославський Амвросій (Серебрєнніков) як «місцєблюститєль Молдовлахійської єкзархії» (1789-1792 рр.). Згодом, після відходу Бессарабії до Росій-



ської імперії, у серпні (вересні) 1813 року засновується Кишинівська єпархія. Фактично вона існує з кінця вересня 1812 року, коли колишній екзарх Молдовлахійський, митрополит Гавриїл разом із всім штатом духовного управління прибув із Ясс до Кишинева, облаштував єпархіальне управління та відкрив духовну дикастерію. У липні 1821 року єпархія перетворюється в архієпископію, а у 1878 році до Кишинівської єпархії було приєднано Нижньодунайську єпископію (з кафедрою в Ізмаїлі).

У період 1918-1944 років на територію Молдови (Бессарабії), яка тоді входила до складу Королівської Румунії, було розповсюджено юрисдикцію Румунської православної церкви (з перервою у 1940-1941 роках). Після входження Молдови, як союзної республіки до складу СРСР, було відновлено Кишинівську єпархію Російської православної церкви. У травні 1945 року у Бухаресті та у 1946 році в Москві Патріарх Румунський Никодим і Патріарх Московський і всієї Русі Алексій I підтвердили канонічну обґрунтованість відновлення над Кишинівською єпархією юрисдикції РПЦ.

Із розвалом СРСР і проголошенням незалежності Республіки Молдова Кишинівська митрополія формально набула статусу молдовської національної церкви. У 1992 році митрополія рішенням Священного Синоду РПЦ отримала статус церкви, яка має власне управління (т.зв. «самоуправляемая церковь») [11], а в жовтні 1993 році її було зареєстровано Міністром РМ як Православна церква Молдови. Організаційно складається із шести єпархій (Кишинівська, Тираспольсько-Дубоссарська Кагульсько-Комратська, Унгенсько-Ніспоренська, Бельцько-Фалештська та Єдинецько-Бричанська), загалом має понад 1000 приходів. Станом на 2010 рік до складу найбільшої Кишинівської єпархії входило 610 приходів, 24 монастирі та 5 скитів [12].

2. До складу Кишинівсько-Молдавської митрополії формально входить **Тираспольсько-Дубоссарська єпархія** з центром у Тирасполі, яка охоплює всю територію Придністров'я. Нараховує 104 приходи та 2 монастирі [13]. Єпархію було утворено 6 жовтня 1998 року (до цього з 18 липня 1995 року існував вікаріат). Очолює єпархію архієпископ Тираспольський і Дубоссарський Савва, який, як і його попередник владика Юстиніан, безпосередньо підпорядковується виключно Московській патріархії. У своїх службах та через власні потужні медіа канали духовенство єпархії культивує російські цінності, намагається закріпити у свідомості прихожан ідеї російськості, належності до єдиного російського простору, до «русского мира», «Великої Росії» та її історії.

3. **Кишинівська римо-католицька єпархія** бере свій початок від початку 1990-х років. 28 жовтня 1993 року Святий Престол заснував Апостольську адміністрацію Молдови, виділивши її з Ясської єпархії. Очолив адміністрацію Апостольський адміністратор о.Антон Коша (румун, закінчив Яську духовну семінарію) [14]. 6 січня 2000 року о.Антон Коша було возведено Папою Іваном Павлом ІІ у сан єпископа. 27 листопада 2001 року папа перетворив Апостольську адміністрацію в Кишинівську римо-католицьку єпархію, яка покриває усю територію Молдови. До її складу входить 17 приходів, 12 костелів, храм у Тирасполі (Придністров'я). Кафедральним собором єпархії є храм Святого Божого Провидіння у Кишиневі [15].

У складі Кишинівської римо-католицької єпархії діє приход «Покрова Пресвятої Богородиці» **Католицької церкви Східного обряду** (фактично Української греко-католицької церкви), який очолює о.Роман Поправка.

До середини ХІХ ст. на території лівобережної Молдови (Придністров'я) існували приходи греко-католицької церкви, проте були ліквідовані російською, а згодом й радянською владою. Зокрема, у містечку Рашків (північ Придністров'я) функціонувало 7 українських греко-католицьких церков. Українці, котрі свого часу відмовилися прийняти російське православ'я, підпорядкувалися римо-католицькій церкві (на сьогодні українці Рашкова в основному є римо-католиками). Окремі родини м.Бельці та м.Тирасполь продовжують вважати себе греко-католиками, хоча відвідують римо-католицькі костели. Загалом, за деякими даними, на території Молдови нараховується майже тисяча греко-католиків.

У 1999 році за ініціативи Верховного архієпископа УГКЦ, кардинала Любомира Гузара у Кишиневі було організовано українську греко-католицьку громаду, зареєстровану у 2006 році. Громада справляє свої культові потреби в орендованому приміщенні Кишинівського римо-католицького костелу Святого Божого Провидіння. Віряни займаються благодійною та гуманітарною допомогою, передусім дітям із бідних та соціально вразливих сімей, допомогою українським воїнам-учасникам АТО, постраждалим родинам. Зібрано значну кількість книг з української літератури, яку передано в бібліотеки та навчальні заклади РМ з викладанням предметів українською мовою. Прихожани беруть активну участь практично в усіх публічних заходах, приурочених як видатним, так і трагічним подіям в історії України [16].

Наразі перед громадою стоїть питання щодо виділення у столиці – м.Кишиневі земельної ділянки під будівництво храму. Ведеться робота й щодо можливого відкриття повноцінного греко-католицького приходу у північній «столиці» країни – в м.Бельці. Наприкінці 2007 року у Кишиневі громада придбала приміщення, у якому 14 жовтня 2009 року було засновано Культурно-інформаційний центр імені Митрополита Андрея Шептицького, як духовний і просвітницький центр місцевих українців [17].

Слід відзначити, що зусилля греко-католиків відкрити нові приходи на території Молдови загалом знаходять підтримку з боку єпархії. Однак, на заваді цьому, серед іншого, стоїть гостра потреба у кадрах. Існують й інші перешкоди, у т.ч. деструктивна позиція Православної церкви Молдови. Загалом, у Молдові досить обережно ставляться до діяльності «нетрадиційних» конфесій. Це стосувалося, зокрема, й реєстрації греко-католицької громади. Саме тому, назва «Католицька церква Східного обряду» стала компромісним варіантом, «аби в Молдові не виникла ситуація, як в Україні».

4. Після здобуття незалежності Республіки Молдова, на хвилі національного піднесення, посиленого уніоністськими настроями (бажанням воз'єднання з Румунією), 14 вересня 1992 року єпископом Російської православної церкви Петру Педурару було відновлено діяльність ліквідованої у 1940-х роках Бессарабської митрополії Румунської православної церкви [18]. Хоча 19 жовтня 1992 року Синод РПЦ заборонив єпископу священнослужити, проте 20 грудня його було прийнято до Румунської православної церкви уже як місцеблюститель Бессарабської митрополії. Влада Молдови, боячись розколу в країні, довгий час відмовлялася реєструвати Бессарабську митрополію. Однак у 2002 році представники митрополії виграли справу в Європейському суді з прав людини. Під тиском судового рішення, у 2002 році керівництво РМ (команда В.Вороніна) офіційно зареєструвало **Митрополію Бессарабії**, а також визнало її правонаступницею Бессарабської митрополії, яка діяла на території Молдови з 1918 по 1944 роки (з перервою у 1940-1941 р.р.), коли країна входила до складу Королівської Румунії [19].

22-23 жовтня 2007 року Синод Румунської православної церкви прийняв рішення про створення у складі Румунської патріархії семи нових єпископатів. Три з них, т.зв. «історичні», планувалося «тимчасово» відродити на території РМ (у т.ч. й Придністров'я) у рамках Митрополії Бессарабії: Бельцький

єпископат (колишній Хотинський) з резиденцією у м.Бельці, Південно-Бессарабський єпископат (колишній Білгород-Дністровський та Ізмаїльський) з резиденцією в м.Кантемир та єпископат Дубоссарський і всієї Трансністрії з резиденцією у Дубоссарах (фактично Румунія вперше через свою церкву заявила про свої претензії на території за р. Дністер; у подальшому планувалося перенести резиденції зазначених єпископств в «історичні» центри України).

Рішення Синоду Румунської православної церкви викликало різко негативну реакцію РПЦ, яка розцінила такі дії Румунського патріархату, як «пряме і агресивне втручання у канонічну територію іншої церковної ієрархії», а також канонічно підлеглих РПЦ Православної церкви Молдови та УПЦ (МП) [20]. Переговори делегацій РПЦ та Румунської православної церкви 23 листопада 2007 року у монастирі Троян (Болгарія) виявилися безрезультатними. Різко ускладнилися офіційні взаємини між Кишиневом і Бухарестом, було вислано двох румунських дипломатів «за несумісну із їхнім статусом діяльність», депортовано чотирьох румунських православних священників тощо. Тодішній президент Молдови В.Воронін попередив про можливе анулювання реєстрації Бессарабської митрополії, а також звернувся за допомогою до закордонних партнерів, у тому числі до Єврейського союзу.

Лише 25 лютого 2008 року ЗМІ Молдови з посиланням на офіційний сайт Румунської православної церкви розповсюдили заяву Румунського патріархату про те, що «на даний момент» створення трьох єпархій Румунської церкви у складі Митрополії Бессарабії «не є пріоритетом». Дане рішення мотивувалося, серед іншого, необхідністю спочатку визначити і призначити єпископів на ці єпархії, а вже згодом приступити до функціонування цих єпархій. Румунський Патріарх коментуючи рішення стосовно відновлення єпархій наголосив, що це було «законним актом щодо захисту румунської ідентичності» та фактично відповіддю на відкриття Кишинівсько-Молдавською митрополією РПЦ нових чотирьох єпархій (Тираспольсько-Дубоссарської, Кагульсько-Комратської, Єдинецько-Бричанської та Бельцько-Фалештської). Він також зазначив, що створення румунських єпархій на території Бессарабії та Придністров'я не є для нього пріоритетом.

Попри все, 24 травня 2018 року в Синодальному залі Патріаршої резиденції в Бухаресті, Священний Синод Румунської православної церкви, що проходив під головуванням Патрі-

арха Румунського Даниїла, таємним голосуванням обрав двох єпископів для служіння на території Молдови (з подальшим очікуваним розширенням на територію України) [21]. Рішенням Синоду єпископа Орґеївського Антонія було призначено вікарним єпископом Кишинівської архієпископії - єпископом Бельцьким, а архимандрита Веніаміна (Горяну) патріаршим радником - єпископом Південної Бессарабії [22].

5. Від 2009 року на території Республіки Молдова офіційно функціонує також православна **Фалештська та Східно-Молдовська єпархія**. Очолює її єпископ Філарет Панку (сан єпископа отримав з благословення глави УПЦ КП, Патріарха Київського і всієї України Філарета Денисенка). Пройшовши складний шлях від утворення до офіційного визнання з боку держави, у тому числі через можливості Європейського суду з прав людини, 8 жовтня 2009 року Мін'юст Молдови офіційно зареєстрував єпархію на території країни.

Наразі Республіка Молдова є єдиною зарубіжною державою, уся територія якої канонічно входила до складу колишньої Української православної церкви Київського патріархату. Східно-Молдовська єпархія впевнено зміцнює свої позиції на території РМ. На сьогодні в Молдові діє її 12 приходів, розбудовується три монастирі, у тому числі у Ришканівському районі, які територіально покривають усю країну; відкриваються нові храми у селах, в яких проживає як українське, так і молдавське населення.

Єпархія і особисто владика Філарет висловлюють зацікавленість у співробітництві із Посольством України в Молдові, у спільній участі, в межах компетенції єпархії, у заходах державного, історичного та культурного характеру, які стосуються як України, так і українсько-молдовських двосторонніх зв'язків. Єпископат готовий також у взаємодії з посольством проводити спільну культурно-інформаційну роботу, у тому числі із використанням можливостей Східно-Молдовської єпархії.

Разом з тим, із ліквідацією УПЦ Київського патріархату, постало питання щодо подальшого статусу цієї єпархії. Найбільш радикально налаштована частина румунського політикуму вважає, що єпархія повинна перейти до складу Румунської православної церкви, про що, зокрема, у жовтні 2018 року заявив у парламенті Румунії член Сенату Костянтин Кодряну [23].

Підсумовуючи, можна констатувати загалом наявність в РМ умов для забезпечення духовних потреб місцевого населення, у тому числі українського. Разом з тим, як у православних храмах правобережної Молдови, так і лівобережного Придністров'я,

богослужіння не ведуться українською мовою (за винятком окремих випадків у Кишинівському храмі Святого Володимира Московського патріархату, який вважається «українським»). Провідною церквою, як уже зазначалося, є Православна церква Молдови, яка, незважаючи на свою показову «молдавськість», у тому числі у здійсненні богослужінь рідною мовою (використовується теж гагаузька та церковно-слов'янська мови) [11], по суті є частиною «руського мира». Митрополія Бессарабії Румунського патріархату служби здійснює румунською мовою та відповідно пропагує загальнорумунські цінності. Східно-Молдовська єпархія, яка наразі орієнтована на Православну церкву України, перебуває у стадії розбудови та утвердження. Кадровий персонал її духівників складають місцеві та румунські священики, які також здійснюють богослужіння румунською (молдавською) мовою. У Придністров'ї богослужіння здійснюються виключно російською мовою. Греко-католицька громада є малочисельною, обмеженою у своїй діяльності відсутністю власного храму, і функціонує лише у Кишиневі. Фактично, півмільйонна українська громада Республіки Молдова на сьогодні не має достатньої можливості повноцінно задовольнити свої духовні потреби подібно своїм співвітчизникам в Україні.

Виправлення ситуації могло би, на наш погляд, здійснюватися в декілька етапів. Це стосується однаковою мірою як місцевої православної, так і греко-католицької громад. Зокрема, на першому етапі, можна було би сконцентрувати зусилля на створенні та реєстрації нових громад у значимих містах Молдови, де компактно проживають українці. На сьогодні є реальна правова можливість створити такі громади за умови надання їм відповідної фінансової допомоги.

На другому етапі постане питання кадрового забезпечення священнослужителями новостворених громад. Уже нині в Україні необхідно готувати кадри для їх подальшої служби на теренах Молдови і Придністровського регіону. Можливостями Православної церкви України, Української греко-католицької церкви, українських державних інститутів варто було би активізувати роботу щодо відкриття таких приходів у РМ, фінансування проєктів із будівництва храмів, відкриття духовних центрів тощо.

На час становлення українських релігійних громад у Молдові, ПЦУ та УГКЦ доцільно було би також встановити фіксовану оплату (зарплатню) роботи священика, що дозволило підтримувати хоча б мінімальний прожитковий рівень духівника. Актуальним був би, на нашу думку, й патронат сусідніх з Молдовою єпархій

українських церков. На даний час існує сильна потреба у православної україномовній церковній літературі, інвентарі тощо. Не менш важливою є потреба у забезпеченні інституцій українських церков на теренах Молдови достатніми інформаційними можливостями (власні друковані та електронні видання, необхідна сучасна оргтехніка, використання соціальних мереж, інше) для висвітлення їхньої духовної та просвітницької діяльності.

Звісно, це далеко не повний перелік потреб, який можна продовжувати. Проте, дозволимо собі ще раз зауважити, що головним для повноцінного функціонування українських церковних інституцій в Республіці Молдова на сьогодні є їх кадрове наповнення, фінансове забезпечення, інформаційний супровід та церковно-дипломатична підтримка. Лише від спільних зусиль Української держави та національно-орієнтованих українських церков, усієї української громади залежатиме майбутнє українського церковного руху в Молдові, рівень захисту та задоволення духовних потреб місцевого українства, яке тут споконвіків проживає, а отже й зміцнення Україною своїх позицій у цьому важливому регіоні Європи.

Безперечно, порушена нами проблематика потребує свого подальшого ретельного вивчення. Автор намагався лише окреслити головні виклики, з якими нині зіткнулося у духовній сфері українство Республіки Молдова, і які без цілісного, науково обґрунтованого дослідження та аналізу у практичній площині вирішити буде надзвичайно складно.

---

1. Бортник С., Харишин М. Просторово-часова організація церковно-територіального устрою в Україні (на прикладі православної церкви) // Економічна та соціальна географія. Київ, КНУ ім.Т.Г.Шевченка, 2015. – С.115-119.

2. Iorga N. Istoria literaturii religioase a Rominilor pana la 1688 (studii si documente cu privire la Istoria Rominilor). - Vol.VII. - Bucuresti, 1925. - P.243.

3. Ionescu T. La vie et L'oeuvre de P.Movila. - Paris, 1944. - P.208.

4. Попович К. Сторінки літопису. - Кишинев, 1998. - С.12-13.

5. Рендюк Т. Гетьман Іван Мазепа відомий і невідомий. - К., 2010. - С.10-11.

6. Istoria Besericii Romine. -V.II. - Bucuresti, 1958. - P.10.

7. Степанов В. Грани идентичностей: Этногражданские процессы в среде национальных меньшинств Республики Молдова на примере украинского населения (1989-2009 гг.). – Кишинев, 2010. – 598 с.; Він же. Украинцы Молдовы: динамика этнической и гражданской идентичности (1989-2005 г.). – Кишинев, 2007. - 436 с.

8. Харишин М.В. Про основні напрямки забезпечення культурно-національних, освітнянських та інформаційних проблем молдаван в Україні // Українці в Молдові, молдавани в Україні: етно-соціальні процеси. Матеріали Міжнародної конференції. Кишинів, 9 жовтня 2008 р. – Chisinau, 2009. – С.129 – 133.

9. О Республике Молдова //Республика Молдова. Официальная страница. <http://www.moldova.md>

10. Митрополит //Православная церковь Молдовы. Кишиневско-Молдавская митрополия. Официальный сайт. <https://ru.mitropolia.md>

## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

---

11. Biserica Ortodoxa din Moldova //Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. Самоуправляемые церкви. <http://www.patriarchia.ru>
12. Кишиневская епархия//Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. Епархии. <http://www.patriarchia.ru>
13. Тираспольская епархия// Там же.
14. Episcopul Anton Cosa //Episcopia Romano-Catolica Chisinau. <http://catolicmold.md>
15. Краткие исторические сведения о Республике Молдова и Кишиневской римско-католической епархии // Там же.
16. Див.: УГКЦ Молдова. <http://www.ugcc-moldova.org> ; Посольство України в Республіці Молдова. <http://moldova.mfa.gov.ua>
17. КЦ УГКЦ в Молдові ім.Андрея Шептицького // УГКЦ Молдова. <http://www.ugcc-moldova.org>
18. Mitropolia Besarabiei. Comunitatea Romaneasca // Ambasada Romanei in Republica Moldova. <https://chisinau.mae.ro/node/287>
19. Mitropolia Besarabiei si Exarhatul Plaiurilor // <http://mitropoliabasarabiei.md>
20. Див., зокрема: В «Бессарабской митрополии» митрополии заявляют о намерении распространить свое влияние на территорию Украины // Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. Поместные церкви. 4 ноября 2007 года. <http://www.patriarchia.ru>
21. Див.: Община УПЦ с.Приозерное отказалась присоединиться к «Бессарабской митрополии» // «Православная жизнь» від 29.05.2019. <https://pravlife.org>
22. Синод Румынской Церкви избрал двух епископов для служения на территории Молдовы // Там же, від 01.06.2018.
23. В Румынии хотят забрать в Украинской церкви КП Восточно-Молдавскую епархию //ИА REGNUM від 23.10.2018. <https://regnum.ru/news/polit/2505474.html>



# СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ



Протоієрей Миколай ГЕЛЕТЮК,  
Надія РУСКО

## ІНФОРМАЦІЙНО-КОМУНІКАЦІЙНІ ЗАСОБИ ЯК СПОСОБИ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ

*У статті розглянуто інформаційно-комунікаційні засоби за допомогою яких можна здійснювати євангелізацію, катихизацію, проповідувати Слово Боже, а також сприяти християнізації. У статті розкрито і негативні сторони цих засобів та як вони впливають на душу людини. На прикладі пастирського служіння протоієрея Миколая Гелеюка та катехизаційної діяльності Надії Руско, доведено, що в умовах сучасності потрібно використовувати усі засоби поширення Слова Божого.*

**Ключові слова:** пастирське служіння, Слово Боже, християнізація, проповідь, радіопередача, катихизація.

—  
Archpriest Mykola GELYETYUK,  
Nadia RUSKO

### INFORMATION AND COMMUNICATION MEANS AS WAYS OF CHRISTIANIZATION

*The article deals with information and communication tools through which you can evangelize, catechize, preach the Word of God, and promote Christianization. The article also reveals the negative aspects of these remedies and how they affect the human soul. On*

**Постановка проблеми.** Сьогодні Свята Православна Церква виходить на незвичайний для себе рівень віртуального простору, де позбувається звичних обмежень, збагачуючись новими прихильниками, проте стає вразливішою до зовнішніх позитивних і негативних впливів. Зустріч із цією реальністю є важливою для Церкви у плані самоідентифікації та нового осмислення покликання йти і проповідувати Слово Боже, адже євангелізації потребують усі люди без винятку: одні через те, що ще не чули про Христа, інші прагнуть оновлення своєї віри у Спасителя. Православний пастир, катехит повинен використовувати усі засоби поширення слова Божого, зберігаючи зміст Благої Вісті, який у всі часи є незмінним.

**Наукова новизна** полягає у спробі систематизації проблем сучасного пастиря, катехита, як

*the example of the pastoral ministry of Archpriest Mykola Geleyuk and the catechetical activity Nadia Rusko, it is proved that in the conditions of the present day all means of spreading the Word of God should be used.*

**Key words:** *pastoral ministry, Word of God, Christianization, preaching, radio transmission, catechism.*

через засоби медіа поширювати Благую Звістку. Оскільки в суспільстві ХХІ століття, де загальні суспільні цінності втратили свою вагу, перед священиками-катехитами постає ряд викликів на які потрібно реагувати, задля збереження духо-

вності і віри в тому числі через Інтернет, адже багато молоді сьогодні більше відвідують мережу ніж приходять у храми. Звичайно, що відвідування інтернету не замінить Літургії та участі у церковному Богослужінні, таїнствах, проте через статті релігійного змісту може спонукати до зміни духовного способу життя і відвідування храмів.

**Мета статті** – висвітлити основні методи поширення Слова Божого та взаємодії священика, катехита з різними верствами населення в сучасних умовах.

**Завдання:** висвітлити роль радіо, телебачення та інтернету у справі поширення Слова Божого; вказати на новітні засоби впливу на душі людей; розглянути сучасні методики християнізації.

Аналізуючи попередні джерела, варто виокремити авторів, котрі уже цікавилися і писали на цю тему, серед них архієпископ Ігор Ісиченко та о. Ігор Пелехатий.

**Виклад основного матеріалу.** Людська віра в Бога потребує постійної підтримки, знайти яку можна у друкованому слові. Сучасні життєві обставини в площині релігії ускладнюються виникненням нових безбожних течій, які послаблюють християнські переконання православних християн. Захиститися від таких небезпек можна читанням доброї духовної літератури. Тому з цією метою при храмах було б добре організувати бібліотеки, прикладом є храм «Успіння Пресвятої Богородиці» с. Коршева Коломийського деканату ПЦУ, при котрому діє невелика бібліотека, яка містить книги релігійного характеру. Парафіяни мають можливість читати друковане Слово Боже, а також книги релігійного і повчального змісту.

Незважаючи на великі зміни, що відбулися у сфері друкованого слова (модерними електронними засобами витіснено друкарські машини), традиційна система друкування не втратила своєї важливості. Значна частина людей, особливо старших за віком, не користується інтернетними засобами, а надають перевагу традиційним газетам і журналам.

Сучасний пастир повинен не лише добре володіти комп'ютером та Інтернет-ресурсами, але й доносити до людей

друковане слово, бо Господь Ісус Христос говорить: «Не хлібом єдиним буде жити людина, але словом Божим» (Мф. 4:4).

Очевидно, що з економічного погляду друковане слово не виправдовує себе, але духовний вимір служіння Церкві і нашому народові не може оцінюватися тільки матеріальною вигодою. Добро людських душ і духовні потреби важливіші від земних благ.

Наступним не менш важливим засобом впливу на паству є так зване «живе слово», яке сприймається без зайвих зусиль, на відміну від читання. Засобом словесного впливу добре володіють не лише політики, а й протестантські проповідники, які гарними фразами часто зводять багатьох з праведної дороги. Слухання інформації будь-якого змісту людина здатна аналізувати, щось сприймати, а щось відкидати, а от зі слуханням музики, яка має безпосередній вплив на душу, справа дещо інша. Якщо музика більш спокійна, наприклад, класична, то вплив її на слухача буде позитивним, а от занадто ритмічна рок-, поп-, панк-музика, за дослідженнями психологів, може погано змінювати людину. Слід звернути увагу на те, що сучасна молодь боїться тиші, а натомість голосне звучання музики сприймає із задоволенням, не замислюючись над тим, що шумом може приглушуватися голос совісті, голос Божий в серці кожного. Сьогодні багато молодих людей заглушують в собі голос Господа, який взиває: «Прийдіть до Мене!» Вони втрачають бажання молитися, спілкуватися з Творцем, хвалити Його, просити, благодати, що є наслідком порушення першої і найголовнішої заповіді: «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю, і всім своїм розумом» (Лк. 10:27). Отже, якщо серце, душа і розум наповнені суєтою і шумом, то там однозначно немає любові до Бога, без якої неможливо здобути спасіння.

Священик не повинен обмежувати себе виголошенням Слова Божого лише у храмі, він повинен робити все для того, щоби проповідання відбувалося і поза межами парафії. Одним із таких способів є радіопроповідь. Останні 10 років мною, о. Миколаєм Гелетюком, як священнослужителем здійснюється просвітницька діяльність у радіопрограмах «Пізнай в собі людину» (журналіст Богдан Кучер), «Духовна ліствиця» (журналіст Ірина Каразуб), «Поклик віри» (журналіст Мар'яна Стринаглюк) – всього близько 50-ти радіопрограм на обласному радіо «Карпати». Ці проповіді є доступними і потрібними тим, хто через певні обставини не може відвідувати храм Божий, бути на Божественній Літургії чи в недільній школі, а вдома, ввімкнувши радіоприймач, має змогу почути Слово Боже. Про це свідчать численні листи вдячності, які надходять до радіостудії навіть з-за кордону, зокрема з Португалії. Слу-

хачі пишуть про те, що, наприклад, передача «Світло від світла» допомагає не загубитися у бездуховному світі, піднімає людину сходинокми віри, сприяє обранню правильного вибору в житті.

Сучасна людина важко уявляє своє існування без телевізора. Існують сім'ї, в яких цей прилад працює упродовж цілого дня, а в деяких родинах телевізор може стояти у кожній кімнаті, на кухні. Таке облаштування житла позбавляє його жителів спілкування між собою. Статистика говорить, що українська дитина протягом дня проводить 5 годин біля телевізора, в той час як батько спілкується з дитиною 8 хвилин на день, мати – трохи більше. Через це в останні роки телебачення приносить більше спокусу, ніж користі. Порівняно з пресою та радіо, телепростір відіграє більш важливу роль у формуванні свідомості сучасної людини.

З погляду християнської моралі, вплив на телеглядача відбувається здебільшого негативний, адже телепрограми насичені кримінальною і сексуальною тематикою. Кілька переглянутих порнографічних фільмів виводять із рівноваги плоть. Якщо це не проявиться у грішних вчинках наяву, то підсилення жаги реалізується в уяві людини. Тому християнам суворо заборонено дивитися фільми, які пропагують тілесну розбещеність. Найбільш авторитетним свідченням, що характеризує телебачення, є пророцтво Св. Патли (жив у XVIII ст.): «Прийде час, коли в житла проникнуть біси під видом невеликих ящиків, а їхні роги стирчатимуть на дахах» [4].

Якби ці слова були сказані після винаходу телевізора, то їх можна було б сприймати як іронію, але оскільки святий висловив свою думку задовго до появи цього винаходу людства, то вона справжнім пророцтвом, яке здійснилося в реальному житті.

Доброю справою на шляху спасіння людей є проповідництво на телебаченні. Воно можливе за умови оплати телевізійного ефіру, тому не кожен священик може використати цей спосіб, щоб донести до людей Слово Боже.

Ще однією формою проповіді Слова Божого та евангелізації є використання Інтернет-ресурсу. Інтерес Церкви до Інтернету – це вияв її уваги до засобів масової інформації загалом. Церква вважає, що мас-медіа є результатом історично обґрунтованого прогресу, завдяки якому людина у своїх здобутках є новим виявом Божої величі та плодом Його невимовного провидіння. Що більше зростає рівень розвитку людей, то й більшою стає їхня відповідальність як особиста, так і суспільна. Отже, в цілому ставлення Церкви до засобів масової комунікації позитивне. Зокрема з цього приводу висловився і Предстоятель ПЦУ, Митролит Київський і всієї

України Епіфаній, зазначаючи: «Українська церква послуговується «різними сучасними технологіями для того, щоби виконувати власну головну місію – нести Слово Боже та допомагати людям» [2]. «Сучасний світ живе у шаленому темпі, сьогодення неможливо уявити без інформаційних технологій, інтернету, сучасних комунікацій тощо. Вони покликані допомагати нам розвиватися, дізнаватися більше, бачити ширше, чути детальніше, аналізувати, а отже – ми не повинні нехтувати такими можливостями. Однак ми маємо розрізняти: що є головним, а що – похідним, що є змістом, а що – формою, що є метою, а що – засобом її досягнення. Тому не комп'ютер важливий, а те, що за його допомогою можна зробити, не телефон, а те, що за його допомогою можна сказати, не Інтернет, а те, що через нього можна донести [8].

За словами Блаженнішого Митрополита Епіфанія, в ПЦУ прагнуть, щоб Церква була відкритою, сучасною та доступною для усіх вірян, а тому послуговуються різними сучасними технологіями для того, щоби виконувати власну головну місію – нести Слово Боже та допомагати людям. Щоби не лише у храмах, а й незалежно від місця перебування – чи на нашому сайті, чи на сторінках соціальних мереж, чи на шпальтах нашої газети – вірянам було духовно затишно разом з усіма братами і сестрами – єдиною помісною автокефальною Православною Церквою України [8].

На початку третього тисячоліття християнства людство має миттєвий доступ до інформації незалежно від того, де знаходиться конкретна особа: чи то в домашніх умовах, чи на роботі, чи у школі, чи у вищому навчальному закладі. Позаяк проголошення Благої Вісті людині, котра вихована на мультимедійній культурі, потребує уваги до особливостей засобів масової інформації, то сьогодні Церкві необхідно розуміти Інтернет з його позитивними й негативними сторонами, що є важливою умовою для ефективного спілкування з людьми, особливо з молоддю, яка постійно освоює нові технології, а також для того, щоб навчити суспільство раціонально користуватися всесвітньою мережею.

Мас-медійні засоби надають християнству багато можливостей, адже відбувається обмін інформацією про події в церковному житті, про різні напрями соціального служіння її окремих осіб тощо. Перевагою Інтернету є негайна і безпосередня участь у користуванні важливими джерелами релігії та духовності – бібліотеки, музеї, документи Церкви, праці отців Церкви, музичні та мистецькі шедеври, наукові дослідження тощо [6].

Інтернет використовується в різних видах діяльності Церкви: євангелізації, катехизації та інших формах навчання, передачі но-

вин та інформації, апологетики, управління, а також і в деяких формах пастирської діяльності, опіки і духовного проводу. Та все ж він не здатний прищепити людині глибокий особистий досвід спілкування з Богом, бо, пропонуючи багато цікавих речей, не ідентифікує їх із цінностями конкретної особи. Віртуальна реальність інформаційного простору не може замінити собою реального спілкування між людьми, дійсності таїнств і Божественної Літургії, проповіді Євангелії, зверненої до вірян, однак Інтернет може доповнювати їх, збагачуючи духовне життя користувача.

З кожним роком кількість інформації в глобальній мережі збільшується. Портали і сайти пов'язані між собою гіперпосиланнями, а також різними пошуковими системами і каталогами, загальними і спеціалізованими, які спрощують доступ користувача до необхідної інформації. Завдяки цим можливостям, багато хто користується Інтернетом як глобальною енциклопедією, в якій можна знайти відомості з будь-якої галузі науки, культури чи духовності [6]. У сучасному інформаційному світі це створює значні переваги. Інтернет миттєво охоплює весь об'єм необхідного матеріалу, бо не прив'язується до якогось одного центру, а базується на принципі інтерактивності, який включає безмежні й загальнодоступні можливості. Будь-хто, маючи необхідне обладнання і деякі технічні навички, може активно увійти в мережевий простір. Інтернет також дає можливість зберігати анонімність, спілкуватися й обмінюватися думками з іншими людьми, бути активними учасниками чи пасивними спостерігачами віртуальних подій.

Інтерактивна функція Інтернету полягає у різних загальнодоступних функціях: участь в опитуваннях, коментування статей, дискусії на форумах і конференціях, ведення мережевого щоденника, пошук необхідних послуг чи праці, а також участь у розробці «відкритих» ресурсів та енциклопедій. Ці можливості сприяють створенню україномовних електронних бібліотек богословських і літургійних текстів, ширшому розповсюдженню електронних версій проповідей, катехитичних матеріалів, посилань на електронну версію Біблії та веб-сторінки інших помісних Церков.

Ще однією можливістю місійної праці в Інтернеті є робота з електронними бібліотеками. Ця послуга покликана зберігати і поширювати цифрові копії пам'яток світової культури, науки і духовності. У співпраці з мережею Церква зустрічається із недоліками Інтернету.

Зважаючи на його позитивні сторони, не можна забувати і про загрозу негативного впливу на людину. Користувач цього засобу виявляє проблему, коли зустрічається з реальністю відчуження

і витіснення особистості, втягування її у фейкові спільноти; коли подається низьке і недостойне у видуманій величі, а Інтернет, замість сприяти навчанню, призводить до втрати часу. Відносна простота і дешевизна праці є прерогативою Інтернету. Однак відсутність обмежень, контролю й відповідальності за інформацію, що поширюється, всесвітня мережа створює ще одну небезпеку: з'являється можливість для розвитку «віртуальних церков» без конкретного місцезнаходження, які насправді обмежуються невеликою групою людей. Імітація релігійної і пастирської діяльності, володіння політичною демагогією, вправність веб-майстрів і стилістів можуть створити таким «церквам» досить пристойний імідж, приваблюючи користувачів.

Проблемною ділянкою Інтернету є також існування інформаційних ресурсів, що пропагують насилля, порнографію та різко критикують релігійні спільноти. Отож, засоби соціальної комунікації, які могли б пропагувати порозуміння, з часом стають джерелом спотворених поглядів на життя, сім'ю, релігію, мораль як таких, що відображають зневагу до справжньої гідності та призначення людини. Часто люди намагаються використати Інтернет з його можливостями у власних цілях, хоч сам він є нейтральним знаряддям, яке може принести багато користі людству. «Веб-сторінки мають стати посередниками евангелізації Божого люду, а не тільки наслідком самодостатньої праці», – говорив з цього приводу архієпископ Ігор (Ісиченко) на науково-практичній конференції «Духовні цінності в сучасному інформаційному світі та український вибір» [3].

Згідно із вченням Церкви, історія спілкування між людьми нагадує довгу подорож від самовпевненої спроби побудувати Вавилонську вежу, падіння якої призвело до замішання і взаємного нерозуміння поміж людьми (пор. Бут. 11:1–9), до П'ятидесятниці та дару мов, тобто відновлення взаємної комунікації, центром якої, через дію Святого Духа, є Ісус Христос. Через життя, смерть та Воскресіння Христа спілкування між людьми знаходить свій найвищий ідеал і найдосконаліший взірець у Богові, Котрий став людиною.

Сьогодні такі слова, в першу чергу, стосуються Інтернету, завдяки якому в торгівлі, освіті, політиці, журналістиці, взаєминах між народами і культурами стаються насправді революційні зміни, котрі зачіпають не лише способи комунікації між людьми, але й саме світосприйняття.

Враховуючи вагомість засобів соціальної комунікації, Церква прагне чесного й заснованого на обопільній пошані діалогу з тими, хто відповідає за засоби комунікації, – діалогу, який сто-

суватиметься найперше формування політики медіа. Церква вважає, що такий діалог передбачає намагання зрозуміти цілі, методи, за якими мас-медіа функціонують, форми і жанри, внутрішню структуру й зовнішню форму, а також запропонувати допомогу і підтримку тим, хто бере участь у такій роботі.

На ґрунті цього прихильного розуміння і підтримки можна запропонувати слушні пропозиції того, як усунути перешкоди, що стоять перед людським прогресом і проголошенням Євангелія. Церква дбає про власну комунікаційну діяльність як зовні, так і всередині. Це спілкування має не лише технічний аспект, позаяк бере свій початок у спілкуванні любові поміж Божественними Особами і в Їхньому спілкуванні з нами, а, сповнюючись, ця тринітарна комунікація поширюється на людство.

Такі вимоги повинні стосуватися й Інтернету. І хоча світ медіа іноді може видаватися несумісним із християнською проповіддю, всесвітня мережа все ж пропонує унікальні можливості для проповідування спасительної Христової істини усьому людському роду. Інтернет уможлиблює долання бар'єрів і кордонів релігійною інформацією та вченням віри, тому аудиторія реципієнтів виходить за межі найсміливіших прагнень тих, хто проповідує Євангеліє. Християни не повинні боятися відчиняти Христові двері засобів комунікації, щоб Його Добру Новину могли проголошувати в усіх куточках світу.

---

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту: в українському перекладі І.Огієнка. Видано знагоди тисячоліття хрещення Київської Русі. 988-1988. – 1524 с.

2. TV-set. Братство. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <http://old.bratstvo.info/index.php?go=News&in=view&id=7548> (дата звернення 23.02.2018).

Епіфаній пояснив ставлення церкви до гаджетів та інтернету. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://glavcom-ua.cdn.ampproject.org/>

3. Ігор Пелехатий, прот. Духовні цінності у сучасному інформаційному світі / Ігор Пелехатий // Нова зоря. №23. – 2013. – С. 3.

4. Інтернет – середовище євангелізації. Дрогобицька духовна семінарія блаженних священномучеників Северина, Віталія та Якима: веб-портал. Релігійно-суспільний часопис Дрогобицької Духовної Семінарії «Слово». – 2010 (січень-квітень). – №1 (41). С.22-24. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: <http://dds.edu.ua/en/publications/publications/slovo/2010/539-internet-evangelisation.html> (дата звернення 12.01.2018).

5. Історія української культури / за заг. ред. І. Крип'якевича. 4-те вид., стереотип. – Київ: Либідь, 2002. – 656 с.

6. Локальні і глобальні мережі. Мережа Інтернет. Студопедія лекційний матеріал для студентів. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL [https://studopedia.su/4\\_4\\_8234\\_1\\_ektsiya-lokalni-i-globalna-lni-merezhi-merezha-a-internet.html](https://studopedia.su/4_4_8234_1_ektsiya-lokalni-i-globalna-lni-merezhi-merezha-a-internet.html) (дата звернення 10.10.2017).

7. Миколай Гелетюк, прот. Духовні бесіди з парафіянами / Миколай Гелетюк. – Івано-Франківськ, 2011. – 424 с.

8. Митрополит Епіфаній пояснив роль гаджетів та інтернету для Церкви. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/orthodox/ocu/76824](https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/ocu/76824)

9. Михайло Марусяк, прот. Біблійна історія Старого Завіту / Михайло Марусяк. – Чернівці, 2001. – 48 с.



Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО

## ФЕНОМЕН ЗБЕРЕЖЕННЯ ОБРЯДОВІР'Я В ІНДИВІДУАЛЬНІЙ РЕЛІГІЙНОСТІ ПРАВОСЛАВНОГО ВІРУЮЧОГО

*У цій статті авторка ставить за мету дослідити чинники збереження та функціонування обрядовір'я в індивідуальній релігійності православного віруючого*

**Ключові слова:** обрядовір'я, десаκραлізація, синкретизм, побутова релігійність, індивідуальна релігійність православного віруючого.

Hanna KULAGINA-STADNICHENKO

### THE PHENOMENON OF KEEPING THE RITE IN THE INDIVIDUAL RELIGIOSITY OF THE ORTHODOX BELIEVER

*In this article the author aims to investigate the factors of the preservation and functioning of the rite in the individual religiosity of the Orthodox believer.*

**Keywords:** belief in the rituals, desacralization, syncretism, household religiosity, individual religiosity of the Orthodox believer.

рування українців [10], феномен побутування язичництва [7], синкретизм дохристиянських вірувань та православ'я в Україні [6], повсякденну релігійність [1].

Зазвичай, обрядовір'ям вважають формальну релігійність деяке «зовнішнє благочестя», якому властивий пріоритет зовнішньої форми над сутнісною змістовністю православної традиції. Тут форма не постає внутрішньою організацією, органічним продовженням духовного змісту православної віри, а залишається нейтральною щодо останньої, відрізняється консервативністю, відсутністю активного розвитку, динаміки. Певним чином, обрядовір'я виступає такою формою «народної віри та релігії», в якій релігійне мислення та світогляд сполучає елементи різних культур і культур, а саме: магичні, християнські канонічні, апокрифічні, фольклорні, язичницькі, етноконфе-

Православна релігійність виступає надто складним, а з огляду на сфери свого функціонування – неоднорідним феноменом. Водночас, як церковний так і побутовий, конфесійний та позаконфесійний, суспільний та індивідуальний рівні прояву релігійності православного віруючого часто реалізуються через дискурс обрядовір'я.

Для українського релігієзнавства проблема обрядовір'я не є новою. З певних позицій вона викладалась у працях українських вчених ХХ – початку ХХІ століття, які вивчали особливості релігійності віруючих індивідів [4], культово-обрядову сферу релігії [3, с. 426 – 435], народні ві-

сійні, тощо. Слід зазначити, що цей тип прояву індивідуальної релігійності є найбільш масовим протягом всієї історії існування українського православ'я.

Відтак, метою нашої статті буде не лише з'ясування специфічних рис обрядовір'я, а й визначення чинників побутування та значного поширення цього феномену за сучасних умов функціонування православ'я.

Однією з особливостей обрядовір'я виступає відсутність у його носіїв ґрунтовного знання про православне віросповідання. Натомість, домінуючі в обрядовір'ї традиції спрощуються до етичних нормативів, найважливішими з-посеред яких видаються поняття добра і зла, гріха та чуда, що, загалом, окреслюють всі взаємовідносини Творця та Його творіння. Відтак, православне обрядовір'я можна вважати своєрідним народним культом, що передбачає відповідну до етичних норм людського співіснування поведінку індивідів, яка, однак, не передбачає процес глибинної трансформації особистості, розвиток релігійної свідомості православного віруючого, як основу його духовного спасіння. В обрядовірному народному культі практично відсутні важливі для розвитку православної релігійності поняття «молитовного становлення», а також - інтелектуально-богословський компонент пізнавальної діяльності. Все це уможливило ототожнення обрядовір'я та побутової релігійності православного віруючого, в якій надається пріоритетного значення зовнішнім ритуалам, обрядам, атрибутам, що пов'язані з народним календарем, народною демонологією, народними святами та традиціями, народною медициною, культом вшанування предків та святих.

Подеколи обрядовір'ям називають спрощену форму православ'я, «народну релігію», масовий релігійний культ, або ж – релігійний рух православних вірян, які прагнуть моральних ідеалів, але, внаслідок певних обставин, не володіють глибокими знаннями богословської системи, релігійної догматики, культу, літургійної практики.

Обрядовір'я передбачає досягнення етичних цілей, завжди надто моралізовано, має місце у сучасному православ'ї. Йдеться про феномен православного обрядовір'я, яке, на нашу думку, може виступати у декількох формах, а саме: церковного формалізму, або ж церковного марновірства. У першому випадку маємо буквальне дотримання церковного Статуту, Закону Божого без його глибокого осмислення, розуміння змісту. Натомість, церковне марновірство вказує на ревне ставлення до церковних обрядів, таїнств, як до головного та єдиного засобу спасіння, при

відсутності якогось молитовного досвіду, чи-то осмислення обрядів з доктринальних позицій православного віровчення.

Одним із важливих чинників обрядовір'я постає установка на першорядну значущість церковних обрядів, таїнств, містифікація останніх віруючим індивідом, сприйняття їх цілком самодостатніми для реалізації православної ідеї спасіння. При цьому має місце переконання, що решта засобів не сприяють підвищенню рівня індивідуальної релігійності православним віруючим. З огляду на осмисленість православних канонів, тут порушується баланс між зовнішнім, обрядовим, та внутрішнім, сутнісним життям у Церкві, коли релігійні знання, пізнавальний компонент, православного віровчення ігнорується, обмежується, надто поступається зовнішнім, обрядовим формам його презентації.

Обрядовір'я може мати форму пристрасного ставлення до церковних ритуалів, обрядів (освячення, вінчання, літургії), таїнств (сповіді, причастя), тощо. Тут зазначимо феномен «прихожанина», який відвідує церкву на великі православні свята, або задля освячення важливих для нього, індивідуальних подій. З іншого боку, в обрядовір'ї знаходять відображення різноманітні забобони, які не мають до православ'я якогось стосунку, але активно відтворюються, продукуються, використовуються віруючими. Частіше за все, таке марновірство [5, с. 364] відбиває пласт давніх вірувань праукраїнців, де знаходяться відголоски давно забутих раціональних знань вірян з метою реагування, впливу на невідомі, а, відтак, - несподівано-лякаючі, тривожні ситуації навколишнього світу. У забобонах відображаються також язичницькі, політеїстичні вірування у сили живої природи, з якою можна домовитись, або підкорити її. Приміром, обряди хрещення, сповіді, причастя, дотримувannya посту можуть сприйматись важливим актом зміцнення фізичного здоров'я. Загалом, православне обрядовір'я надто синкретизований феномен.

Історія становлення православ'я в українських землях супроводжується непоодинокими спробами богословів «очистити» віру від нашарувань попередніх релігійних вірувань, дати відповідну оцінку забобонам, що посідають значне місце в індивідуальній свідомості православного віруючого. У богословській літературі обрядовір'я дотепер вважається своєрідним актом десакралізації індивідуальної релігійності православного віруючого, де під десакралізацією розуміється втрата відчуття святого. Адепти християнства вважають десакралізацію гіршою від секулярного процесу, оскільки вона розкладає релігію зсередини, а її

характерною рисою виступає втрата реального Богоспівкування з особистістю Спасителя, тобто з тим, хто для віруючого індивіда постає джерелом святості. Богослови виокремлюють дві форми десакралізації, а саме: ліберальну та консервативну.

Ліберальна десакралізація редукується до форми соціальної, чи-то – суспільної справедливості, нівелює, або надто спрощує розуміння поняття гріха, толерує життєдіяльність віруючого індивіда за світськими нормами, а відтак, розглядає цінність людської особистості безвідносно до євангельських настанов. Прикладами ліберальної десакралізації слугують толерантність до релігійного релятивізму, сексуальних збочень, вбивства, яким виступають аборти, евтаназія, тощо. Відтак, проповідники ліберальної десакралізації ніби шукають якоїсь «політкоректності», бояться конфронтації із світом, забувають слова Христа: «Не бійтеся – Я переміг світ» (Ів. 16, 33), а відтак «позбавляють Його Особу Божественності», - вважає о. Орест-Дмитро Вільчинський [8].

На відміну від консервативної, ліберальна форма десакралізації нехтує церковною традицією, переданням, сприймаючи останні непотрібною надбудовою, мертвим церковним спадком. Парадоксальним чином, тут зводяться нанівець власні вимоги десакралізованого християнства, а саме: дотримання суспільної та соціальної справедливості, повага до прав людини, адже повага до людської особистості обумовлена перспективою її божественної сакральності, що зреалізовується через спільні літургію, традицію, обряди, світорозуміння православних віруючих.

Окрім ліберальної форми десакралізації, богослови виокремлюють консервативну її форму, - тобто обрядовір'я, вбачають в останньому заформалізовану сутність, кажуть про втрату сенсотворчої ролі обряду, перетворення обряду на «цінність у собі» без спирання на смислові парадигми Святого Письма, чи-то сакральних текстів. Тут йдеться про маловір'я, що демонструють «обрядовірці» при дотриманні «зовнішніх форм» без знання «внутрішнього змісту» обряду, його сакральної риторики, вживаних текстів. При цьому закиди богословів стосуються знецінення «реальної вартості людської особи», винесення за лаштунки індивідуального шляху до спасіння. Якщо ліберальна форма десакралізації розмиває межі гріховного вчинку, понять «добра» та «зла», то обрядовір'я, навпаки, наголошує на несприйнятті, відторгненні, зневазі до самої особи грішника, його вчинку, моралізуючи останні. Відтак, обома видами православної десакра-

лізації знецінюються якісні характеристики людської сутності, що, відповідно до Святого Письма, надає їй шанс відбутися «за образом та подобою Бога».<sup>1</sup> Обрядовір'я може існувати на рівні християнських клубів, гуртків, організацій, тощо.

В Україні православне обрядовір'я має свою специфіку. По-перше, воно набуло значення синкретизованої з давніми праукраїнськими, язичницькими віруваннями, побутової «народної релігійності». По-друге, саме у такому вигляді православ'я мало шанс вижити за років тоталітарної радянської атеїстичної пропаганди. По-третє, обрядовір'я й понині є головною формою прояву побутової православності.

Обрядовір'я у вигляді побутової православності українців традиційно досліджувалось релігієзнавцями з огляду на подію хрещення Київської Русі, боротьбу новоприйнятого християнства з язичницькими віруваннями. У межах такого дискурсу сформувався два пануючих напрямки осмислення процесів взаємодії «двох вір»: з переважаючим акцентом на домінуванні християнства над язичництвом та, навпаки, - значним впливом язичницьких компонентів на запроваджене християнство. Для зняття суперечностей, що виникають при осмисленні зазначених вище підходів, можна запропонувати розглядати двовір'я як культурологічну проблему, оскільки йдеться про взаємовпливи двох ментально різних релігійних культур.

Внаслідок історично-контекстуальних соціокультурних трансформацій маємо якісні зміни побутової православності українців, що зберігається, головним чином, всередині сімейного життя, стає індивідуально-особистісним надбанням православного віруючого. Завдяки цьому, побутова православність латентно присутня у житті вірян, формує специфічне світовідчуття, світогляд навіть за часів атеїстичної пропаганди. Як зазначає В. Єленський, у радянський період народна релігійність так і не була викорінена, особливо в аграрних районах України на захід від Дніпра, а «релігійне підпілля» діяло постійно [2, с. 464].

Тоді і зараз виживання та консервація архівованої віри відбувалися внаслідок збереження традиційних для річного кола сільськогосподарської роботи та важливих з огляду на сімейно-побутові взаємовідносини релігійних ритуалів, обрядів, спонтанної релігійної соціалізації дітей. Проте, внаслідок по-

---

<sup>1</sup> «...християнське усвідомлення безмежної вартості кожної людської особи можливе лише з перспективи вартості кожної людини в очах Бога» // о. Орест-Дмитро Вільчинський. Десакралізація. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.traducionalist.info/blog/desakralizacija/2015-03-21-3397>

рушення комунікації між поколіннями, побутова «віра» деформується, втрачає першопочаткові смисли, наслідуються виключно за традицією.

До сьогодні релігійності українців властивий синкретизм дохристиянських вірувань та православ'я особливістю якого виступає самовизначення віруючого у побутово-родинному ареалі власного існування. Йдеться про своєрідне, переосмислення християнського віровчення у контексті життєво-важливих для православного віруючого подій сімейно-родового циклу, де, зокрема, вшанування природних сил посідало не останнє місце. Однак, така синкретизована, обрядовірна релігійність має «зовнішній» характер, позбавлена первинних сенсів, сприймається православним віруючим, скоріше, заформалізованою, містифікованою необхідністю, аніж вкоріненою у реальність дійсності, що має долучати до «Бога живого».

---

1. Борейко Юрій. Повсякденність українського православного вірянина. - К., Луцьк: Вежа, 2017. – 380 с.

2. Єленський Віктор. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. – Львів: Видавництво українського католицького університету, 2013. – С. 464

3. Закович Н. М., Зоц В. А., Косуха П. И. Празднично-обрядовая сфера социалистической культуры // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 6: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – С.426 – 435

4. Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. - К., 1966. – 22 с.

5. Колодний А. Марновірство // Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук (голова редколегії) та ін.; Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук (наукові редактори); І. О. Покаржевська (художнє оформлення). – Київ: Абрис, 2002. – С. 364

6. Кулагіна Ганна. Синкретизм дохристиянських вірувань та православ'я в Україні. / Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство - К., 2000. – 16 с.

7. Лозко Г. Українське язичництво. – К.: Український центр духовної культури. - 1994.- 98 с.

8. Орест-Дмитро Вільчинський, отець. Десакралізація. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.traducionalist.info/blog/desakralizacija/2015-03-21-3397>

9. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект. - К.: Світ знань, 2001. – 255 с.

10. Сапіга В. К. Релігійна й світська сфери святково-обрядового комплексу. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – К., 1996. – 23 с.

## СУЧАСНА СОЦІОКУЛЬТУРНА ДОКТРИНА ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ – ВАГОМИЙ ЧИННИК СОЦІАЛЬНОГО ЗАХИСТУ ГРОМАДЯН

*В межах статті здійснено теоретико-методологічні засади осмислення ролі соціокультурної доктрини Православної Церкви України як важливого чинника соціального захисту громадян на сучасному етапі суспільно-політичних змін в Україні, особливо у процесі децентралізації та створення територіальних громад, де Церква як суспільний феномен має великий вплив на формування свідомості громадян з метою очищення суспільства від негативу та становлення соціальної захищеності людей у кризовому українському суспільстві.*

**Ключові слова:** територіальна громада, Православна Церква України, соціокультурна доктрина, соціальний захист, людина, духовенство.

—  
Maria PIREN

### CONTEMPORARY SOCIO-CULTURAL DOCTRINE OF THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE IS A SIGNIFICANT FACTOR IN SOCIAL PROTECTION OF CITIZENS

*The article analyzes theoretical and methodological foundations of understanding the role of socio-cultural doctrine of the Orthodox Church of Ukraine as an important factor of social protection of citizens at the current stage of socio-political changes in Ukraine, especially in the process of decentralization and creation of territorial communities where the Church has a form of society. citizens' consciousness in order to cleanse society from negativity and social protection of people in crisis Ukrainian society.*

*І так будьте досконалі,  
як досконалий  
Отець ваш Небесний  
Мат 5: 48*

**Постановка проблеми.** Взаємодія церкви і держави в суспільстві має свою історію у процесі розвитку кожного суспільства. На сучасному етапі дуже важливою є теологічна думка щодо суспільної моралі, духовності, соціальної підтримки нужденних, яка суттєво впливає на формування морально-відповідальних цінностей щодо людини у суспільстві.

**Аналіз останніх публікацій.** До осмислення проблеми ролі церкви у соціальному захисті, формуванні духовності у людини долучалися не тільки духовенство, але й ціла низка науковців, такі як: Боришевський М.Й., Бродецький О.Є., Єленський В., Бех І.Д., Білодід Ю.М., Козирчук Л.Г., Кресіна І.Ю., Колодний А.М., Савчин М.В., Філіпович Л.О. та ін.

Проте ще недостатньо дослідженим є вплив духовенства щодо осмислення соціокультурної доктрини

**Keywords:** *territorial community, Orthodox Church of Ukraine, socio-cultural doctrine, social protection, man, clergy.*

Православної Церкви України у контексті сучасної ролі церкви у територіальних громадах щодо просвітницької

ролі на єдність громадян приймати участь в реалізації прогресивних змін в сучасному українському суспільстві.

**Формування мети дослідження.** Метою статті є характеристика сучасного розуміння шляхів та форм щодо формування світоглядних засад населення з метою морального оздоровлення суспільства у контексті духовності та відповідальності людини перед Господом-Богом, своїм «Я» за поведінку, працю та громадянську активність на кшталт побудови нового суспільства та демократичної держави – України, де кожна людина була б соціально захищеною та відповідальною за свої дії у суспільстві.

**Виклад основного матеріалу.** Сьогодні, коли українське суспільство формує та утверджує світоглядні засади духовності для оздоровлення суспільства на основі європейських демократичних цінностей, то в центрі прогресивних змін має бути людина та її соціальний захист, бо духовність сприятиме відповідальній участі державних службовців та громади працювати на добро людям, як найвищому Божому творінню на землі.

Історичний досвід свідчить, що там, де діяльність церков, релігійних організацій незначна, створюються передумови для тотальної зневіри, корупції, соціальної нерівності, духовної апатії, падіння моралі та духовно-морального прогресу в особистості.

Сучасна Україна є світською державою, але жодним чином не атеїстичною. Попри майже століття застосування антагоністичної моделі державно-церковних відносин у бувшому Радянському Союзі, народ України не втратив своєї духовності пов'язаної з релігійністю. Релігійна духовність стає тим фундаментом, на якому можуть ґрунтуватися як духовне, так і соціальне виховання людей в суспільстві. Церква має не лише духовний ресурс, але вагомий, досі мало реалізований ресурс соціального служіння, про що засвідчують нові громадські утворення (Всеукраїнське міжконфесійне релігійне християнське військове братство (створене у 2000 р.), Духовна та благодійна опіка в місцях позбавлення волі (створене у 2001 р.)) тощо.

У даному контексті досить прагматично розмірковує предстоятель Православної Церкви України, митрополит Київський і всієї України Епіфаній (Думенко), який наголошує про те, що «ми зробили спільну справу для української церкви й української держави загалом, бо питання церкви нерозривно



пов'язане з українською державою. Якщо ми не будемо мати єдиної помісної церкви, то ми не зможемо збудувати сильну, потужну європейську українську державу» [7]. Божа воля здійснена – Україна отримала Томос.

Історія соціального захисту людей в Україні, що потребують соціальної підтримки, має тісний зв'язок з християнством. Сучасні суспільно-політичні виклики вимагають створення активної взаємодії церковних, державних інституцій та громадянських об'єднань, зміцнення соціальної політики церков, що знаходяться на території громад, які створені в Україні (більше 900). Дуже важливим сьогодні є становлення та розвиток соціальної політики Православної Церкви України, яка формує гуманітарне поле українського державотворення та сприяє єдності й становленню державної психології громадянськості в Україні. Це стає реальністю і має бути щирою вдячністю Ласці Господній від усього українського народу.

Глибинні ціннісні перетворення у територіальних громадах і суспільних інститутах багато в чому залежатиме від того, наскільки ми будемо використовувати надбання та досвід соціальної доктрини Православної Церкви України, дотримуватися біблійних цінностей християнства у процесі формування інститутів для діяльності у територіальних громадах та фаховій просвітницької роботи освітян, духовенства серед громадян з метою формування світоглядних, морально-відповідальних засад населення навколо розуміння ним необхідності духовного потенціалу для боротьби з корупцією, політиканством, «руським миром» та іншими зломишленними діями [3; 6,7].

Через політичні обіцянки, дискусії, безвідповідальність деяких політиків народ України терпить погану захищеність, безробіття, корупційні злочинства. Очищенню українського суспільства, з метою демократизації його повинні допомагати освітяни та науковці, які свідомо мусять враховувати і популяризувати ідею, що «у нас все від Бога» (Див.: Рим. 11, 36). Науку теж Бог створив для прогресу людства й утвердження істини Свого творіння, тому «людина не може осягнути діл, які Бог чинить, від початку до кінця» (Еккл. 3, 11).

Ми, громадяни України, маємо суспільство, де цілі покоління формувалися під ідеологію духовного невігластва без розуміння потреби духовності, як основної передумови матеріального добробуту і основної передумови людяності (через голодомори, ГУЛаги, психушки тощо). Це та децю сучасного, що має місце за період незалежності (прихватація, коруп-

ційна схема, всякі зlodійства) зробило частину громадян, до певної міри, незалежними від правди, від совісті, від людяності, від обов'язку орієнтувати наше власне життя на досконалий образ, рости-доростати до тієї моральної планки, досягнувши якої, ти уже потужно будеш позитивно впливати на зміну обличчя самої держави України, а не лише власного «Я».

У свій час мудрець Конфуцій закликав людей учитися шляхетності і людяності, від яких починається і закінчується успіх у житті кожної людини, кожної держави. Зокрема, Конфуцій навчав: «Шляхетний, людяний чоловік відрізняється від посереднього тим, що перший дотримується обов'язку, другий міркує як би краще прилаштуватися, отримати користь; перший – вимогливий до себе, другий до людей; про першого не можна судити за дрібницями і йому можна довіряти великі справи, а другому не можна довіряти великі справи і про нього можна судити за дрібницями».

При розгляді релігійного життя тієї чи іншої етнічної спільноти, держави, враховуючи поліетнічність в Україні та у всіх розвинутих європейських країн і більшості країн світу, визрівають такі його особливості й закономірності, які, власне, не є унікальними, а притаманні усім, про що засвідчує їх загальнолюдськість – це те, що всі вони сповідують Творця, але кожен народ, кожна особистість має свій вибір і шлях, який базується на загальнолюдських цінностях, що вимагають глибоких роздумів про моральні поступки та наuczіння доброти й діяльної відповідальності за життя та духовної рівноваги. До таких феноменів слід віднести наступні дії:

- дуже важливо думати про хороші поступки та вчинки, бо людина в більшості випадків уподобляється своїм думкам;
- вміти бути вдячним, бо вдячність ніколи не потребує потуг;
- не виділяти свою величність у власних своїх роздумах, бо вона у більшості випадків викривлює реальність, перебільшуючи самооцінку;
- не слід лякатися труднощів на власному життєвому шляху, бо страх паралізує волю та гнітить дух на дію (у народі часто кажуть, що «опускаються руки», «зникає інтерес до дій»);
- прагнути знаходити користь із власних невдач;
- не зупинятися на досягнутому, боротися за дальші прогресивні зміни та все, що навколо нас;
- слід радіти життю; цим Ви продовжите життя собі і тим, хто з вами поряд;

- працюйте на власний добробут, не дозволяйте багатству заволодіти Вами;
- турбуйтеся про щастя інших, слугуйте людям добрим словом і ділом, бо це закон віддачі на власний спокій та щастя;
- свідомо довіряйтесь Богові як думками, так і добрими вчинками, тоді наше життя буде наповнене глибоким смислом та досконалою гармонією.

Саме на такі роздуми наводять кожного із нас прекрасне науця Ісуса Христа. Тому важливо для кожної особистості пам'ятати слова із Євангелія: «І так, в усьому, як хочете, щоб з вами поступали люди, так поступайте і ви з ними, бо в цьому закон і Пророки» [Мт.: 7, 12]. Цьому сьогодні, в проблемному українському суспільстві, повинна навчати релігія, Церква та освітяни, починаючи із сім'ї, школи, територіальних громад з метою духовного очищення суспільства від зла та негідних вчинків шляхом професійно-просвітницької роботи, а не політичною демагогією та обіцянками, які передаються від одних партій до інших, рідко, а в більшості випадків не виконуються.

Правильне спрямування людської свободи волі, разом із моральним удосконаленням, можливе, згідно християнського вчення, через оцерковлення життя, прийняття християнської віри та дотримання Божих заповідей. Необхідними кроками тут є:

- покаєння (сповідання першородного гріха та власних моральних переступів, скоєних протягом життя);
- навернення (визнання істинності християнської релігії, віра в Ісуса Христа як спасителя людства і кожної людини);
- хрещення (акт прилучення до християнської спільноти та символ початку нового життя);
- дотримання християнських релігійних моральних приписів у повсякденному житті [1, с.402-403].

Психологічна наука на сучасному етапі досить уважно підійшла до такого поняття як «совість» (сумління). Справа в тому, що багатство глушить усі морально-етичні норми людей, особливо у перехідних суспільствах, а українське суспільство на цьому етапі є таким, тому потрібно релігійним конфесіям наголошувати про певну втрату моралі, совісті як окремими можновладцями, так і окремими громадянами, тому над цим слід задуматися і виправляти свої помилки. Починати потрібно з територіальних громад, де працюють релігійні громади та люди дуже добре знають один одного, тоді буде успішним українське суспільство.

Особливим усвідомленням та особистим переживанням людини щодо праведності чи неправедності власних вчинків є сумління та совість. Сумління вважається індивідуалізованим, внутрішнім виявом та свідченням природного морального закону. Релігієзнавці, духовенство з чистим людським сумлінням вважають життя людини в мирі з ближніми, із самим собою та із Богом.

У Біблії совість, сумління вживається у двох основних значеннях. По-перше, це – духовний закон, який визначає весь внутрішній світ особистості, що вступила на шлях життя. По-друге, сумління є своєрідною здатністю морального судження, за допомогою якого людина в кожному окремому випадку визначає, як її чинити [3].

Християнські богослови називають совість «глазом Божим у душі людини». У контексті постановки проблеми, формування совісті у людини здійснюється в процесі усього життя, коли вдосконалюється здатність людини бачити цінність або нікчемність власних вчинків у світлі християнського вчення про моральність. За християнським вченням, вирішальне значення для формування совісті має набуття людиною благодаті та Дарів Святого Духа через віру в Христа та морального життя за християнськими приписами. Саме так навчає Церква Христова морального обов'язку, щоб на чийсь добрий вчинок відповісти добром, яке у даному контексті виступає соціальним захистом, соціальною допомогою людям, які потребують підтримки.

Християнська моральна доктрина велику увагу приділяє моральній відповідальності людини за власні вчинки перед власним сумлінням і перед Богом за порушення морального закону. Тому, як навчають християнські богослови, кожна людина несе повну моральну відповідальність за власні вчинки. Більше того, у Біблії наголошується на особистій відповідальності людини не лише за слова та вчинки, але й за приховані думки, бажання та наміри [Мт.: 5:21-30]. Ось якою є сучасна позиція Православної Церкви України, яка має утверджуватися у територіальних громадах з метою соціального захисту людини від злих дій та подолання негативу й оздоровлення українського суспільства на кшталт прогресивних змін.

У процесі просвітницької роботи кожен фахівець (освітянин, управлінець, професійний політик) повинні бути ознайомлені з Біблією. Високоосвічені науковці вважають, що Біблія – це подарунок людям від Бога. Біблію перекладено на понад 2800 мов. Більше, ніж 90 відсотків жителів землі можуть читати цю книгу рідною мовою. Біблію писали люди, але вона

натхненна Богом. Біблія дає теж відповідь на питання: «Пророцтво не з'являється з волі людини, але люди говорили від Бога, керовані Святим Духом» [2 Петра, 1:2]. Хоча дехто говорить, що Біблія – це не науковий твір. Проте усі факти, наведені в ній, науково точці. Такою має бути і, безперечно, є книга від Бога для наuczіння людям, як жити та реалізуватися у процесі життя. Біблію писали понад 1600 років. Писали її люди в різні часи, деякі з тих, кому дано Богом внести певну мудрість, мали хорошу освіту (лікарі, пророки, судді, царі), інші були землеробами, рибалками, пастухами, але з Божою мудрістю.

Буття Бога-Творця і Вседержителя – реальність. Це стверджується не тільки у Священному Писанні, це стверджували і продовжують зараз кращі представники науки: Коперник, Галілей, Кеплер, Ньютон, Пастер, Ляйвель, Ломоносов та інші, яких Бог осяяв Своїм одкровенням і через яких відкрив людству основні закони Всесвіту, природи, мікросвіту. Ними з великою впевненістю сказане таке:

«О! Великий Господь наш і велика Його могутність і мудрості Його немає меж» (Капpler);

«Розумну будову Всесвіту міг створити тільки найвищий розум» (Ньютон);

«Чим більше я займаюся вивченням природи, тим більш по-божно дивуюся ділам Творця» (Пастер);

«При великому дослідженні ми відкриваємо ясні докази передбачуваності і мудрості творчого розуміння Бога» (Ляйвель).

«Воістину є Бог, великий, вічний, без якого ніщо не може існувати» (Ліней);

«Тільки напіввизнання приводить людей до безбожжя» (Бекон).

Наведене вище є вагомим для нас настільки, що слід глибоко задуматися на кшталт гідних вчинків кожної людини у процесі життя.

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Отже, осмислюючи сказане, приходимо до висновку, що зміни перед якими стоїть сьогодні українське суспільство, повинні бути тісно пов'язані з поверненням до глибокого осмислення кожною людиною проблеми про Творця (Бога), яку у процесі нашого циклу життя на Землі, мусимо дуже серйозно задуматися на предмет того, що ми зробили доброго для людей, чим душі можна буде прозвітувати, коли Господь покличе (а покличе усіх), за що нам сказали «Дякую!», і за що нашій душі не соромно буде. Саме тому Церква в Україні покликана проводити

дуже активну фахово-просвітницьку роботу щодо соціального захисту людини та моральної відповідальності за власні дії кожного перед власним «Я» та перед Господом-Богом.

Спільно з освітянами, сім'єю свідомо відповідальними політиками, духовенством Української Православної Церкви в Україні та членами різних релігійних конфесій, громадськістю територіальних громад, що реалізують соціально-культурну програму в інтересах демократичних змін та соціального захисту людини, здійснюючи морально-етичне очищення від негативних поступків не тюрмами, а формуванням свідомості і відповідальності кожного громадянина перед Господом-Богом і власною совістю. Це нелегке завдання, але на це прийшов час! Саме це створить умови для існування України як демократичної держави, народ якої зможе за дари Божі, Україні, її народові своєю працею та поведінкою подякувати Богові і мати повагу та завоювати її серед народів світу.

- 
1. Академічне релігієзнавство / За ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
  2. Бех І.Д. особистість у просторі духовного розвитку : Навчальний посібник / І. Д. Бех. – К : Академ-видав, 2012. – 256 с.
  3. Біблія. Книга Священного Писання Старого і Нового заповіту / Переклад Патріарха Філарета (Денисенко). – Київ : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1371 с.
  4. Боришевський М. Й. Особистість у вимірах самовідомості [Монографія] / Боришевський М. Й. – Суми : Видавничий будинок «Еллада», 2012. – 608 с.
  5. Бродецький О.Є. Етичні цінності в релігіях : гуманістична синергія ідей [Монографія] / Олександр Бродецький. – Чернівці : Чернівецький нац.ун-т, 2016. – 336 с.
  6. Єленський В. Велике повернення : релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ-початку ХХІ століття / Віктор Єленський. – Львів, Вид-во Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
  7. Єпіфаній (Думенко), митрополит. Соціальне служіння – один з пріоритетних напрямків діяльності Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2018. – Травень. - № 5. – С. 48-50.
  8. Козирчук Л. Г., Гуценко С. Л. Це було так! – Донецький науково-технічний центр, 2005. – 65 с.
  9. Кресіна І.О. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси (Етнополітичний аналіз) [Монографія] / І.О. Кресіна. – Київ : Вища школа, 1998. - 392 с.
  10. Лазарев А. С. Расшифрованная Библия, или реквием цивилизации. – К. : А. С. К., 2002. – 1064 с.
  11. Пірен М.І. Просвітницька робота в територіальній громаді : професійно-світоглядні засади реалізації : навчальний посібник-практикум / Марія Пірен. – Чернівці : Чернівецький нац.ун-т, 2018 – 360 с.
  12. Пірен М.І. Соціальна робота в територіальній громаді : теорія і практика [Підручник] / Марія Іванівна Пірен. – Чернівці : Чернівецький нац.ун-т, 2019 – 328 с.
  13. Пірен М.І. Феномен духовності в культурі публічного урядування у територіальних громадах : соціо-психологічний аналіз : Навчальний посібник-практикум / Марія Іванівна Пірен. - Чернівці : «Технодрук», 2018. – 272 с.
  14. Філіпчук Г. Національна ідентичність : культурно-освітній вимір [Монографія] / Георгій Філіпчук – Чернівці : Друк-Арт, 2016. – 304 с.

## РОЛЬ ДУХОВНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ПЕДАГОГА У ФОРМУВАННІ ІНКЛЮЗИВНОГО ОСВІТНЬОГО СЕРЕДОВИЩА

*У статті обґрунтовується актуальність феномену особистості вчителя, асистента вчителя в інклюзивній освіті; феномен особистості визначається через категорії духовності, толерантності, уважності, чуттєвості, любові до дітей.*

*Осмислення соціокультурної ролі працівника освіти як важливого механізму складової успішного процесу рефлексивної, системно-комплексної інклюзії сучасної школи представлено у контексті морально-етичних засад особистісно-педагогічної складової реалізації сучасної освітньої політики; міжособистісних індивідуально-смыслових та почуттєвих можливостей особистості; усвідомлення нею універсальності й абсолютизації впливу на інклюзивне освітнє середовище.*

*Розуміння вчителем необхідності формування ефективної взаємодії школярів інклюзивного класу ґрунтується на усвідомленні важливості принципів гуманності, духовності, взаємодопомоги та толерантності; дефінітивно-інтуїтивному сприйнятті власної моральної відповідальності; свідомому відповідальному ставленні до суспільних потреб, обов'язку, норм, цінностей.*

**Ключові слова:** *інклюзія, вчитель, інклюзивна школа, інклюзивне освітнє середовище, духовність, морально-етичні норми, відповідальність, особи з особливими освітніми потребами, діти з інвалідністю, ефективна взаємодія.*

Larysa PLATASH

**THE ROLE OF SPIRITUALITY OF  
THE TEACHER'S PERSONALITY IN  
INCLUSIVE EDUCATION**

**Постановка проблеми.** «Школа вчителем стоїть...». Так у далекому 1892 році Іван Франко окреслив роль вчителя у підготовці дітей до життя та формуванні свідомості дорослого населення. Суспільна роль вчителя у різні періоди розвитку й реформування освітньої галузі – наскрізна ідея педагогічної теорії та практики минулого та сьогодення. Особливо актуальною є роль вчителя сучасної загальноосвітньої школи в умовах розвитку інклюзивної освіти.

Уже майже десять років поспіль, з часу затвердження на державному рівні «Концепції розвитку інклюзивної освіти в Україні» (2010), у закладах загальної середньої освіти поступово впроваджується інклюзивне навчання дітей з порушеннями психофізичної сфери. Інклюзія спричинила необхідність розвитку командної роботи педагогічних працівників, узгодженості дій кожного учасника міждисциплінарної команди задля створення належних умов ефективного навчання й успішної соціалізації всіх дітей, охоплених інклюзивним навчанням.

*The paper substantiates the relevance of the phenomenon of the personality of the teacher, teacher's assistant in inclusive education; the phenomenon of personality is defined through the categories of spirituality, tolerance, attentiveness, sensuality, love for children.*

*Understanding the sociocultural role of the education worker as an important mechanism of the successful process of the reflexive, system-integrated inclusion of the modern school is presented in the context of the moral and ethical foundations of the personal and pedagogical component of the implementation of modern educational policy; interpersonal individual-sense and sense of personality; her awareness of the universality and absolutisation of the impact on an inclusive educational environment.*

*The teacher's understanding of the need to form an effective interaction of students of an inclusive class is based on the awareness of the importance of the principles of humanity, spirituality, mutual assistance and tolerance; definitively-intuitive perception of one's moral responsibility; conscious responsible attitude to public needs, duties, norms, values.*

**Keywords:** *inclusion, teacher, inclusive school, inclusive educational environment, spirituality, moral and ethical standards, responsibility, children with special educational needs, children with disabilities, effective interaction.*

Провідна роль у розвитку скаффолдингу ефективного безбар'єрного освітнього середовища належить вчителю. Зокрема, від професійного та особистісного потенціалу педагога, його ціннісних орієнтацій, моралі, гідності, ступеню вихованості залежить якість та спрямованість процесу включення в інклюзивне середовище дітей з різними психофізіологічними можливостями. Духовне начало вчителя лежить в основі гуманоцентричного інклюзивного освітнього середовища, якому властиві демократичність, взаємоповага, культура, традиції.

Актуальність проблеми духовності сучасного вчителя пов'язана необхідністю гуманізації системи освіти, демократизації, морального оздоровлення соціальних взаємин учасників інклюзивного освітнього процесу, забезпечення комунікативної стабільності й запобігання / усунення міжособистісних конфліктів в шкільному середовищі. Актуалізація й покращення морального мікроклімату в суспільстві

можливе за умови продукування педагогом духовно-моральної культури серед вихованців, які в майбутньому долучаться до розбудови морально здорового демократичного суспільства.

**Аналіз останніх публікацій.** Активні спроби осмислення проблеми духовності знаходимо у працях психологів, філософів, педагогів та ін. Зокрема, психологи Вільям Джеймс, Зігмунд Фрейд, Анна-Марія Різутто, Карл Густав Юнг, Гордон Уїллард Олпорт, Ганс Айзенк, Іван Бех, М. Самвін, Т. Тюріна, Г. Шевченко та ін.



На визначальну роль учителя у формуванні системи цінностей і соціально значущих компетенцій дитини наголошували філософи й педагоги Сократ, Платон, Я.-А. Коменський, І. Песталоцці, Ф. Дістервег, К. Ушинський, С. Русова, А. Макаренко, В. Сухомлинський та ін.: окрім професіоналізму, наставникові молоді мають бути притаманні такі особистісні якості, як духовна культура, подвижництво, інтелігентність, високий рівень соціальної відповідальності [2, с. 25]. Постмодерністська філософія освіти культивує людську творчу активність, людську суб'єктивність, створює здорову особистість, не враховує тієї обставини, що особистість не тотожна індивідуальності. Формування та розвиток особистості відбувається лише за умов її соціалізації та інтеріоризації [12, 60–61].

Незважаючи на наявність масиву літератури, присвяченій проблемі духовності та духовності особистості педагога, не знаходимо праць, присвячених цілісному осмисленню соціокультурної доктрини толерантного, гуманоцентричного інклюзивного освітнього середовища; феноменології духовності вчителя та асистента вчителя, їх визначальної ролі у формуванні духовно-моральних якостей вихованців.

**Формування мети дослідження.** Проаналізувати феномен духовності особистості вчителя, асистента вчителя, їх роль у створенні скаффолдингу інклюзивного освітнього середовища навчального закладу.

**Виклад основного матеріалу.** Неодинарні за формулюванням, але співвідносні за змістом розуміння духовності в різних галузях наук: рівень розвитку родової якості людини, який реалізується в соціальному житті (соціологія); сукупність цінностей; «вихід людського світовідношення за межі матеріальних потреб, їх подолання (культурологія); усвідомлення явища мови до механізму трансляції смислу (мовознавство); інтегративна якість особистості, що визначає смисложиттєві цінності, які формують людяне відношення до інших, гуманізм, забезпечують духовний розвиток особистості (педагогіка); динамічна сила, завдяки якій відбувається активний процес стимулювання людини до самовдосконалення, ця сила проявляється в устремлінні до мети, в якій всі тілесні і душевні рухи відбуваються у взаємодії (психологія) [13, с. 66–68].

Самоусвідомлення особистості відбувається через регуляцію суспільними інститутами її духовної сфери; це рівень надсвідомого, що опановується на основі цінностей. Духовне і соціальне можуть появлятися в суспільному, ціннісному, бут-

тевому аспектах; в буттєвому визначені духовне постає змістом соціального. Так, О. Целякова констатує, що І.В. Степаненко розуміє духовні цінності як «смісловий, складнодиференційований континуум», який наповнюють цінності, різноманітні за формою (усвідомлені і неусвідомлені; індивідуальні і надіндивідуальні), модальністю (позитив - негатив), інтенсивністю (безпосередня значущість), ієрархічністю (за певним порядком реалізації), функціональністю (основа для структурування активності; цільові орієнтири життєдіяльності) [13, с. 66].

У заданому контексті духовність особистості педагога зводимо до розуміння фахівцем низки елементів: власного існування, потреб, переживань і розумінь, суперпрагматичних відносин зі світом, контактів з ним; прагнення до самовдосконалення, самоствердження у всіх видах діяльності. Демонструється духовність у процесі життєдіяльності через мову як засіб соціокультурної самоідентифікації особистості.

Вважаємо, що ускладнення самоідентифікації педагога може спостерігатися на ґрунті нестабільних *особистісних та професійних якостей й характеристик*, а також *зовнішніх факторів*, які спричиняють цю нестабільність. Конкретизуємо їх:

- особистісні (рівень розвитку родової якості (свідомості, інтелекту, мислення або волі, почуттів, уяви, інтуїції); спосіб мислення, ментальність, ідеали, установки; ступінь володіння загальнолюдськими, соціокультурними, національними цінностями і досвідом людства; здатність прилучення до духовної культури; до розвитку саморегуляції; прагнення до самовдосконалення, самоствердження);

- професійні (прагнення відповідати власній природі; отождошення духовного з матеріальним; усвідомлення / посилення нерівності (посадової, компетентісної, індивідуальної; можливостей для саморозвитку); втрата суб'єктності (демонстрація об'єктності); детермінація механізму взаємодії особистості із середовищем (інтеріоризація, соціалізація; індивідуалізація, екстеріоризація); невміння / небажання організувати самоосвіту й самовиховання);

- зовнішні фактори (трансформація суспільних інтересів на основі соціально-економічної нестабільності; подвійно-парадоксальна природа ментальності українців; моральна деградація споживацько налаштованого соціуму; ускладнена національна самоідентифікація особистості; нівелювання власної соціальної ролі більшістю в суспільстві; ігнорування / заперечення духовних цінностей, культурних надбань в суспільстві).

Загальновідомо, що духовність як індивідуальна якісна характеристика формується внаслідок цілеспрямованої, тривалої, наполегливої роботи особистості над собою. Значення духовності для педагога особливо актуальне в сучасних умовах глобалізації, розширеного спектру вибору, ціннісних орієнтацій, життєвих перспектив. Вчитель сучасної школи як провідник соціального досвіду, «виконавець соціального замовлення» повинен «сіяти вічне, добре, світле», допомагати вихованцям обрати вірний напрям самореалізації. Так, серед найважливіших чинників високої якості навчання в успішних зарубіжних країнах О. Ленская називає: залучення найталановитіших людей до викладацької діяльності; їх ефективний професійний розвиток, що сприяє підвищенню якості освіти; забезпечення уваги педагогів до кожної дитини [6, с. 81-82].

Однак за роки незалежності сформувався новий тип мислення особистості, при якому особистісне, індивідуальне, персоніфіковане є важливішим за суспільне, колективне. Зорієнтованість освіти на реалізацію «Я»-концепції, особистісно орієнтованих технологій певною мірою спродукували егоїстичність особистості та вільне демонстрування в соціумі власної его-позиції, зверхності, небажання рахуватись з інтересами інших. Втішає те, що з ратифікацією «Конвенції про права осіб з інвалідністю» (2009 р.), Україна взяла на себе низку зобов'язань, у т.ч. забезпечення права на освіту осіб з порушеннями психофізичного розвитку. З цього часу спостерігається відчутна зміна скерованості виховання учнівської молоді в дусі гуманістичних цінностей та реалізації декларованих принципів інклюзії [10].

Закон України «Про внесення змін до Закону України «Про освіту» щодо особливостей доступу осіб з особливими освітніми потребами до освітніх послуг» (2017 р.) закріплює право дітей з особливими потребами навчатися в усіх державних і комунальних закладах. Відповідно до «Концепції Нової української школи», до 2029 року всі навчальні заклади в Україні стануть інклюзивними. «Школа початку XXI століття – це поєднання традиційних цінностей і нових інтерактивних методик; період розробки та подальшого впровадження посткласичної методології викладання» [2, с. 23]. Визначальними у роботі закладу освіти I-II рівня акредитації стають принципи унікальності особливостей, цінності можливостей особистості, поваги до людського розмаїття.

Очевидно, що учитель сучасної школи з інклюзивною формою навчання повинен мати належний рівень фахової підго-

товки, яка охоплює «систему знань із методології інклюзивної освіти, основ загальної, корекційної та соціальної педагогіки і психології, індивідуальних відмінностей і вікових особливостей дітей з різними порушеннями в розвитку, а також володіння високим рівнем корекційно-педагогічної майстерності, загальнопедагогічними та корекційно-розвивальними технологіями»; «інтегрувати у собі особистісні якості педагога – емпатію, толерантність, емоційну підтримку іншої людини, рефлексію». Це забезпечить його функціональну спроможність в умовах інклюзивної освіти у *вузькому розумінні* (включення дітей з порушеннями психофізичного розвитку та особливими освітніми потребами у заклади загальної освіти) та *широкому* (позитивне ставлення до багатоманітності учнів, цінування та врахування відмінностей кожного), що закладено в умовах реалізації Концепції Нової української школи» [3, с. 360; 5, с. 30-31].

Моральна культура педагога як комплекс особистісних якостей виявляється у системі відносин до себе, соціуму через комунікативну взаємодію з використанням етичних норм. Через поведінку та комунікацію вчителя діти прилучаються до національних інтересів, вчать примножувати суспільні блага, відстоювати справедливість, виявляти чуйність й такт до оточуючих. Духовно збагачена освітня атмосфера забезпечить:

- засвоєння вихованцями способів доброзичливої взаємодії;
- розвиток моральної свідомості та почуттів, естетичних потреб і почуттів, здатності демонструвати етичну поведінку і соціально значущу діяльність [9].

Як зауважує А. Донцов, «в світовій практиці не існує більш досконалої альтернативи змістовного повноцінного навчально-виховного впливу на особистість і конструктивної взаємодії з нею, ніж виховання на гуманістичних цінностях: істини, краси, любові, добра і справедливості. Вони здатні формувати повноцінну, світоглядно, морально і психічно урівноважену особистість. Основна проблема полягає в інтеріоризації цих цінностей, їхньому функціонуванні на рівні світоглядних соціально і особистісно значущих орієнтирів і механізмів, спрямованих на утворення елементів гуманістичного світосприйняття, що позитивно впливає на морально орієнтовану мотивацію поведінки вихованця» [4, с. 11]. Виховання моральної культури передбачає оптимальну гармонію суспільних та особистих інтересів вихованців [9].

Цілеспрямоване виховання духовності можливе за умови цілісного формування цінностей (загальнолюдських, націо-

нальних, громадянських, сімейних) [9]. Досягнення результативності можливе, якщо досягнута єдність виховних впливів на дитину, батьки включені у соціально-виховний процес, використовуються традиційні та нетрадиційні форми та засоби взаємодії школи та сім'ї, відбувається поступове збагачення соціальних зв'язків дітей, здійснюється соціально-правова та психолого-педагогічна допомога й підтримка батьків [8, с. 109-110].

Варто до загального переліку умов В. Панченко додати необхідність розуміння вчителем необхідності формування ефективної взаємодії школярів інклюзивного класу, а також усвідомлення важливості реалізації принципів гуманності, духовності, взаємодопомоги та толерантності у процесі цілеспрямованого формування духовності вихованців. Однак лише дефінітивно-інтуїтивне сприйняття фахівцем власної моральної відповідальності, свідоме відповідальне ставлення до суспільних потреб, обов'язку, норм, цінностей уможливить якість всієї проведеної роботи в інклюзивному класі.

Різними є шляхи формування і розвитку духовності: безпосереднє спілкування з духовно-моральною особистістю (Л. Аболін, 2005), зрілі особистісні властивості «іншого» (О. Старовойтенко, 1992); духовні цінності детермінують та є стрижневими у здатності особистості до фасилітативних впливів, фасилітативного спілкування (О. Врубльовська О. Коңдрашихіна, 2004). У заданому контексті слушною є думка І. Беґа: «Морально-духовні цінності – це вищі цінності. Вони не можуть бути сформовані на основі розвитку принципу зовнішнього тиску, який так широко пропагується у виховному процесі, а можуть сформуватися тільки на основі педагогічної науки, свідомості та самосвідомості» [1, с. 11].

Основними прийомами, що допоможуть вчителю інклюзивного класу у створенні толерантного освітнього середовища А. Мірошнікова називає: командна робота на всіх рівнях; привчання учнів до різноманіття як норми; опора на сильні сторони дитини; оформлення комунікативних паспортів дітей з порушеннями психофізичного розвитку для полегшення комунікації з нормотиповими школярами; практикування скаффолдингу як ефективного засобу успішності кожного учня (у поєднанні із видами підтримки: вербальна; міміка, жести, вказівки, рухи тіла; фізична підтримка; моделювання; візуальний стимул, маніпуляція символами); реалізація різнорівневих завдань, орієнтуючись на потреби всього класу; креатив і візуалізація у навчально-виховному процесі [7].

Робота вчителя / асистента вчителя з формування духовності школярів обов'язково має розглядатися як активний процес двосторонньої взаємодії, в якому важливу роль відіграють ідентифікація дорослого й дитини, їх мотивація участі у процесі взаємодії, зорієнтованість на саморозвиток й самовдосконалення [10].

**Висновки та перспективи подальших досліджень.** Отже, запровадження інклюзивної освіти як міжнародне зобов'язання України за ратифікацією «Конвенції ООН про права інвалідів» є одним із шляхів розбудови демократичного суспільства із основоположним принципом визнання цінності людини, незважаючи на її соціальний стан, релігійну приналежність, погляди, переконання. Актуалізація проблеми духовності сучасного вчителя вкрай необхідне для морального оздоровлення освітнього середовища

Особливе значення належить спрямованості педагогів адекватно демонструвати духовну культуру як професійну якість, максимально персоніфікувати духовний розвиток дітей, максимально варіювати зміст навчання через власну зону актуальних духовних ціннісних орієнтацій; регулювати власну діяльність в дусі професійних та духовних цінностей й орієнтацій; прагнути задовольнити потреби кожного учня в соціальному визнанні; реалізувати бажання створити емоційного комфорту й ситуацій успіху для кожного учня, прояву творчих здібностей, задоволення духовних потреб через залучення до різних видів нерегламентованої діяльності (художня творчість, спілкування та ін.); розширювати коло духовного спілкування «комунікативно закритих» дітей через залучення до знань, які усвідомлюються через дію, гру. Адже саме педагогу належить місія транслятувати духовні цінності суспільства, створювати необхідні умови для їх прищеплення учнівській молоді. Рівень розвитку духовної культури педагога обумовлює його здатність та зорієнтованість до самоактуалізації, духовної самореалізації, свідомої роботи з вихованцями. Причому участь асистента вчителя у процесі є визначальною для учнів з особливими освітніми потребами. Актуальними вважаємо позицію В. Синьова, А. Шевцова – в основу інклюзивної освіти доцільно покласти ідеологію заперечення будь-якої дискримінації дітей, тобто забезпечення однакового ставлення до всіх людей, створення спеціальних умов для дітей з особливими потребами [11, с. 6–11].

Розглянутий аспект ролі духовності особистості педагога у формуванні інклюзивного освітнього середовища не вичерпує загальної проблеми інклюзії в українській школі. Подальшо-

го висвітлення потребують низка питань, присвячених налагодженню позитивної взаємодії однолітків в інклюзивному класі.

---

1. Бех І.Д. Концептуальні засади розвитку виховання в системі освіти України / І. Д. Бех // Збірник наукових праць. Педагогічні науки. Випуск 34. - Херсон: Видавництво ХДУ, 2003. -С. 11.

2. Гончаров В. Проблема підготовки нового вчителя: філософія, соціокультурний і педагогічний аспекти / Володимир Гончаров // Вища освіта України, № 2. 2012 р. -С. 22-27.

3. Демченко І.І. Підготовка майбутнього вчителя початкових класів до засвоєння педагогічних засад інклюзивної освіти / І. І. Демченко [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ps.stateuniversity.ks.ua/file/issue\\_64/77.pdf](http://ps.stateuniversity.ks.ua/file/issue_64/77.pdf)

4. Донцов А. В. Моральна культура вчителя. Монографія / А. В. Донцов. – Х.: ХНУ імени В. Н. Каразіна, 2008. - 240 с.

5. Жара О. В. Готовність випускників Чортківського гуманітарно-педагогічного коледжу імені Олександра Барвінського до роботи в новій українській школі в умовах реалізації інклюзивної освіти» / О. В. Жара // Інклюзивне навчання в Новій українській школі: Матеріали міжнародної науково-практичної конференції “Інклюзивне навчання в Новій українській школі” (26 -27 березня 2018 р., м. Терехівка): у 2 ч. / Інститут спеціальної педагогіки НАПН України; упорядн. : Лапін А.В., Сурмай Л.О., Щуцька О.І. – Київ: Інтерсервіс, 2018. – 230 с.

6. Ленская Е. А. Качество образования и качество подготовки учителя / Е. А. Ленская // Вопросы образования. Ежеквартальный научно-образовательный журнал. – 2008. – № 4. – С. 81-95.

7. Мірошнікова А. Сім прийомів, які допоможуть вчителю інклюзивного класу / А. Мірошнікова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://osvitoria.media/experience/sim-pryjomiv-yaki-dopomozhut-vchytelyu-inklyuzyvnoho-klasu/>

8. Панченко В. О. Організація духовно-морального виховання дітей у дошкільних закладах / В. О. Панченко. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://mdu.edu.ua/wp-content/uploads/files/26\\_10.pdf](http://mdu.edu.ua/wp-content/uploads/files/26_10.pdf).

9. Платаш Л.Б. Духовний потенціал інклюзивного навчання дітей з особливими потребами у загальноосвітній школі / Л.Б. Платаш // Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-річчя Української революції, державного органу у справах релігій та боротьби за автокефалію / Під ред. д.богосл.н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д.іст.н. Г.В. Папакіна, Н.М.Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2018. – С. 607-616.

10. Платаш Л.Б. Інклюзивна практика загальноосвітніх шкіл як інновація в Україні та чинник формування духовності школярів / Л.Б. Платаш // Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992-2017) / Під ред. д.богосл.н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д.іст.н. Г.В. Папакіна, Н.М.Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2017. – Ч. 1. – С. 161-170.

11. Синьов В. Нова стратегія розвитку корекційної педагогіки в Україні / В. Синьов, А. Шевцов // Дефектологія. – 2004. – № 2. – С. 6–11.

12. Соболев О. М. Постмодерн і майбутнє філософії / О. М. Соболев. – К. : Наукова думка, 1997. - 164 с.

13. Целякова О.М. Духовність як цілісний феномен: проблеми концептуалізації в контексті соціально-філософського пізнання / О.М. Целякова // Гуманітарний вісник ЗДА. – 2008. Випуск 33.– С. 65-73.

14. **Ralph L Piedmont Teresa Wilkins.** Spirituality, religiousness, and personality: Theoretical foundations and empirical applications // Handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol 1): Context, theory, and research., Publisher: American Psychological Association, Editors: Pargament, Kenneth I. and Exline, Julie J. and Jones, James W., pp.173-186.



# ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ХХІ СТ.

Олексій ВОРОЩУК

## ЗАДОВОЛЕННЯ ДУХОВНИХ ПОТРЕБ УКРАЇНСЬКИХ МИРОТВОРЦІВ У НАЦІОНАЛЬНИХ КОНТИНГЕНТАХ НА ПРИКЛАДІ 18 ОКРЕМОГО ВЕРТОЛІТНОГО ЗАГОНУ МІСІЇ ОРГАНІЗАЦІЇ ОБ'ЄДНАНИХ НАЦІЙ ЗІ СТАБІЛІЗАЦІЇ У ДЕМОКРАТИЧНІЙ РЕСПУБЛІЦІ КОНГО (2014–2017 РР.)

*У статті аналізується місце і роль душпастирської опіки військово-службовців Збройних Сил України у національних контингентах Організації Об'єднаних Націй з підтримання миру, необхідність впровадження посад представників служби військового духовенства (капеланської служби) Збройних Сил України у миротворчі підрозділи, а також вплив релігії на духовний світ військово-службовця.*

**Ключові слова:** душпастирська опіка, капеланство, капелан, Збройні Сили України, військовослужбовці, миротворці, релігійна підтримка.

OLEKSII VOROSHCHUK,

**SUPPORT SPIRITUAL NEEDS OF  
PEACEKEEPERS IN NATIONAL  
CONTINGENTS OF UKRAINE  
AS EXAMPLE OF 18 SEPARATE  
HELICOPTER DETACHMENT OF THE  
UNITED NATIONS MISSION FOR  
STABILIZATION IN THE DEMOCRATIC**

Зміцнення демократичного суспільства в Україні передбачає безумовне забезпечення конституційних прав і свобод громадян, впровадження європейських стандартів у гуманітарній сфері життєдіяльності українського народу, зокрема у Збройних Силах України. Важливою складовою цього процесу є забезпечення свободи світогляду та віросповідання. З практичної сторони, ефективний виховний вплив на військовослужбовців Збройних Сил України включає повагу до особистості, задоволення їх прав і свобод, створення умов щодо повноцінного духовного, морально-психологічного, культурного розвитку, зокрема у сфері свободи світогляду та ві-



**REPUBLIC OF THE CONGO  
(2014-2017)**

*This article analyzes the place and role of pastoral care of servicemen of the Armed Forces of Ukraine in the United Nations national peacekeeping contingents, necessity of introduction of positions of representatives of military clergy (chaplain service) of the Armed Forces of Ukraine in peacekeeping units, as well as the influence of religion on the spiritual world of the serviceman.*

**Key words:** *pastoral care, chaplaincy, chaplain, Ukrainian Armed Forces, servicemen, peacekeepers, religious support.*

росповідання військовослужбовців-миротворців національних контингентів, що беруть участь у миротворчих місіях Організації Об'єднаних Націй.

У статті автор на основі відкритих джерел та власного досвіду участі у міжнародних операціях з підтримання миру, проводить історичний аналіз щодо задоволення релігійних потреб військовослужбовців 18 окремого вертолітного загону Місії Організації Об'єднаних Націй зі

стабілізації у Демократичній Республіці Конго в умовах надзвичайного морально-психологічного та фізичного навантаження.

Проблеми душпастирської опіки та створення інституту військового духовенства (капеланства) за часи незалежності України досліджували такі науковці та військові представники Міністерства оборони України, як С. Здіорук, С. Ярмусь, М. Кравчук, О. Лисенко, О. Мельник, В. Діброва, П. Костюк, Р. Коханчук, В. Яремчук та інші.

Право на релігійну свободу військовослужбовців передбачено у статті 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», статті 17 Закону України «Про Збройні Сили України» та статті 6 Закону України «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» [2, 3, 4].

Захист миру та спокою народу й Батьківщини є одним із найпочесніших завдань християнина. Такий вид служіння часто пов'язаний із небезпекою для власного життя і готовністю до самопожертви. На планеті зберігається багато місць, де налагодження мирного співжиття людей не можливе без втручання світової спільноти [7].

Україна, незважаючи на продовження бойових дій на Сході країни, відчуваючи свою відповідальність перед світовою спільнотою, продовжує докладати зусилля щодо організації мирного співіснування, направляючи своїх миротворців і військових спостерігачів у різні гарячі точки світу. Окремою сторінкою задоволення духовних потреб військовослужбовців Збройних Сил України, які виконують покладені завдання в складі миротворчих підрозділів, є 18 окремий вертолітний загін Місії ООН зі стабілізації у Демократичній Республіці Конго, Африка.

З метою реалізації прав особового складу Збройних Сил України на свободу совісті, світогляду і віросповідання, введено в дію наказ Міністерства оборони України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» № 685 від 14 грудня 2016 року, який, у свою чергу, став правовою основою для введення штатних посад військових священиків (капеланів) у Збройних Силах України [5]. Так, забезпечення права релігійної свободи для військовослужбовців, передбачає відвідування культових споруд, участь у релігійних обрядах та ритуалах, які здійснюються за участю духовних осіб, тобто за участю представників тієї чи іншої релігійної організації. Водночас, реалізацію даного права у миротворчих підрозділах національних контингентів на законодавчому рівні досі не врегульовано. На даний час, проєкт закону України № 10244-1 «Про військове капеланство» підтримано Верховною Радою України лише в першому читанні, що унеможлиблює повноцінне функціонування інституту військового капеланства та введення до штатів миротворчих підрозділів посад військового духовенства (капеланства).

Відтак, необхідність задоволення релігійних потреб військовослужбовців-миротворців не є виключенням, і є дієвим засобом у формуванні їх готовності до виконання поставлених завдань та зміцнення психічного здоров'я. Відповідно до вимог наказу Міністерства оборони України «Про введення посад та структурних підрозділів по роботі з особовим складом у Збройних Силах України» № 542 від 7 серпня 2013 року, та з метою задоволення релігійних потреб, до штату миротворчого контингенту введено посаду «офіцер (з питань релігії)» [6]. Як правило, на цю посаду призначається представник структур з морально-психологічного забезпечення Збройних Сил України.

Автор розглядає організацію душпастирської опіки військовослужбовців українського миротворчого контингенту Місії ООН зі стабілізації у ДР Конго, де особовий склад протягом року (пів року) перебуває у певній інформаційній та духовній ізоляції, бере активну участь в операціях з захисту цивільного населення, перебуває у середовищі зі смертельно небезпечними хворобами, складних кліматичних умовах тощо.

У таких умовах військовослужбовці намагаються знайти шляхи навернення до Бога та неабияк потребують релігійної підтримки. Силами офіцерів з питань релігії (різних ротацій), небайдужих, зацікавлених та ініціативних військовослужбовців, з метою забезпечення релігійних потреб, обладнуються духовні центри (каплиці) в місцях постійної дислокації українського миротворчого

підрозділу у м. Гома та м. Бунія, ДР Конго (фото 1).

У багатьох кімнатах обладнуються особисті релігійні (молитовні) куточки, які здебільшого містять образи, іконки, воскові свічки, висвячені хрестики, свячену воду, фотографії рідних та близьких тощо, де миротворці здійснюють щоденні молитовні обряди (фото 2).

На великі релігійні свята, з метою задоволення духовних потреб миротворців, організуються відвідування місцевих православних храмів. Так, наприклад, у місті Бунія відвідують православний храм на честь Святого Миколи, що належить Олександрійському патріархату (фото 3).

Під час святкування Великодня, українські миротворці беруть участь у святковій літургії у місцевому храмі, яка відбувається вночі, та триває більше трьох годин. Під час молитви освячуються паски, випечені за українським рецептом, розмальовані власноруч писанки та інші продукти. За відсутності великодніх кошиків, паски клали просто у миротворчі кевларові шоломи (фото 4).

Кожен із миротворців витримує свій піст: дехто відмовляється від шкідливих звичок, хтось від м'ясної їжі, а комусь вдається переосмислити своє життя, щоб стати ближчим до Бога. Серед особового складу є парафіяни, які вперше при-



Фото 1.



Фото 2.



Фото 3.



Фото 4.



Фото 5.



Фото 6.

ступили до таїнства сповіді та причастя [8] (фото 5).

Викликає приємні враження подарована українськими миротворцями ікона при вході в храм, яка підписана українською мовою «Ікона Богородиці Життєдательниці» (фото 6).

Автор статті безпосередньо брав участь у миротворчій місії у складі 18 окремого вертолітного загону Місії ООН зі стабілізації у Демократичній Республіці Конго у 2014–2017 роках та організував заходи релігійної підтримки з особливим складом контингенту. Так, перебуваючи більш ніж за 7000 кілометрів від домівки, особливо загострюються проблеми сімейні, трапляються випадки, коли українські миротворці втрачають рідних та близьких і не мають можливості провести їх в останню путь. У таких випадках зарадити їхньому відчаю та розрадити офіцер з питань релігії не вможі. Не вможі він і проводити релігійні обряди. Отже, спираючись на власний досвід, автор статті дійшов висновку, що, незважаючи на те, що присутність військового священика (капелана) норма-

тивно не визначено на даному етапі в українських миротворчих контингентах з підтримання миру, військовослужбовці будь-що намагаються знайти шляхи задоволення релігійних потреб і переконаний, що повноцінно здійснювати заходи душпастирської опіки може виключно представник військового духовенства (капеланства). У свою чергу, офіцер з питань релігії може надавати допомогу та сприяти представнику військового духовенства (капеланства) під час організації заходів душпастирської опіки.

Таким чином, розвиток сучасного Українського війська, набуття ним високої морально-психологічної стійкості, а як наслідок, високого рівня бойової майстерності, неможливий без здійснення постійної та цілеспрямованої душпастирської опіки кожного військовослужбовця. Взаємодія між релігійними організаціями України та Збройними Силами набула комплексного та системного характеру і цей шлях є незворотній. На даному етапі у Збройних Силах України ведеться робота щодо впровадження у військові підрозділи штатних посад представників служби військового духовенства (капеланської служби). На даному етапі впроваджено понад 100 посад капеланів, але, на жаль, це впровадження не торкнулося національних контингентів з підтримання миру.

Автор статті вважає, що повноцінно здійснювати духовну опіку військовослужбовців і забезпечувати їх релігійні потреби може тільки представник військового духовенства (капеланства), який має бути включений до штату національного контингенту. Це духовна особа, яка має право надавати весь комплекс духовних послуг, пов'язаних зі спасінням душі, адже для віруючого християнина за тисячі кілометрів від рідної домівки дуже важливо відчувати себе часткою Церкви, яка не підвладна ані кордонам, ані національностям. Церква молиться за мир, а військо – це є той гарант миру. Не тільки заключається мир на силі зброї, але на вірі, на серці, совісті, духовному розположенні. Навіть війна повинна бути гуманною [1].

---

1. Військове капеланство: вибір для України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.google.com.ua/amp/s/www.radiosvoboda.org/amp/944163.html/news/2018/08/15/>.

2. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23 квітня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/>;

3. Закон України «Про Збройні Сили України» від 06 грудня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/>;

4. Закон України «Про соціальний і правовий захист військовослужбовців та членів їх сімей» від 20 грудня 1991 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/>;

5. Наказ Міністерства оборони України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України» від 14 грудня 2016 року №6 85 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mil.gov.ua/>;

6. Наказ Міністерства оборони України «Про введення посад та структурних підрозділів по роботі з особовим складом у Збройних Силах України» від 7 серпня 2013 року № 542 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.mil.gov.ua/>;

7. Триумф серця: науково-популярне видання / В. А. Діброва, П. І. Костюк, Р. М. Коханчук, О. І. Мельник. – К.: Медіа Світ, 2010. – 224 с.;

8. Українські миротворці у Конго святкуватимуть Великдень за національними традиціями [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.unian.ua/army/784141-ukrajinski-mirotvortsi-u-kongo-svyatkuvatimut-velikden-za-natsionalnimi-traditsiyami.html>.

## ПОСТРАДЯНСЬКА УКРАЇНА ТА СУЧАСНІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНІ ТЕНДЕНЦІЇ

*У даній статті автор розглядає причини та наслідки виникнення пострадянського синдрому в українському суспільстві та його рефлексування у вирі глобалізаційних тенденцій.*

**Ключові слова:** комунізм, К. Маркс, соціалізм, консьюмеризм, релігійність, Церква, парафія.

—  
Максим ДРОЗДОВИЧ,

### OST-SOVIET UKRAINE AND CURRENT GLOBALIZATION TRENDS

*The article considers the causes and consequences of the post-Soviet mindset in Ukrainian society and its reflection in terms of globalization trends.*

**Keywords:** Communism, K. Marx, socialism, consumerism, religiosity, Church, parish.

**Постановка проблеми у загальному її вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями.** Сучасні реалії українського сьогодення неабияк пов'язані з процесом розпаду Союзу Комуністичних Республік. І якщо даний тоталітарний феномен припинив своє державне існування на теренах соціалістичного табору, то як ідеологія зумів еволюціонувати у новий ідеологічний концепт, продовжуючи своє паразитування на свідомості пострадянської людини. Така аномалія є історичним на-

слідком, протистояти якому, на превеликий жаль, українське суспільство не зуміло. Причин даного колапсу є багато. Однак найголовнішою є несвідоме реагування на сьогодення, що спровоковане ідеологією колективного розуму.

**Мета** даного дослідження полягає у з'ясуванні ідеологічних принципів комуністичного режиму; його трансформування у так звану «епоху відлуння»; та розвиток суспільства з даним синдромом у вирі глобалізаційних процесів.

Для досягнення зазначеної мети були поставлені такі завдання:

- розглянути соціалістичну концепцію раннього К. Маркса;
- розглянути комунізм через призму чистого соціалізму;
- з'ясувати ідейне поле комунізму та вказати на основні зони впливу комуністичних тенденцій;
- з'ясувати причини розпаду СРСР та виникнення посткомуністичного синдрому;
- з'ясувати наслідки посткомуністичних тенденцій у релігійному середовищі.

**Аналіз досліджень та публікацій.** Під час дослідження було опрацьовано праці вітчизняних та зарубіжних філософів, соціо-

логів та богословів ХХ-ХХІ століття, які на підставі історичного дискурсу, соціологічного дослідження, філософського та богословського осмислення дають ґрунтовні відповіді на запитання, поставлені вимогами часу. Серед них варто назвати філософа-дисидента Євгена Сверстюка, доктора філософії В. В. Шевченка, прот. Володимира Сміха, архімандрита Кирила (Говоруна), митрополита Іоана (Зізіуласа), Христоса Яннараса, німецького філософа Еріха Фромма, Хосе Казанову, Чарльза Тейлора та інших.

**Виклад основного матеріалу.** Сучасне сьогодення, яке ви-малювало для людини ХХІ століття карту перспектив та ідей, з неабияким темпом штовхає її до впровадження та реалізації власного щастя, ціль якого полягає у максимальній насолоді та задоволенні власних потреб. У своїх амбіціях та ідеях ми зайняли довічну бігову дистанцію, на якій намагаємось обігнати час, а в кінцевому результаті смерть, що в корені підсікає вибудовану нами вавилонську вежу власного «я». Німецький філософ Еріх Фромм у своїй праці «Мати чи бути» прекрасно демонструє патогенний стан людства, у якому людина всіляко намагається стати богами, використовуючи при цьому природні ресурси як сировинну базу для встановлення власного «я» [5, с. 13]. Така аномалія, що фактично знищила у синів та дочок Адама намагання віднайти зв'язок з власним Творцем, трансформувала релігію у радикально інший формат, в якому багатство та комфорт стали новим «есхатологічним» виміром, що забезпечує не лише сьогодення людини, але й формує її чіткий статус у майбутньому. Релігія власного «я» або ж іншими словами секуляризм став всеохоплюючою доктриною, що проник в усі сфери людського існування, замінивши Град Божий на матеріальний град індивідуального буття. І хоча зовнішньо секуляризм не передбачає жодних взаємин із трансцендентною складовою, а навпаки, сприяє звільненню релігії від кайданів політичного підтексту. [8, с. 23]. Все ж його ідеологічна основа не мислиться без релігійного підґрунтя, що у свою чергу «заражає церкву своєю ідеологічною концепцією» [8, с. 23].

Аналізуючи дане проблемне поле, слід неабияку увагу звернути на наслідки, або ж іншими словами на дітище, яке породив матеріалізм з своєю секулярною доктриною. Альберт Швейцер, французько-німецький богослов-філософ, отримуючи Нобелівські премії в Осло, прекрасно підмітив катастрофічність всесвітнього масштабу, зазначивши, що із переродженням людини в надлюдину, прерогативою якої є надлюдські сили, розум даного феномену не відповідає його рівню. Тому «чим більше зростає

її (надлюдини) могутність, тим біднішою вона стає... Наше сумління мусить пробудитися від усвідомлення того, що чим більше ми перетворюємося в надлюдей, тим більшими нелюдами ми стаємо» [5, с. 100]. Заклик, з яким звернувся науковець до світової аудиторії в 1952 році був сприйнятий людством як надто додливий писк комара, що лунає, як настирне прагнення до переосмислення того, що і так вдовольняє більшість сповідників ідеї «розділяй та володарюй». Такий ідеологічний концепт прекрасно відображений в культурі партнерських відносин, де поле міжлюдських взаємин розглядається як середовище, у якому зовні межі індивідуальностей пересікаються виключно для взаємовигоди, однак у своєму сутнісному значенні абсолютно не передбачають існування іншого. Така неадекватність взаємин стала основою прогресивного капіталістичного заходу, де лобювання гедонізму ввійшло у норму суспільного життя, а релігійний сегмент став частиною культурно-традиційної сфери, де індивід має можливість задовільнити свої пієтично-психологічні потреби.

На превеликий жаль, Україну не оминула дана секулярно-матеріалістична концепція, однак на відмінно від західного світу, глобалізаційні процеси на наших теренах розвиваються у дещо інший спосіб. Причин даного колапсу є багато. Одним із значущих сегментів, що формує подальший розвиток нашого українського суспільства є пострадянський синдром, який для більшості людей пенсійного віку складає вінок «щасливих років у Радянському Союзі».

Прот. Володимир Сміх у своїй статті «Тоталітаризм як раціоналізм» цитує слова відомого польського політв'язня-дисидента Адама Міхніка, який говорить, що «найгірше в комунізмі – те, що приходить після нього» [3, с. 114]. Цими словами політичний діяч коротко характеризує неминучі наслідки «національного геноциду», що відбувається після катка тотального режиму. І хоча стандартами комунізму були ідеї К. Маркса та Ф. Енгельса, в особі яких було представлено ідею «визволення людей від егоїзму і жадоби» та «досягнення добробуту для кожного» [5, с. 165-177], все ж «соціалізм» Радянського Союзу констатував діаметрально протилежний вектор щодо ідей своїх ідеологічних вождів. Для підтвердження вище наведеного слід неабияку увагу зосередити на «чистій» соціалістичній концепції, яку сповідував її засновник К. Маркс.

Аби краще зрозуміти сутність соціалістичної ідеї Е. Фромм у своїй праці «Мати чи бути» розглядає аналітичні напрацювання Г. Когена, Е. Блоха та інших вчених які дійшли висновків, що першопочатковий соціалізм «являє собою нерелігійне вираження



пророчого месіанства», яке прекрасно відображено у третьому томі «Капіталу» К. Маркса [7]; [5, с. 167]. Головним лейтмотивом цієї праці є контроль людиною царства природної необхідності, наскільки їй це можливо. Тому неабияку увагу батько соціалістичної ідеології приділяє питанням володіння та буття, що неабияк пов'язані з категоріями релігійного відання.

У своїй збірці «Економічно-філософські рукописи» [9, с. 870-872] головний ідеолог соціалізму різко негативно ставиться до приватної власності, яка на його думку, зробила людину однобічною та інтелектуально низькою. Для кращого усвідомлення поняття «володіння» К. Маркс застосовує у свої судженнях категорії трансцендентного та іманентного, вказуючи на свого роду збочення в питаннях володіння та людського буття. Людина, на думку ідеолога, дійшла до того, що своєю власністю можемо називати предмет лише тоді, коли цей предмет знаходиться у межах її власності, «тобто коли він існує для нас як капітал або коли ми його їмо, п'ємо, носимо на своєму тілі, живемо в ньому тощо – словом, коли ми його споживаємо... Тому на місце всіх фізичних і духовних почуттів стало просте відчуження всіх цих почуттів – почуття володіння. Ось до якої абсолютної бідності мало бути доведено людську істоту, щоб вона могла породити з себе своє внутрішнє багатство» [9, с. 870-872]; [5, с. 169]. Розглядаючи володіння як способі існування, ранній або утопічний Маркс не ототожнює його із соціально-матеріальним забезпеченням. Для нього бідність та багатство є крайнощами, що так чи інакше пов'язані з матеріалізмом. Однак абсолютна бідність, на його думку, могла б слугувати певним трампліном, що пробуджує в людині її внутрішнє багатство.

Такі думки філософа були не прийнятними в суспільстві капіталістичного ладу. Як зазначає Е. Фромм, що ідеї раннього К. Маркса сприймалися суспільством упереджено. Тому будучи заручником часу, він піддався буржуазно-капіталістичного впливу, що зумовив його до перегляду багатьох постулатів соціалістичних ідей. Одною із діаметрально протилежних ідей ранньому соціалізму була ідея розвитку соціальної концепції під егідою економічних законів [5, с. 170]. Такий колапс призвів до того, що Радянська тоталітарна система перетворила марксизм в економічну доктрину, ціль якої відображалась у максимальному споживанні.

В одному із своїх виступів перший секретар ЦК КПРС Микита Хрущов зазначив: «Мета соціалізму – дати всьому населенню можливість отримувати таке задоволення від споживання, яке капіталізм дав лише меншості...» [5, с. 171]. Український політв'язень, філософ Євген Сверстюк в одному зі своїх есеї за-

значив: «Відомо, що для комунізму вождь – то головне. Навіть тоді, коли відбулось «облисіння марксизму», то все одно Микита Сергійович був «вождем світового пролетаріату»...» [11, с. 240]. Слова мислителя-есеїста є беззаперечним фактом того, що ідея чистого соціалізму раннього К. Маркс та Ф. Енгельс не має нічого спільно з тим «облисінням», яке у 1917 році з'явилося на уламках імперської Росії, а згодом узурпувало сусідні народи, утворивши так званий «Союз радянських соціалістичних республік». Тому лещата рабства, які так вправно використовувала імперська система були успадковані новим режимом, який під обкладинкою «свободи» витиснув з людини повністю її духовно-інтелектуальний потенціал [2, с. 75-78].

Колективізм, як одна із ідеологічних форм впливу СРСР, вправно призвів до того, що за доволі короткий час, під егідою насильств та безлічі вбивств людина «нового комуністичного гатунку» втратила відчуття відповідальності, самоідентифікації та зрештою своєї думки. Мета даного феномену полягала у формуванні одноликої бездумної маси, яка повсякчасно буде оспівувати велич комуністичної союзу та не противитиметься тоталітарній системі. Така парадигмальна аномалія призвела до того, що у свідомості радянської людини сформувався стереотип, згідно з яким людина стала власністю комуністичного суспільства, дозволяючи окупантам в повній мірі володіти не лише собою, але й своїм фізично-матеріальним потенціалом.

Тому ті, хто не погоджувались з рабською кабалою, зазнавали фізичних репресій, піддаючи смерті не лише себе, але й своїх однодумців та близьких. Дмитро Веденєєв, заступник директора Українського інституту національної пам'яті (УІНП), під час своєї доповіді на засіданні Вченої ради УІНП з нагоди 75-ї річниці Великого терору в СРСР та Українській РСР та вшанування пам'яті його жертв, привів статистику згідно з якою від 1920 по 1980 років на території України комуністичним режимом було заарештовано понад мільйон осіб (з них понад 50% – українці), 545 тис. з них засуджені, 140 тис. розстріляно. Від кінця 1920-х і до початку 1950-х років з України виселено 2 млн. 880 тис. розкуркулених селян і членів їхніх сімей. Такі статистичні дані є свідченням того, що комунізм продовжував імперський курс на деукраїнізацію, ціль якої полягала у знищенні українського потенціалу [4]. І хоча як не працювали б «ідеологічні рятівники Союзу РСР на етапі його невідворотного розвалу», пропагуючи «соціалізм з людським обличчям», все ж ідеологічний сегмент не зумів приховати «нелюдську сутність існуючого ладу» [2, с. 75].

Окрім того, радянська влада неабияку увагу приділяла питанням релігійного впливу, що так чи інакше не втрачав своєї актуальності на теренах «безрелігійного» соціалістичного союзу. Згідно з декретом від 23 січня 1918 року радянська влада констатувала абсолютне відділення «Церкви від держави і школи від Церкви» [10, с. 19]. Такою постановою комуністичний режим намагався підкреслити діаметрально протилежний вектор церковного буття, що в розріз не співпадав з ідеологічним концептом соціалістичного ладу. Як зазначає прот. Павло Адельгейм у своїй праці «Власними очима», людина радянського періоду стала сповідником подвійних стандартів, згідно яких вона як громадянин Радянського Союзу повинна брати активну участь у житті держави (включаючи ідеологію комуністичного режиму), а як член церкви брати участь в реалізації задач церковного буття» [10, с. 20]. Така дволикість стала плацдармом для маніпулювання, або ж, іншими словами, для впровадження свого «церковного життя», згідно з яким церква стала інституцією психологічно-емоційної реабілітації, де людина у приватний спосіб має можливість задовольнити свої релігійно-традиційні потреби. Розділення секулярного характеру ХVІІ століття, що було викладено на папері як декрет «Про відділення Церкви від держави..», носив абсолютно прогресивний підтекст, згідно якого церковна структура (РПЦ) за часів Сталіна була втягнута в орбіту комуністичного режиму, виконуючи двоюку функцію [16].

Найперше, вона декларувала віротерпимість та толерантність влади до релігійного сегменту, що зовнішньо стримував західний тиск відносно недотримання конституційних норм радянською владою. Тому даремно представники церкви радянського періоду очолювали релігійні делегації та представляли СРСП на міжнародних самітах та асамблеях.

Окрім того, церковна структура стала ідеологічною платформою, яка за словами Євгена Сверстюка стала «релігією для обману мас» [11, с. 241]. Так лозунги Леніна про розстріл попів змінились на нову ідею, згідно з якою так зване «православ'я» потребує неабиякого захисту від західної ідеології. «Комуніст оберігає православ'я від Заходу: «Захід влаштував проти православ'я справжню духовну інтервенцію...» Особливо в'ївся комуністів стереотип: «Католицька загроза несе небезпеку для всього православного геокультурного простору...». Тому ««Співпраця комуністів і церкви» – то випробуваний бльок з Московським Патріярхатом проти «одвічних ворогів» – «Папи Ватикану і унії», проти «українських буржуазних націоналіс-

тів», проти «всякого сектантства» – «за ідею братерської єдності слов'янських народів» [11, с. 241].

Таку казуїстичну ситуацію не оминає осторонь європейський соціолог Х. Казанова: «Коли горбачовська політика гласності 1989 року зрештою дісталася України, релігійна ситуація в цій країні була докорінно іншою. На той час Російська Православна Церква була єдиною офіційною в Україні церквою, і вона ж претендувала на канонічну гегемонію на всій території Радянського Союзу» [12, с. 255]. Тому й не дивно, що після розпаду СРСР ідеологічно-духовну функцію, що включала в себе «обґрунтування цілого ряду питань загальноцивілізаційного ладу» успадкувала РПЦ, яка подібно соціалістичному фантому нависла над колишніми соціалістичними республіками, а нині незалежними державами [2, с. 79].

Оксюморон комуністичного капіталізму, який возвеличував М. Хрущов, лишився лише утопічним явищем, що призвів до розпаду Союзу та нових глобалізаційних процесів, перед якими Україна повстала абсолютно не готовою. Ідея споживання як ідеологічна доктрина на теренах пострадянського простору була настільки великою, що «колишній» комуніст, а нині «сучасний демократ» постав перед викликами сьогодення абсолютного «голодним».

Розглядаючи причини розпаду СРСР видатний богослов ХХ–ХХІ століття Христос Яннарас зазначає, що комуністичний колапс спричинений на теренах Східної Європи «не являється реакцією на історичний матеріалізм». Річ у тім, що комунізм не зумів забезпечити споживацьких інтересів соціуму на стільки, на скільки він вимагав від даної ідеологічної концепції. Тому пострадянське середовище, на думку богослова, вимагало конструктивніших ідеологічних концепцій, згідно яких історичний матеріалізм реалізовувався в більш послідовній формі. Цією концепцією, на думку богослова-філософа, є консьюмеризм, ідейне поле якого передбачає девальвацію цивілізацій, їхніх традиційно-духовних норм та повну нівеляцію політико-соціальної сфери. Так на відмінно від попередніх норм секулярного характеру, дана концепція звужила своє ідеологічне поле до норм «розвитку» та «прогресу», через які вивищує споживацький інтерес над іншими бажаннями людини [12]. Під егідою лібералізації та технологічного прогресу історичний матеріалізм просуває ідею, згідно якої людська сфера взаємин повинна перетворитись у виключно економічні стосунки.

Катастрофічність даного феномену є колосальною. Новітні тенденції сучасного світу далеко сягнули за межі комуністичної диктатури, яка у своїх розправах передбачала фізичне знищення людини, а ідеологічні директиви пропагували речі першого гатунку (економічний пріоритет) та другорядні (секс, релігія, мистецтво і т.д.), які задовольняють психологічну складову людського існування. Натомість під прикриттям демократії, під егідою прозорості та чесності насувається абсолютно новий тоталітарний режим, згідно якого політично-соціальна сила не мають змоги боротись з лібералізованою економікою «директората» [12], сутність якого, на думку Х. Яннараса, відображається у тіньовій владі «невиборних лідерів глобальної економіки» [12]. У цьому прогресивно-матеріалістичному колапсі церква, на теренах пострадянського середовища сприймається суспільством у дещо викривлених формах.

Прот. Володимир Сміх в одному із своїх досліджень зазначає, що вплив тоталітарної системи на духовність нашого народу найперше відобразився в обрядовій складові, через яку людина намагається бути причетною до церковного життя. На думку отця Володимира, таке середовище не потребує духовних наставників, для нього краще мати обрядових ремісників, які можуть задовольнити чуттєві потреби, не зачепивши при цьому струни людського егоїзму [3, с. 215]. «Бути християнином, в очах постгеноцидної людини, «означає зводити конкретні проблеми суспільного добробуту та історичного прогресу до абстрактної «транскценденції» або протиставляти їм пасивність індивідуальної доброчинності, яка, хоч і є раціонально виправданою, ніколи не може бути достатньою, аби вплинути на історію в цілому. З огляду сучасної людини, істина Церкви не є більше тим ученням, що здатне преобразити світ; воно сприймається лише як його інтерпретація. Істина Церкви вже не є істиною, спроможною здійснювати життєдайний вплив на розвиток суспільства, надавати смислу і мети історії та стосункам людини з матеріальною дійсністю. Внаслідок зневаги до християнства... істина Церкви постала «ідеологією занепаду», заспокійливим моралізмом, не здатним звільнити людину від різних форм відчуження, спричиненого роз'єднаністю сучасного суспільства, в основі якого лежить жальюгідний утилітаризм, що прикривається гаслами «вдосконалення» індивідуального характеру» [3, с. 216].

Одною із значущих проблем даного церковного феномену, на яку звертає увагу Х. Яннарас, є проблема метафізичного бунту, який, на думку богослова, спричинив культивування

матеріалістичного прогресу, через гасла інтелектуалізму та боротьби із деспотизмом [12]. Така казуїстика у свідомості людини виникла на базі середньовічного релігійного тоталітаризму, що сприяв до раціональної рефлексії доби Просвітлення, в ореолі якої всі сфери людської життєдіяльності звільнялися від будь-якого впливу релігійного сегменту. Тому й не дивно, що в ідеологічних концепціях матеріалізму, які виникли на базі епохи Відродження, метафізична реальність сприймається як утопічний пережиток, який не сумісний з ідеями тверезого гуманізму. Сучасні філософські напрацювання є свідченням цієї упередженості. Так архім. Кирил (Говорун), аналізуючи працю Чарльза Тейлора «Секулярна доба», зазначає, що «перевага «іменитого каркасу» (висловлювання яке Ч. Тейлор використовує для позначення секуляризму) над трансцендентною сферою божественного, *saecula, saeculorum*, стала відмітною ознакою модерності», під егідою якої відбувається лобювання секуляристичних тенденцій, що сприяють людському благові. «За допомоги дедалі повнішого використання наукового розуму, це дозволяє досягти найбільшого можливого процвітання людських істот» [8, с. 240]; [15, с. 264].

На запитання, що може Церква протиставити матеріалістичному узурпуванню, Х. Яннарас, а загалом і всі богослови вказують на общинний (парафіяльний) спосіб церковного буття [13, с. 254]; [12], у якому, за словами митрополита Іоана (Зізіуласа), буття людини визначається не індивідуальним способом (історичним матеріалізмом), а Євхаристією – єдністю всіх членів Тіла Христового [6, с. 197]. Тому аби відродити парафіяльний устрій на пострадянському просторі, слід відмовитись від приходської практики, яка лише задовольняє індивідуальні потреби людини, не роблячи її причетною до єдності у євхаристичному Тілі.

**Висновки.** Підводячи підсумки вищевикладеного, слід сказати, що українське сьогодення, яке відбувається під егідою посткомуністичного синдрому, потребує неабияких змін. Людська свідомість, яка зазнала наруги, перебуваючи під ковпаком колективного розуму не здатна адекватно рефлексувати на проблеми сьогодення. Тому й не дивно, що церква у даній ситуації виступає пієтичною платформою, де людина з посткомуністичним світоглядом намагається приватизувати Бога для задоволення психічно-матеріальних потреб. Релігія, відкинувши свою метафізичну сутність, стала мотиваційною базою, що закликає людину до матеріальної реалізації у цьому житті. Така реальність посткомуністичного суспільства спровокувала

до формування нових «ідеалів», які повністю співзвучні з матеріалістичною концепцією глобалізованого світу.

Тому вихід у даній ситуації знаходимо у досвіді Церкви, що відображений у віковій практиці парафіяльного церковного устрою, де людина, втрачаючи тотожність із кількісною категорією соціального характеру, стає учасницею іпостасного життя у єдності, не втрачаючи при цьому своєї екзистенційної унікальності.

---

1. Біблія : книги Священного Писання Старого та Нового Завіту / в українському перекладі з паралельними місцями та додатками ; [пер. Патріарха Філарета (Денисенка)]. – К. : Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407, [9] с.

2. Віталій Володимирович Шевченко. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність. – К. : Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 639 с.

3. Володимир Сміх, прот. Тоталітаризм як раціоналізм: проблема уцерковлення постсекулярної людини //Труди Київської Духовної Академії. – № 12– К., 2013 – с.114 – 121, с. –399

4. Д. Веденєєв. Політичні репресії 1920-1980-х та проблеми формування національної пам'яті [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://www.istpravda.com.ua/research/2012/12/26/105584/>

5. Е. Фромм. Мати чи бути? пер. з англ. / Еріх Фромм. – К.: Укр. Письменник, 2010. – 222 с

6. Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия : сб. ст. по православной экклезиологии / Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский ; [пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова)]. – [Б. м.] : Богородице-Сергиева пустынь, 2009. – 336 с.

7. К. Маркс. Капитал. –3 т.– [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://www.esperanto.mv.ru/Marksismo/Kapital3/index.html>

8. Кирило (Говорун), архім. Політичне православ'я. – К. : Дух і літера, 2019. – 152 с.

9. Маркс Карл. Капитал: критика политической экономики. Том 1 / К. Маркс. – Москва «Эсмо», 2017. – 1200 с.

10. Павел Адельгейм, иерей. Своими глазами –повесть– М. 2010. – 312 с.

11. Сверстюк Є. О. Не мир, а меч. Есеї. – Луцьк: ВМА «Терен», 2009. – 500 с.

12. Х. Яннарас. Церковь в посткоммунистической Европе [Електронний ресурс] // Режим доступу: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/332>

13. Х.Яннарас. Свобода етосу / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.

14. Хосе Казанова. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. – К. : Дух і літера, 2017. – 264 с.

16. Ч. Тейлор. Секулярна доба. Книга друга. – К. : Дух і літера, 2018. – 616 с.

17. Юрій Мицик, прот. Московський патріархат [Електронний ресурс] // Режим доступу:[http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu\\_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Moskovskyj\\_patriarkhat](http://resource.history.org.ua/cgi-bin/eiu/history.exe?&I21DBN=EIU&P21DBN=EIU&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=eiu_all&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=TRN=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Moskovskyj_patriarkhat)

Павло КРЕТОВ,  
Олена КРЕТОВА

## НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: РЕЛІГІЙНО-СИМВОЛІЧНИЙ АСПЕКТ

*Статтю присвячено дослідженню кореляції між уявленнями про ідентичність та релігійною символікою. Розглянуто сутнісний і функціональний аспекти мовленнєвого символізму принагідно до філософемі діалогу. Акцентовано принципівий характер використання символічних конструкцій для комунікативного дискурсу практичної філософії та релігії, а також значення цього для сучасних пошуків підстав новітнього гуманізму у філософській антропології.*

**Ключові слова:** символ, ідентичність, діалог, картина світу, дискурс.

—  
Pavlo KRETOV,  
Olena KRETOVA

### **NATIONAL IDENTITY: RELIGIOUS SYMBOLIC ASPECTS**

*The article is devoted to the study of the correlation between ideas of identity and religious symbolism. The essential and functional aspects of speech symbolism in accordance with the philosophy of dialogue are considered. The principal character of the use of symbolic constructions for the communicative discourse of practical philosophy and religion is emphasized, as well as the significance of this for the contemporary search for the grounds of modern humanism in philosophical anthropology.*

**Keywords:** symbol, identity, dialogue, picture of the world, discourse.

Метою дослідження є з'ясування змін інтерпретації символу в контексті онтологічного повороту в філософії релігії, антропології культури і філософській антропології та їх кореляції з функціонуванням смислового поля культури. Ідеться практично про колапс (термін вживаємо в традиції квантової механіки, колапс хвильової функції як концептуальна метафора) об'єкта і символу. Знаменно, що це насамперед стосується об'єктів (мовних і предметних) релігійної свідомості, об'єктів віри, клас яких має тенденцію до необмеженого розширення за такої інтерпретації, включно аж до понять, концепцій, доктрин і теорій наукової картини світу. Отже, якщо пізнання спирається на символічний фон, утворений речами-об'єктами-символами, то культура, а також етика й пізнання людини не є просто системою смислів, а сукупністю речей світу (що об'єднують феноменальне, когнітивне, мовне, герменевтичне осмислення) та відношень між ними. Важливою видається інтенція на таке розуміння смислу, за якого він виникає з мережі взаємодій між людьми, але при цьому інтерпретується не вузько функціоналістськи, а в оперті на онтологічний



статус людських пізнавальних моделей (когнітивний аспект свідомості), феноменології сприйняття, герменевтики уяви, тобто на символічно-об'єктний ландшафт людської свідомості, а назагал – реальності. Означені міркування обумовили *актуальність* розвідки. *Проблематикою* дослідження займалися такі зарубіжні та вітчизняні філософи, релігієзнавці та теологи, як Дж. Мануссакіс, Я. Клочовський, В. Пекар, Ю. Чорноморець, І. Карівець, О. Лосєв, Т. Оболевська та інші.

Таким чином, заявлена тенденція в культурній антропології претендує на побудову нового прочитання онтологічної й епістемологічної проблематики в контексті пошуків уже філософської антропології. Якщо ж мати на увазі сучасну інтерпретацію метафізики не як строго інтелігібельної дисципліни, присвячену вивченню буття як такого, а як науки, що головною своєю метою має опис людських концептуальних структур [2, с. 496], то, властиво, ця тенденція стосується і метафізичного знання, причому взятого не вузько в межах сучасної англо-американської аналітичної парадигми у філософуванні, а назагал – у всій західній традиції, включно з платонівською – онтологізуючою та аристотелівською семіотичною інтенціями щодо сутності знака, августинівським ученням про символ («*De doctrina christiana*»), новочасовими й насамперед кантівськими інтенціями щодо інтерпретації простору між об'єктом або предметом позначення, символом і десигнатом, або гранично широко – смыслом, що його продукує символічна епістемологія. Якщо знак (символ) і річ не обов'язково мають бути різними сутностями [1, с. 28] і нам невідомо, яким чином одна річ пізнається через іншу (чи то логічний висновок, чи з'ясування зв'язку між референтом і знаком, чи просте заміщення знаком референта – О. Ф. Лосєв у своїй фундаментальній праці присвятив цілий розділ дистинкції символу та пізнавальних конструкцій, які подібні до нього, але ним не є [5]). Якщо дозволити собі, цілком у дусі сучасного філософського тренду, що його позначено як «нейрофілософія» (Т. Черніговська), аналогію між уже згадуваним семіотичним трикутником Огдена-Річардса, що генетично походить від Ч. Пірса, та священним граалем когнітивної нейрофізіології – взаємодією в межах трикутника «нейрон – аксон – синапс» у так званій тригерній зоні, то стане зрозумілою складність окреслення механізму когнітивної діяльності не виключно описово на рівні нейрофізіології, а з точки зору онтологічної і смислової проблематики.

Сучасна філософія релігії спирається на концепцію реактуалізації теології та релігійного знання в цифрову епоху, яка,

власне, проблематизує фундамент людської ідентичності. Релігійна християнська свідомість спирається на власну традицію, та на виплекану нею традицію філософії діалогу. Вся філософія діалогу постулює постання Я через відношення до Іншого. Вступаючи в діалог, я дозволяю Іншому бути у всій його самотності. Наразі йдеться про те, що філософія діалогу інтерпретує мовлення як символічний процес, який передбачає тождність адресата і адресанта, які, не будучи конгруентними, в певний момент часу, в часовості зустрічі співпадають. Тоді відбувається прийняття Іншого. Усе наступне – генерація смислів, оцінні судження, насамкінець розуміння, дефініювання й дескрипція – принципово вторинні, і понад те – факультативні. У цьому сенсі діалог здійснюється як символ Іншого, який при цьому нічого не означає, крім відношення, яким водночас і є. Принагідно доречно згадати апофатичний символізм, як його визначає ім'яславська традиція, в межах якої символи-енергії на двох рівнях – нетварному і тварному – дають людині можливість об'єднатися (перший рівень символіки, божественні енергії) й осягти (другий рівень символіки, космос як тварний символ) Божу присутність: «Є одне-єдине строго визначене відношення між сутностями й енергіями, котре прийнятне для ім'яслав'я /.../ сутність не пізнавана, поза розумом, поза словом, поза ім'ям, поза будь-якими категоріями – безумовний і категоричний апофатизм. Енергії – роздільні, охоплювані, відчутні, вони є явленням самого Бога, символом» [4, с. 134]. Отже, якщо символи на двох рівнях є теофанією Бога, то, оскільки вони можуть бути іменами, вони онтологічно причетні і до трансцендентного Бога, і до емпіричного світу досвіду, мовного та мовленнєвого в тому числі, суб'єкта. Таким чином, за О. Лосевим, містично-символічна та діалектична антиномія сутності Бога та Божої енергії є необхідною умовою зустрічі людини з Богом [14, с. 189]. Якщо діалог є долученням до сфери трансцендентного для досвіду й розуму, то він є символом, який реалізується в мовленні, до значення, виокремлення смислу та будь-якого вербального або символічного дейксису. Це своєрідна чиста присутність, перебування-в, повнота до будь-якого виокремлення. Я. Ключовський, розглядаючи розділ «Грамматика еросу (мова любові)» головної праці Ф. Розенцвайга «Зірка спасіння» (1921), з'ясовує діалектику проявленості-непроявленості Я. «Де ти є?» (Бут. 3,9), – питає Бог в Адама після гріхопадіння. «Там, де є мовлення, є і той, хто говорить, Я, що говорить. У своїй самоті Я протиставлене всьому тому, що є «не Я». Я мовлення простого

запитання «Де ти?» відкриває Я, що говорить. Але той, до кого Бог звертається, не відповідає, залишається німим, залишається самістю» [3, с. 59]. І ця трагічна роз'єднаність творця і тварі, батька й сина, Бога й людини (бо ж не можна наказати любити чи примусити до любові) парадоксально долається в події зустрічі, яка має символічну структуру та, власне, і є символом: «Така подія настає у точці перетину двох сфер: теперішнього і вічності, часовості і надчасовості» [3, с. 60]. Додамо, що наразі маємо справу із символічною конструкцією, яка діалектично утримує і водночас позначає час і вічність, коли перебування інтерпретується як вічне блукання, а незмінний рух як відпочаткове знаходження у точці прибуття. Відносність часу й вічності, нерухомого та рухомого, насамкінець простору як часу в діалозі символічно поєднані, оскільки Інший (а абсолютним Іншим для людини є Бог) вічно чекає перед лицем Я, поки його побачать, приймуть, чекає на зустріч. Знаменно, що діалектика поняттєвої символіки (час, простір, перебування) в екуменічній (стосовно іудаїзму та християнства) філософії Ф. Розенцвайга залишається актуальною і для, наприклад, сучасної політичної філософії. Так, сучасна британська дослідниця Дж. Дубов (J. Dubow), осмислюючи феномен вигнання у філософії іудаїзму, стверджує, що час і простір у «залишку» народу (Іс. 10.20-22) єдиний, тобто «час залишку не є викупленим, а є чистим часом, часом проживання (time lived) /.../ подібним чином простір не є відповіддю на ситуацію переміщення, але формує і підтримує таку умову» [12]. Зауважимо, що тут Розенцвайг як знаний біблеїст, перекладач Танаху та знавець Талмуду, можливо, апелює до визначальної талмудичної концепції цим-цум – самообмеження Бога, здійсненого ним для можливості творіння. Ідеться наразі про часопростір діалогу як символічну конструкцію, що, безперечно, відображає дискурс діалогічної парадигми у філософії і будь-яке мовлення, яке здійснюється людиною. Мовлячи, людина обмежує себе, бо вказує на свою окремішність, самість; але мовлення водночас є і звертанням, закликком, запрошенням до діалогу, сподіванням на зустріч; таким чином, людина в просторі виходить за межі часу і навпаки, що може бути інтерпретовано як діалогічний спосіб подолання фатальної для людини (в традиціях феноменології та екзистенціалізму) часовості як окремішності, «закинутості» («Man» у М. Гайдеггера) в світ як відпочаткової несправжності існування.

Як у межах мовної картини світу, самоусвідомлення та самоідентифікації відбувається самовіднайдення особистості як

«самосуцього» (Г. С. Сковорода), пошук самототожності (як Юнгової самості) – в напрямку звільнення від універсальних смисложиттєвих концепцій, чи у напрямку їх конструювання, чи стосовно топології свідомості тут є доречною аналогія з феноменом «електронної хмари» у фізиці, коли точність формулювань і визначень принципово «розплескана» в смисловому просторі, немов електрон на орбіті? Інакше кажучи, колізія між страхом метафізики, секуляризацією свідомості сучасної людини (Ч. Тейлор) й одвічними пошуками сенсу та «смисловою революцією» (в сучасній гуманітаристиці чи не вказує на те, що «інтелектуальні виверти» [9], оперті насамперед на стихію мови, наприклад, сучасного постмодерну, парадоксально засвідчують певний тип ідентичності сучасної людини, не кольорової, спірально-динамічної (К. Грейвз, Д. Бек) [8], а лише аксіологічно недостатньої, сервільної, віктимної по відношенню до власної біологічної природи та стрімкої динаміки соціокультурного фону, пов'язаної з експоненціальним зростанням кількості інформації, гіпотетичною технологічною сингулярністю (проблематика AI, augmented reality, інтернету речей тощо), різноманітними версіями трансгуманізму etc., etc. Ідентичність у найбільш широкому розумінні тлумачиться нами як екзистенціал (М. Гайдеггер), що поєднує ментальний, психосоматичний і когнітивний виміри людської особистості. Не заглиблюючись у розлогу типологію ідентичностей у сучасній філософській літературі (К. Грейвз, В. Пекар, Б. Андерсон, Е. Сміт та ін.), вкажемо лише на те, що будь-які предикації національної ідентичності зазвичай спираються на відношення носія системи поглядів та оцінок до формоутворюючої константи спільноти, наразі такої «уявної» (Б. Андерсон), як нація. Тому такі підходи, як примордіалізм, есенціалізм, конструктивізм, функціоналізм, етноцентризм та ін. можуть бути за всіх їхніх відмінностей об'єднані в єдину парадигму. Інакше кажучи, люди не приречені неминучими історико-культурними причинами на певний тип ідентичності. Вона є принципово відкритою і довільною; насамкінець, пригадаймо думку Ж.-П. Сартра про те, що людина – це сума її виборів. При цьому важливо, що здійснення «переналаштування когніцій» людини відбувається якраз у межах інформаційного поля, що не в останню чергу формується дискурсом влади й культурним нарративом. Тому «картини світу» та «парадигми мислення» змінюються лише в доволі строгих межах символічних взаємодій і трансляції інформації в соціальному

просторі. Таким чином, суспільства й окремі люди потребують спеціальної підготовки, насамперед символічної та інформаційної, сказати б, перформативної (термін вживаємо в традиції Л. Вітгенштайна та Дж. Остіна), коли дія й опис, слово і процес гранично зближуються, аж до повної тотожності, яка може тлумачитися як символічна конструкція, що наближує розгляд до релігійної свідомості та символіки.

Але наразі йдеться про постання символічної філософської антропології, тісно пов'язаної з філософією релігії, в якій предикація символічності тлумачиться не інструментально чи функціонально, але онтологічно. «Йдеться про модальність, на підставі якої людина вибудовує стосунки з будь-якою істотою, предметом, ситуацією», – пише сучасний італійський дослідник Д. Наваррія у своїй роботі «Символічна антропологія» (2016) [7, с. 195]. Тобто символ відкриває приховані смисли речей не у вигляді фіксованого і формалізованого знання, яке є остаточним на певному етапі, нехай навіть довільно тяглої рекурсивної послідовності. Символ, символіка і символічне долучають людину до смислів, одночасно здійснюючи її, в прямому значенні – онтологізуючи. Символ – дзеркало самоздійснення. Саме тому те, що сучасний психоаналіз або такі його варіанти, як екзистенціальна чи когнітивна психологія (Р. Мей, В. Петровський, Б. Хеллінгер), інтерпретують символічні практики як практики себе, саме себе, а не будь-якої умовної, постульованої в межах наукового або філософського есенціалізму реальності, є доказом онтологізуючого потенціалу символіки (за ступенем універсальності та трансцендуючої потуги, насамперед – релігійної). Тому символіка в межах символічної антропології та теології (наприклад, Х. Яннараса) є способом вийти не лише за межі мови, а власне за межі граматики і структури, тобто пропонує альтернативний раціонально-логічному та дискурсивному спосіб схоплення смислу. Відомий заклик Л. Вітгенштайна «Не думай, а дивись» («Філософські дослідження», 66) наразі і є способом бути, тобто включитися в безкінечність символічних рядів буття, як би ми його не інтерпретували: як простір свідомості, реальність культурних смислів, матеріальний світ об'єктів тощо. Продовжуючи нашу аналогію між семіотикою, символічною антропологією та нейрофізіологією, можна уподібнити символічні ряди до нейронних мереж людського мозку й гіпотетичного AI – саме вони задають, сказати б, вихідний відкритий код монтажу, збирання реальності, тобто є тим, що уможливорює взаємодію свідомості (організованої в межах се-

міотичного коду мови, наприклад) та мозку, software та hardware. У цьому сенсі, наприклад, релігійна символіка створює власну топологію реальності: «Така топологія приведе нас про мислення про Бога особистісного, а не концептуального; про Бога, що співвідноситься з нами через ікону та просопон (грец. обличчя – П. К.); про Бога, що перебуває в темпоральності кайрос (грец. момент – П. К.) і раптово являє себе в момент ейксафнес (грец. раптово – П. К.). Про Бога, що пізнається скоріше доксологічною мовою хвали та музикою піснеспіву, ніж систематичним логосом і теологією. Нарешті, про Бога, який торкається нас і скандально запрошує нас торкатися його – і в цьому перехресті доторку відкривається зовсім новий вимір пізнання, в світлі якого безсило в'яне провалля суб'єкт-об'єктного дуалізму, розрив між Собою та Іншим» – пише сучасний грецький вчений клірик Джон Пантелеймон Мануссакіс («Бог після метафізики» 2007, укр. пер. «Дух і літера» 2014) [6, с. 20].

Яким же чином таке прочитання символу і символічного дається взнаки у сфері соціальної комунікації (наприклад, медійного простору та альтернативної реальності соціальних мереж), у сфері самовизначення та самоідентифікації людини як когнітивного агента? Насамперед маємо наголосити, що символічний спосіб фіксації знання, який лежить в основі будь-якого семіотичного коду (оскільки мова є варіантом такого інваріанту, то гіпотетично будь-який знак, уявлення, сприйняття, маючи символічний потенціал, можуть трансформуватися, піднятися до символу) і тому має пряме відношення до практичної філософії в традиційному кантівському розумінні, оскільки виступає посередником між безумовністю категоричного імператива та неминучою конечністю людської істоти. Коли ми говоримо про символічний ландшафт соціуму або про феноменологічний аспект життєсвіту людини, то ми маємо на увазі, що він є не просто тлом, фоном або бекграундом, він є способом і місцем онтологічного укорінення людської істоти, її самоідентифікації щодо царини смислів і в самому тезаурусі смислів культури. Тобто він одночасно виконує (запускає) для людини самотрансцендуючу функцію, він зовнішній щодо неї та іманентний їй, вказуючи на спосіб подолання обмеження міфу про даність («myth of the given», В. Селларс). Сучасний американський дослідник М. Росс, говорячи про побутування символіки в «розділених суспільствах» (divided societies), зауважує, що символічна форма виразу смислу одночасно працює як бар'єр або можливість щодо здійснення людиною вибору, усвідомлен-

ня власної ідентичності на всіх її рівнях – від етнічної до культурної і політичної, і дає можливість судити, є критерієм ступеню напруги у певному суспільстві [15, с 4]. Бачимо, що сучасні конкузіональні війни, війни за свідомість практично всім головним своїм арсеналом (інструментарієм – так і функціонують мовні символи. Меч чи рало, зброя чи знаряддя? Концепт арсеналу вже відсилає до конотацій, пов'язаних з війною, насильством, що завдячують символічним засобам – від простої мовної символіки до складних символічних конструкцій та оперуванням на дологічному і довербальному, символічному рівні картини світу. Оскільки самовизначення людини та її самоідентифікація відбуваються головним чином у соціальному контексті, то засоби цього самовизначення, властиво, є символічними – символи є «будівельними блоками самовизначення» [13]. Знаменно, що засоби оптимізації та терапії для таких суспільств також є символічними, оскільки символ завдяки моменту взаємодії між елементами в межах своєї структури породжує драматичний ефект, що в свою чергу може мати катарсичну скерованість, апелюючи до співпереживання та емоцій [16]. Роль релігійної символіки в таких суспільствах неможливо перебільшити – вона визначальна, оскільки невіддільна раціональній критиці. Сучасний дослідник медіакультури Е. Адлер зауважує, що гіперконсумеризм культури XXI ст. передбачає насамперед візуалізацію смислів у віртуальному вимірі різноманітних інформативних ресурсів в опорі на зображення і відеоряд, що стосується телебачення, контенту таких ресурсів, як YouTube, розмаїття соціальних мереж, що спричиняє нову кризу феноменологічного підходу до обґрунтування онтологічних проблем [10, с. 51-64]. Ідеться, власне, про тенденцію до радикалізації розуміння буття як випадкового та хаотичного. Інші дослідники наголошують на тому, що сучасна філософська антропологія проблематизує символічний характер соціалізації суб'єкта і постання символічного громадянина [11, р. 19-40]. Таким чином, можемо припустити, що символізм медіапростору для сучасної філософської антропології є не просто маркером специфіки сучасної ситуації та епіфеноменом прогресу науки й розвитку технологій, так би мовити, в передчутті технологічної сингулярності (В. Віндж), а підставою соціального буття та формування уявлень про ідентичність людини у бутті і соціумі. Таким чином символізація буття (символ як нитка Аріадни для людини в хаосі миттєвих (immediate), не пережитих, не укорінених смислів.) пов'язана з десимволізацією, інтерпретованою як знелюднення, знака.

Підсумовуючи, запропонуємо наступні *висновки*.

Термінологічне словосполучення символічного ландшафту принагідно до соціальної філософії та філософської антропології в сучасних умовах інформаційного суспільства і стрімких змін соціокультурного фону, пов'язаних насамперед з новими інтенсивними формами продукування, сприйняття й обробки інформації, набуває нового значення. Ситуація, за якої інформація поширюється миттєво, контент не може бути критично проаналізований реципієнтом (і через свій обсяг, і через свою принципову анонімність), призводить до того, що реальність перестає бути символічною лише як предикат, але символ стає реальністю, наближаючись до філософемі речі і об'єкта.

У сучасній філософії культури і філософії науки можна констатувати певний парадокс: символ, онтологізуючись, інтерпретується як об'єкт або річ, але при цьому продовжує працювати як концептуальна символічна конструкція (чи концептуальна метафора (Дж. Кемпбелл)). Таким чином, символічна реальність перестає бути реальністю другого порядку, але при цьому і не замикається коло безкінечної авторекурсії (до якого намагалася звести символ постмодерністська критика). Наразі можна говорити, що символ для людини є чарівним дзеркалом з казкового фольклору і дає можливість повернутися до себе, здійснити трансцендентальне, хоча і не цілком кантівське, проте осяяне біблійною традицією сакраментальне запитування: «Quo vadis?».

Релігійна символіка видається такою, що має найбільш потужний потенціал соціального й екзистенційного самотрансцендування для людини та людських спільнот різного ступеня загальності. Перебуваючи під загрозою маніпулятивного функціонального використання агресивними ідеологіями (наприклад, в межах конкузіональних воєн), вона все ж як іманентно властива міфологічній і масовій свідомості та фундованими ними картинами світу залишається чи не єдиною опорою для збереження онтологічного і ціннісного укорінення людини в епоху експоненціального розвитку цифрових медіа, комунікації та постправди.

---

1. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII в. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – 648 с.

2. Карівець І. Свідомість, релігія та буття. На шляху до ненаукового та неантропологічного розуміння свідомості / Philosophy & Cosmology. – 2016 (Vol. 16) . – С.135 – 143.

3. Ключовський Я. А. Філософія діалогу / Пер з пол. К. Рассудіної. – К. : Дух і літера, 2013. – 224 с.



4. Лосев А. Ф. Из имяславских рукописей (публикация А. А. Тахо-Годи. Предисловие, подготовка текста и примечания В. П. Троицкого) // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 128 – 139.
5. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / науч. ред. А. А. Тахо-Годи. – Изд. второе, испр. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
6. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. – К. : Дух і літера, 2014. – 416 с.
7. Наваррия Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного. – К. : Дух і літера, 2016. – 376 с.
8. Пекар В. Про національні ідентичності / Незалежний культурологічний часопис «І». [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.jimagazine.lviv.ua/anons2013/Pekar\\_Pro\\_national\\_identych.htm](http://www.jimagazine.lviv.ua/anons2013/Pekar_Pro_national_identych.htm).
9. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Пер. с англ. А. Костиковой и Д. Кралечкина. Предисловие С. П. Капицы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
10. Adler, A. C. Celebrities : Media Culture and the Phenomenology of Gadget Commodity Life. – New York : Fordham University Press, 2016. – 264 p.
11. Balibar, É., Miller S. Citizen Subject : Foundations for Philosophical Anthropology. – New York : Fordham University Press, 2017. – 413 p.
12. Dubow, J. Judaism's Other Geographies : Franz Rosenzweig and the State of Exile // Environment and Planning D: Society and Space. – 2015, December 30. – Pp. 545 – 563. URL: <http://journals.sagepub.com/toc/epda/34/3>
13. Kashima Y., Foddy M., Platow M. J. Self and Identity: Personal, Social, and Symbolic. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 2002. – 283 p.
14. Obolevitch, T. Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa koncepcja symbol. – Kraków : Wydawnictwo WAM, 2011. – 551 s.
15. Ross, M. H. Culture and Belonging in Divided Societies: Contestation and Symbolic Landscapes. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2009. – 308 p.
16. Schirch, L. Ritual and Symbol in Peacebuilding. – Bloomfield, CT : Kumarian Press, 2005. – 224 p.

## КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКА РОЛЬ СОЦІАЛЬНОЇ ПЕДАГОГІКИ В ІНТЕГРАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ В ПОМІСНУ

*Статтю присвячено пошуку вирішення проблеми превентивних заходів щодо усунення соціальної напруги в рамках інтеграції Православної Церкви України в Помісну з офіційним отриманням томосу про автокефалію. Автор статті дає докладний опис своєї соціальної практики методом опитування у листопаді-грудні 2018 р. та в січні-лютому 2019 р. на Вінниччині, у Східному Поділлі. Використовуючи власну «ситуацію екзистенції» у лікарні і робочому графіку коледжу, автор вивчала ставлення респондентів православного віросповідання до ідеї української церковної незалежності від Московської Патріархії і до процесу створення єдиної Православної Церкви України.*

*Наведені результати опитування дозволили автору обґрунтувати важливу роль соціальної педагогіки у новій культурній реальності українського суспільства для розв'язання завдання щодо панування ідеологічних стереотипів російського зразка московського церковного верховенства. З метою виховання у громадян державницького мислення і плекання усвідомленого вибору канонічної приналежності, автор пропонує ввести у навчальну програму «світських» закладів освіти предмет Історія української церковної культури і в його межах лекційний матеріал з генези і розвитку Церкви в Україні.*

**Ключові слова:** Православна Церква, історія, інтеграція, українське суспільство, соціальна педагогіка, держава, українська культура..

**Постановка проблеми** у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими і практичними завданнями. Соціальна педагогіка виникла в європейській науці на зламі ХІХ–ХХ ст. і пов'язана з іменами німецьких учених: Н. Гупперц (N. Huppertz), К. Магер (K. Mager), К. Молленгауер (K. Mollenhauer), А. Мюллер-Шьоль (A. Müller-Schöll) та інші. Зокрема, за визначенням відомого німецького соціолога К. Молленгауера, соціальна педагогіка, як сукупність нових педагогічних заходів і закладів, керується завданнями, які для суспільства є новими [1]. Представниця нашої сучасності німецька вчена-соціальний педагог Б. Єржабкова (професор Українського Вільного Університету в Мюнхені) наголошує на головній меті соціальної педагогіки – «це служба для допомоги окремим особам і служба для цілого суспільства» [2, с. 9]. Посилаючись на вище наведену групу німецьких учених, Б. Єржабкова виділяє наступні функціональні напрями соціальної педагогіки: «- ви-

Oksana KULISH

**THE CULTURAL AND EDUCATIONAL ROLE OF SOCIAL PEDAGOGY IN THE INTEGRATION PROCESSES OF THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE IN THE LOCAL**

*The article is devoted to finding a solution to the problem of preventive measures to eliminate social tension within the framework of integration of the Orthodox Church of Ukraine into the Local with the official receipt of a tomos of autocephaly. The author of the article gives a detailed description of the own social practice by the method of the survey in November-December 2018 and in January-February 2019 in Vinnytsia region, in the Eastern Podillia. Using her own "existential situation" in a hospital and the college's work schedule, the author examined the attitude of Orthodox believers to the idea of Ukrainian church independence from the Moscow Patriarchate and to the process of creating a unified Orthodox Church of Ukraine.*

*The results of the survey allowed the author to substantiate an important role of social pedagogy in the new cultural reality of Ukrainian society to solve the problem of domination of ideological stereotypes of the Russian model of the Moscow ecclesiastical rule. In order to educate citizens of state thinking and foster an informed choice of canonical affiliation, the author proposes to introduce into the curriculum of "secular" educational institutions the subject of History of Ukrainian Church Culture and, within its limits, lectures on the Genesis and Development of the Church in Ukraine.*

**Key words:** Orthodox Church, history, integration, Ukrainian society, social pedagogy, state, Ukrainian culture..

явлення соціальних проблем, їх усунення та зменшення суспільних конфліктів, реорганізація суспільних структур; - ліквідація причин, що утруднюють інтеграцію» [1, с. 307], [2, с. 9]. Власне останнє поняття стосується **проблеми** цього дослідження стосовно запобігання соціальної напруги в рамках інтеграції Православної Церкви України в Помісну з офіційним отриманням томосу про автокефалію у резиденції Вселенського Патріархату на Фанарі 6 січня 2019 р. та інтронізації нового глави Православної Церкви всієї України – Київського митрополита Епіфанія, згідно актуальних подій в новітній історії культури України.

**Аналіз основних досліджень із зазначеної проблеми.** Митрополит Іларіон (Огієнко) у своїй праці «Візантія й Україна: до праджерел української православної віри й культури» (Вінніпег, 1954) відзначає, що для Української церкви і науки питання щодо візантійської культури є надзвичайно важливим, адже вона була вузловим пунктом, в якому перехрещувалися інтереси багатьох держав Середньовіччя, тому Візантія була ціннісною в працях українських істориків, зокре-

ма в працях М. Грушевського [3, с. 26-27]. На початку своєї монографії вчений-богослов констатує факт, що наша Українська

Православна Церква сім віків (988–1686 рр.) була в юрисдикції Царгородського (Константинопольського) Патріарха, і тільки примусом чужої влади вийшла із неї [3, с. 6].

Сам Митрополит Іларіон (Огієнко) – історик Церкви, визначний український політичний, громадський і церковний діяч 1920-х–1950-х рр., формулює наступне аксіологічне визначення православній вірі, взятій у Візантійській імперії київським князем Володимиром Великим від стартової події хрещення Русі: «Увесь наш український дух, як народу, усю нашу духову культуру прищепила нам Візантія. Уся ця культура – православна ... Але звичайно, усе, що ми взяли від Візантії, усе це ми перетворили на своє, українське. Так завжди буває з культурними запозиченнями» [3, с. 10].

Важливість вивчення становлення християнської віри в історії української культури відзначає Д. Степовик – провідний український мистецтвознавець, релігієзнавець і культуролог сучасності, професор Київської православної богословської академії і Українського Вільного Університету в Мюнхені. У своїй праці «**Церква і українське суспільство у ХІХ столітті**» (Київ, 2016) він наголошує, що тільки з перспективи минулого можна зрозуміти нинішню церковну ситуацію в Україні [4, с. 7]. Йдеться про час, коли після приєднання Київської православної митрополії до Московського патріархату 1686 року російська ієрархія ще довго не могла впоратися з українським православ'ям щодо такої бажаної для Росії ідентифікації цього православ'я з російським [4, с. 23]. Стосовно неприкрашеної історії Російської Православної Церкви як такої слід знати, що: «Москва ще в 1448 р. самопроголосила власну Московську митрополію незалежною (автокефальною) від Константинопольського патріархату, – всупереч волі цього патріархату; що ця митрополія 141 рік ніким не визнавалася і перебувала під забороною (анатемою) Константинополя; що Москва незаконно, не по-християнськи, за підкуп виторгувала 1686 року переведення Київської митрополії від Константинополя під свій контроль» [4, с. 39-40]. Далі було прагнення Московської церкви та російського царату у столиці в Санкт-Петербурзі, і майже стовідсоткова реалізація цього прагнення, очистити українське православ'я від української мови і національної обрядовості, натомість насадити порочну ідею «єдїноначалія» і церковну службу в українських православних храмах церковнослов'янською мовою на російській манер, тобто в московській редакції, заборонивши попередню

київську редакцію церковнослов'янської мови у богослужбовій практиці<sup>1</sup> [5].

Тому цілком слушними виявляються слова Д. Степовика, що для тих націй, які на певному відтинку історії втратили свою державність, відчували на собі чужинське гноблення, особливо важлива єдність релігійного, національного і громадянського виховання [4, с. 128]. Після чого серед невирішених частин загальної проблеми залишається визначення, у який спосіб об'єднати ці три напрямки виховання українського суспільства на нинішньому етапі епохальних змін в історії Церкви України.

**Метою** статті є обґрунтування важливої ролі соціальної педагогіки в еволюційно-культурних процесах українського суспільства щодо актуальних подій інтеграції нової Православної Церкви України в єдину Помісну з отриманням нею томосу про автокефалію.

Відповідно до поставленої мети, **завдання** статті полягає в тому, щоб з'ясувати, які заходи і заклади може залучити соціальна педагогіка для реалізації мирного об'єднання Православної Церкви України в сучасному українському суспільстві.

**Виклад основного матеріалу.** Питання релігії і віри досить делікатне і стосується духовної сфери життя кожної людини. Шлях до сакрального людина шукає, проходячи власні життєві випробування на етапах фізичного і культурного формування різного віку від родинного кола до працевлаштування. Ідеологічні уявлення генеруються у світогляді людини поступово, набуваючи розвитку в дитячі роки, коли в пам'яті закарбовуються ранні відвідування храму з найближчими родичами.

На сьогоднішньому етапі новітньої історії культури України, за істотної допомоги політичного державного апарату, церква як соціальний інститут об'єднує суспільство, виконуючи консолідуючу функцію подолання конфесійного розколу в єдину Помісну Православну Церкву. Нині не можна виокремлювати серед кваліфікованих фахівців-соціальних педагогів агітаційну релігійну групу, не припустимо авторитарними методами насаджувати місцевим громадам, парафіям те, що стосується сакраментального (священного, заповітного) у виборі вектору православної віри. Тобто, або проросійський век-

---

<sup>1</sup> Хоч відомо, від часів розвиненого Середньовіччя церковнослов'янська мова на землях південних і східних слов'ян (також чехів і словаків як слов'ян Центральної Європи) зазнала адаптації під місцеві національні вимови у кількох редакціях – «ізводах». Потому в ХVІ ст. і до ХVІІІ ст. включно на українських землях у богослужбовій практиці була вживана київська (тобто українська) редакція церковнослов'янської мови, що відрізнялася від московської (російської) редакції [5].

тор – це УПЦ Московського патріархату, або вектор проукраїнський (Православна Церква України) – це об'єднання УПЦ Київського патріархату з Українською автокефальною православною церквою, яка три рази упродовж ХХ ст. оголошувала свою незалежність від Москви, та приєднання національно свідомої частини кліру і мирян від епархій УПЦ Московського патріархату (далі коротко УПЦ МП).

Цілком неприйнятною є позиція агітації, на кшталт політичної, з вказівками до якої церкви людині ходити. Адже вибір канонічної приналежності має бути вільним і усвідомленим. І тут, як ніколи, постає важливим освітній простір, у якому людина, як громадянин країни, проходить етапи свого соціально-психологічного дорослішання і професійного формування.

На сьогодні предмет Історії української культури, що включає в себе лекційний матеріал з генези і розвитку Церкви в Україні, екстраполюється по-різному в навчальних програмах, згідно навантаження в загальному робочому навчальному плані освітнього закладу і в залежності від специфіки певної спеціальності. Тому для адміністрації навчального закладу (за умови, якщо вона теж має проукраїнський вектор) важливим є кадровий відбір компетентних учителів, викладачів-науковців, які б поруч з інтелектуальною послугою несення знань про улюблений предмет Історії<sup>2</sup> виконували б роль соціальних педагогів як громадяни України з патріотичною позицією.

Адже чому у новій культурній реальності українське суспільство стикнулося з труднощами у виборі вектора православної віри? Бо маємо невеликий процент державницького мислення у населення, як серед керуючої ланки суспільства, так і серед різних соціальних прошарків: інтелігенції, робочого класу, працівників сільськогосподарської галузі, офісних працівників торгово-розважальної індустрії тощо. Це задовнена проблема нашого суспільства від часів Київської Русі до нинішньої України.

### **Опитування**

Соціальна практика автора статті методом опитування у листопаді-грудні 2018 року та в січні-лютому 2019 року на Вінниччині, у Східному Поділлі, показала, що до ідеї української церковної незалежності від Московської Патріархії ставлення у громадян неоднозначне і часто непатріотичне. Те саме неоднозначне ставлення у громадян і до процесу створення Православної Церкви України – у процентному співвідношен-

---

<sup>2</sup> Історії світової та української культури, Історії українського мистецтва тощо.

ні кількість непатріотичного ставлення превалює над патріотичним, як 63 до 37 %.

Під оцінкою «патріотичне» автор має на увазі схвальне сприйняття громадянами України факту появи Православної Церкви України з отриманням томосу про автокефалію, що має допомогти українській державі в ідеологічній сфері вирватися з-під контролю Московської Церкви і, зокрема, її сателіту Української Православної Церкви Московського патріархату – представниці соціального інституту держави агресора – Російської Федерації.

Автор (О. Куліш) як реципієнт провела очні і нестандартизовані опитування, зібравши у респондентів вербальну інформацію щодо позиції у виборі вектора православної віри: проросійського або проукраїнського. Слід уточнити, що опитувані респонденти мали православне віросповідання, з ними автор перебувала (в смислі, жила) у безпосередньому середовищі під час лікарняного у Вінницькій обласній лікарні (від 20 листопада до 3 грудня 2018 р.), де разом з нею лікувалися жінки із сіл кількох районів Вінницької області, також це були багаторазові опитування знайомих студентів і колег гуманітарно-педагогічного коледжу районного містечка Бар, де автор працювала за контрактом викладача у 2018–2019 рр., приїхавши на запрошення адміністрації коледжу із м. Черкаси (Середня Наддніпрянщина).

Загалом було опитано небагато – 60 людей, але потрібно пам'ятати, що ці респонденти православної віри є представниками своїх родин, всі вони мають своє коло коханих і друзів, з якими актуальну тему церковної автокефалії неодноразово обговорювали. Тому треба зважати, що загальна кількість людей з означеною позицією є більша у кілька разів.

Щирість відповідей респондентів для якості первинної соціологічної інформації автор мотивувала власною позицією елементарної цікавості і неможливістю будь-якого адміністративного впливу чи тиску на опитуваних. Щоб уникнути спотворення інформації, для кращої взаємодії тандему «соціолог та опитувані», автор офіційно не оголошувала про досліджуваний нею сучасний процес інтеграції Православної Церкви України в єдину Помісну, а використовувала власну «ситуацію екзистенції» у звичайних скромних умовах державної лікарняної палати з вечірніми розмовами між пацієнтами після всіх процедур та будні у робочому графіку коледжу.

Слід додати, що керівництво коледжу на всіх загальних зборах щоразу відверто оголошувало про свою патріотичну пози-

цію проукраїнського вектору стосовно Помісної Православної Церкви України, за принципом «колектив має знати позицію керівництва». Це ускладнювало задуманий метод опитування, адже за умови офіційного анкетування і привселюдних відкритих питань, автор могла б здобути тільки недостовірні відповіді. Проте опитування студентів коледжу і колег, з якими автор перебувала у товариських стосунках, відбувалося у довірливій атмосфері без галасливого офіціозу в обстановці аудиторної окремішності під час занять або після них.

Контингент опитуваних знайомих студентів включав місцевих із Бару і тих, які приїхали вчитися до коледжу із сіл Жмеринського, Літинського, Могилів-Подільського, Мурованопуриловецького, Тиврівського, Шаргородського районів та районних містечок Вінницької області – Жмеринка, Літин, Могилів-Подільський, Хмільник, а також із сіл найближчого до Бару сусіднього району Хмельницької області – Новоушицького.

Вельми стійкою інформацією є та, що отримана у лікарняній палаті, де дослідник і респонденти за обставинами життя виконують однакову роль – всі вони пацієнти і мають пряму залежність тільки від авторитетної персони лікуючого лікаря і його рівня професійності. Особисті молитовні звернення до Бога пошепки або беззвучно, вечірні розмови між хворими про Найсильнішого Наймудрішого Лікаря (Бога) є звичайним явищем у середовищі пацієнтів, які сподіваються на одужання. У цьому випадку хвороба всіх зрівнює і скидає набуті соціальні маски – викладача, робітницю із птахофабрики, продавчині і касира із магазину, няньки і доглядачки за літніми людьми. Зокрема, респондент старшого віку (приблизно 59 років) із містечка Гайсин щодо церковних процесів в українському православ'ї неодноразово давала незмінну відповідь: «Мені байдуже аби тільки не було війни». Опитувані у Вінницькій лікарні респонденти віку 28–43 роки (незаміжні, розлучені, заміжні) із сіл Погребищинського, Тростянецького, Тульчинського, Гайсинського районів в безапеляційній формі відкидали ідею Православної Церкви України, керуючись тільки постулатом вірності УПЦ Московського патріархату: «Ми в Українській Православній Церкві Московського патріархату були хрещені, (вінчані), приймаємо причастя, то ми в ній і залишимося, а підростаюче покоління нехай собі вибирає».

При цьому підростаюче покоління (це вже опитування в коледжі), зокрема студентство переважно із сіл, віком 18–19 років, дало несподівані відповіді, вірогідно, повторюючи думки



старшого покоління. А саме, російсько-українським суржи-ком: «Мені кажеється, народ на це не піде!» (мається на увазі на об'єднання в Помісну Православну Церкву України) або ще такі відповіді: «Чого вони лізуть в духовне?» (тут «вони» мається на увазі правляча політична верхівка, яка на державному і міжнародному рівнях сприяла ПЦУ отримати томос про автокефалію); «Таке роблять з Церквою, бо скоро вибори!» (тут мається на увазі вибори на найвищу посаду Президента України 31 березня 2019 р.). Покоління ще більш старшого віку, ніж 62 роки – викладачі коледжу-колеги автора статті у своїй негативній оцінці до процесу об'єднання Православної Церкви України в Помісну послалися на містичні ідеї про Антихриста, який буде обов'язково із Америки (США) та світову змову масонів, випущену в мас-медіа ще наприкінці ХХ ст. пропагандистами Російської Православної Церкви і «русского міра».

Вище наведені приклади – це перший етап опитування студентства і колег, проведений автором у першій половині листопада та в середині грудня 2018 р.

Другий етап опитування у коледжі від середини січня і лютому 2019 р. підтвердив невтішні дані:

Питання автора до студенток віком 19–21 рік, що здобували освітній рівень бакалавра (серед них були заміжні): «Як ви ставитесь до об'єднавчих процесів Православної Церкви України?» – Відповідь дівчат: «Негативно. Ми в церкві Московського Патріархату були хрещені, вінчані, причащаємось, ми в ній і зостанемося».

Питання автора: «Що вас, як мирян УПЦ Московського Патріархату, відштовхує від об'єднання з Помісною Православною Церквою України?» – Відповідь дівчат: «Дратує насильне, без згоди релігійної громади передання нашого храму до ПЦУ» (тут «нашого» мається на увазі храм УПЦ МП).

Репліка автора: «Я знаю, у нас на Черкащині миряни УПЦ Московського Патріархату на відкритих зборах релігійної громади голосують і, якщо 2/3 від присутніх на зборах проголосували «за» підтримку автокефалії, тоді храм УПЦ МП переходить до ПЦУ». – Студентки запевнили: «А у нас тут тишком-нишком відбирають насильно храми УПЦ МП».

Автор попросила уточнити: «Де саме відбирають тишком-нишком?» – Відповідь дівчат: «Не можемо сказати точно, але знаємо, що один храм вже відібрали десь у селі Вінницького району». (Тобто поблизу обласного центру). Подумавши, дівчата погодились з тим, що в глибинках області, все-таки не відбирають храми.

Питання автора: «Якби у вас тут в Бару відбулося відкрите голосування серед мирян про передачу храму УПЦ МП в Помісну ПЦУ, яке б ви прийняли рішення?» – Відповідь дівчат: «Ми все одно голосували б проти».

Питання автора: «Що саме вас відлякує від нової автокефальної Православної Церкви України?» – Студентки сказали: «В новій ПЦУ все не так, все по-іншому». – Автор: «Як це по-іншому? Тож та сама православна церква з тими ж обрядами, а не буддистський чи ісламський храм. Я вже встигла відвідати службу Божу у Вінниці в Свято-Преображенському соборі, що належний до ПЦУ. Там все так само, тільки українською мовою».

Потому студентки дали парадоксальну відповідь: «Ми не розуміємо службу Божу українською мовою». Автор: «Як це? Але ж ви україномовні українки!» – Студентки: «На службі Божій ми звикли тільки до церковнослов'янської мови».

Автор: «Церковнослов'янська мова існує в різних редакціях, чи пак ізводах. Ось як у болгар – болгарська, у сербів – сербська, в українських храмах Московського Патріархату вона звучить у російській редакції». – Репліка дівчат: «І ми розуміємо тільки таку! Ми звикли тільки до російської».

Останнє питання автора: «Чи вчили вас тут у коледжі предмету Релігієзнавство або щось, пов'язане з історією Української Церкви?». Студентки дали відповідь: «У нас було тільки Релігієзнавство, але зовсім мало і в межах предмету Філософія. Читав цей предмет атеїст, він цікаво розповідав про даосизм, конфуціанство, буддизм, індуїзм і це ми добре запам'ятали, але по християнству викладач дав обмаль матеріалу».

**Висновки.** У підсумку – впертий консерватизм українського суспільства щодо об'єднавчих процесів і автокефалії Православної Церкви України пов'язаний з незнанням церковної історії і церковної культури України.

Це не намальована в анкетах інформація, вигідна для Обласної Державної Адміністрації м. Вінниця, а результат прямого опитування мешканців із провінцій Вінницької області, де, окрім греко-католицьких, в переважній більшості містяться храми Української Православної Церкви Московського патріархату.

Отже, у вирії глобалізаційних процесів роль соціальної педагогіки у новій культурній реальності українського суспільства полягає в тому, щоб розв'язати завдання щодо панування ідеологічних стереотипів російського зразка московського церковного верховенства, вигаданого і насадженого колись самими московітами.

Державницьке мислення у громадян України потрібно виховувати за посередництвом вивчення історії становлення Церкви в Україні зі всіма конфесійними зв'язками за наявності впливу представників інших національних культур. Адже державницьке мислення розкривається у внутрішніх відчуттях громадян країни тоді, коли вони вболівають за збереження соборності держави через єдність національної мови, обрядовості і Церкви.

За окресленим напрямком соціально педагогічна робота має бути задіяна у формуванні теоретичних знань дорослих людей і підростаючого покоління щодо предмету Історія української церковної культури і в його межах знань про поворотні події в історії Церкви від часів Київської Русі і прийняття хрещення за візантійським обрядом до сьогодення. Ця діяльність має бути цілком відкритою і стосуватися навчальних програм «світських» закладів освіти: ліцеїв, шкіл-інтернатів, технікумів, коледжів, інститутів, академій, університетів. Виключно важливою постає роль просвітницької діяльності священика як соціального педагога в недільних школах при храмах нової Православної Церкви України.

Отже, гносеологічний аспект щодо історії української церковної культури та усвідомлений вибір канонічної приналежності в процесі пізнання генези і розвитку православ'я на теренах України є важливими для стабілізації соціокультурної ситуації сьогодення.

- 
1. Huppertz N., Schinzler E. Grundfragen der Pädagogik. – München, 1988. – 443 S.
  - Єржабкова Б. Діалог культур. Україна – Чехія – Німеччина. – Кременчук, 2011. – Кн. 1. – 225 с., фото.
  2. Митрополит Іларіон (Іван Отієнко). Візантія й Україна: до праджерел української православної віри й культури. – Вінніпег, 1954. – 95 с.
  3. Степовик Д. Церква і українське суспільство у XIX столітті: боротьба українських християн за свою самобутність у XIX ст. – К., 2016. – 136 с.: іл.
  4. Німчук В. Українська мова – священна мова // *Людина і світ*. – К., 1992. – № 11–12. – С. 28–32.

### З ДОСВІДУ ОРГАНІЗАЦІЇ КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ У ВМС США

*На підставі відкритих джерел і літератури розглянуто зміст та деякі аспекти досвіду організації служби капеланів у ВМС США, висвітлено їх роль і місце в духовному та військово-вихованні особового складу американських ВМС. Визначено шляхи використання досвіду організації душпастирської опіки в американському флоті у роботі з особовим складом Військово-Морських Сил Збройних Сил України у сучасних умовах.*

**Ключові слова:** капелан, капеланська служба, душпастирська опіка, духовне виховання, культурне виховання, Корпус військово-морських капеланів.

—  
Serhii SOKOLIUK

#### FROM THE EXPERIENCE OF THE ORGANIZATION CHAPLAIN SERVICE IN THE US NAVY

*On the basis of open sources and literature, the content and some aspects of the experience of organizing chaplain service in the US Navy are examined, their role and place in the spiritual and military training of US Navy personnel are highlighted. The ways of using the experience of pastoral care in the US Navy in working with the personnel of the Navy of the Armed Forces of Ukraine in modern conditions are determined.*

**Key words:** chaplain, chaplain service, pastoral care, spiritual education, cultural education, navy chaplain corps.

роль і місце церкви, зокрема, у роботі з особовим складом ЗС України, а відтак – ВМС ЗС України. А особливо, у теперішній час, коли унаслідок збройної агресії проти України та окупації Криму Росією була підступно захоплена більша частина корабельного складу, берегових частин та інфраструктури,

З початком роботи з формування Військово-Морських Сил Збройних Сил України (далі – ВМС ЗС України), яка була започаткована за ініціативи офіцерів – патріотів, які проходили службу на Чорноморському флоті та очолили новостворений осередок Співки офіцерів України у Севастополі й Криму, та відповідно до Указу президента України №209/92 “Про невідкладні заходи щодо будівництва Збройних Сил України” від 5 квітня 1992 року [24, с.175] до цієї роботи активно долучилися, поряд із патріотично налаштованими політичними партіями, громадськими організаціями та громадянами [13, с.226–227], і релігійні організації.

Сьогодні, в умовах проведення неоголошеної Росією війни проти України, яка триває вже понад 5,5 року і від якої тільки число загиблих складає понад 13 тис. [14], із них понад 4 тис. – військовослужбовців [8]), особливого значення набуває

ВМС ЗС України переживають складний процес відродження та відновлення свого потенціалу. Відтак, сьогоднішня ситуація кардинально відрізняється від періоду початку 1990-х років, коли Український флот розбудовувався в умовах мирного часу, але і в цих умовах, як і під час подій 2014 р. у Криму, разом з українськими військовими моряками в одному строю – служителі церкви, патріоти України [23, с.634].

Якщо співпраця командування Українського флоту з українськими релігійними громадами у Севастополі та Криму у справі духовного та культурного виховання особового складу у довоєнний час, як загалом і в усіх Збройних Силах України, здійснювалася на добровільних засадах і взаємодії, то з початком війни ця діяльність, виходячи із потреб сьогодення та іноземного досвіду, набуває офіційного статусу. Так, з метою забезпечення конституційного права громадянина на свободу віросповідання (статті 35 та 64 Конституції України) Кабінет Міністрів України у своєму розпорядженні від 02.07.2014 року за № 677-р розробив та затвердив положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі [19].

Відтак, у ЗС України згідно наказу Міністерства оборони України від 27.01.2015 р. № 40 “Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України” уперше було офіційно визначено, що “військові священники (капелани) — це фізичні особи, які запропоновані релігійними організаціями — членами Ради у справах душпастирської опіки (РДпО) при Міністерстві оборони України, пройшли відбір і призначені на посади працівників Збройних Сил України для задоволення релігійних потреб особового складу” [17].

На теперішній час в Українській армії більшість капеланів представляють Православну Церкву України під керівництвом Синодального управління військового духовенства (СУВД), а також УГКЦ та Перший український батальйон військових капеланів від протестантських пасторів [18].

Слід зазначити, що капелан (від дат. *capellanus*) або військовий священник (англ. – *chaplain*) — у християнських церквах та деяких інших релігійних організаціях різних держав світу — це представник духовенства, якому на постійних засадах доручається пастирська опіка над якоюсь спільнотою або особливою групою вірних. Військовий священник в армії (посада, прирівняна до заступника командира полку або батальйону, якому

надається особистий озброєний ад'ютант) відповідальний за виховання солдатів, матросів, офіцерів та їхніх родин. До його функцій входить богослужіння серед військовослужбовців, контроль за їх моральним станом, відспівування померлих (загиблих) тощо. Основним призначенням військового священника (капелана) Збройних Сил України є релігійна опіка особового складу та членів їх сімей з метою заохочення, поглиблення релігійного життя, сприяння зміцненню позитивних рис характеру та моральних цінностей [5].

У складі ВМС ЗС України також запроваджено посади військових капеланів, проте лише в частинах морської піхоти та берегових ракетно-артилерійських військ, причому, тільки цивільні. У теперішній час ці посади (15 за штатом) укомплектовані лише 6-ма священниками, які відбувають свій чин у тому числі і в зоні проведення операції Об'єднаних сил. Відтак, цей напрямок роботи у ВМС ЗС України знаходиться на початковому етапі і потребує удосконалення. Корисним, на нашу думку, бачиться вивчення досвіду організації капеланської служби у зарубіжних флотах, зокрема, у ВМС США.

**Мета статті.** Висвітлити досвід організації та функціонування капеланської служби у ВМС США і визначити можливі шляхи його впровадження у ВМС ЗС України на етапі їх відродження та нарощування їх бойових спроможностей.

**Аналіз досліджень та публікацій.** Передусім, слід зазначити, що до теми вивчення досвіду організації капеланської служби у збройних силах зарубіжних держав, зокрема на флоті, зверталася низка зарубіжних та вітчизняних дослідників.

Одним з найбільш фундаментальних досліджень історії капеланської служби у ВМС США, на наш погляд, є "Історія корпусу капеланів" у двох частинах "History of the Chaplain Corps, Part 1" (1778–1939) та "History of the Chaplain Corps, Part 2" (1939–1949) [26; 27], опрацьована капеланом Кліффордом М. Друрі. Рассел Хей у своєму дослідженні [30] висвітлив роль і місце капеланів у роботі із військовими моряками, які перебувають у госпіталях ВМС США, та членами їх родин. У ході дослідження було використано також інші публікації з висвітлення історії та організації служби капеланів ВМС США [6; 28; 29; 31; 32] тощо.

У Російській Федерації, керівництво якої у 2014 р. розв'язало неоголошену війну проти України, останніми роками спостерігається стабільно високий інтерес до історії військового і морського духівництва. Це пов'язано, з одного боку, з посту-

повим відновленням у сучасних збройних силах РФ інституту військового і флотського духовенства та запровадженням із 2009 року штатної посади помічника командира частини по роботі з віруючими, яку стали обіймати особи духовного сану, а з іншого, зверненням до генези внутрішньополітичних перетворень ХVІІІ ст. (головним чином церковних реформ Петра І і Катерини ІІ) і вивчення всього комплексу проблем, пов'язаних як з історією РПЦ, так і з минулим ВМФ РФ. Про це свідчить наявність досліджень різного рівня. Так, наприклад, історії діяльності православного духовенства в російському флоті присвячені дисертації на здобуття наукового ступеню кандидата історичних наук О.Бландова [1], А.Кузнєцова [12]; М. Івашко у дисертації на здобуття наукового ступеню доктора історичних наук [3] дослідив історіографію взаємовідносин Російської армії та церкви у ХVІІІ – на початку ХХ ст. Аналізу ролі інституту військових священників у зарубіжних арміях та на флоті, зокрема, у ВМС США, присвятили свої публікації С. Мозговой, М. Данілов [15], Л. Рижов [20], П. Колесов [9] та інші; С. Самохвалов [21] висвітлив історію створення та діяльності духовенства військового флоту Російської імперії у ХVІІІ – на початку ХХ ст.; О. Смірнов [22] тощо.

За останні 15–20 років і в Україні увагу цій проблематиці присвятила низка дослідників. Так, Р. Коханчук одним із перших провів аналіз досвіду роботи капеланських служб у збройних силах зарубіжних країн [10; 11]. І. Печенюк у своїй публікації [16] розкриває значення релігійного чинника у життєдіяльності збройних сил провідних держав світу та функціонування в них інституту військових священників (капеланів). О. Карпенко у своїй статті [7] висвітлює загальні аспекти організації капеланської служби в арміях провідних країн світу. Ю. Кальниш, висвітлюючи **досвід інституту військових капеланів країн НАТО, розглядає перспективи його впровадження в Україні** [4]. Разом із тим, ці та інші автори, розглядаючи організацію капеланської служби у ЗС США, дотично аналізують особливості її організації у ВМС. Досвіду організації

**Викладення основного матеріалу.** Насамперед, слід зазначити, що у збройних силах багатьох країн накопичено багатовіковий досвід релігійних традицій, що наклали свій відбиток на життя і побут військових колективів. Про їх значущість у житті військовослужбовців свідчить наявність у війську спеціального інституту військових священників (капеланів). Військові священники (капелани) є в більшості армій світу (рис. 1), за виключен-

ням армій Китаю і Північної Кореї, в яких законодавчо заборонена їхня присутність. Навіть у таких країнах, де відокремлення Церкви від держави було визначено національною ідеологією, наприклад, у США та Франції, існує інститут військового священства з достатньо тривалою історією. А оскільки релігія забезпечує психологічний комфорт у суспільстві, прищеплює громадянам високі моральні ідеали і, зрештою, визначає характер економічного та політичного розвитку держави, вона є чинником державної безпеки і перебуває на державному забезпеченні [7]. Так, у Франції – чисельність складає 500 осіб, Великій Британії – 285, ФРН – 300, Польщі – 180, Італії – 180 [16, с.229].

За: [11].

У ЗС США, за різними оцінками, налічується 2878 (близько 2500) капеланів [11], за іншими даними – понад 5000, з яких 3300 – у регулярних військах, а 1650 – в резерві, які представляють різні християнські конфесії, переважно протестантського штибу (методисти, баптисти та інші), іудеїв, а з 1987 року і буддистів, що дозволяє охопити практично весь особовий склад і здійснювати диференційований підхід до військовослужбовців, які дотримуються різних віросповідань [20]. За іншими даними, близько 1300 капеланів армії та 1200 військовослужбовців резерву представляють п'ять основних конфесійних груп (католицька, протестантська, єврейська, мусульманська та буддистська) та понад 120 конфесій, що дозволяє охопити практично весь особовий склад війська, здійснюють душпастирську опіку військовослужбовців та їх родин [20; 31]. Служба капеланів фінансується з військового бюджету, а їх статус – офіцерський [20].

В Іспанії, Португалії, Канаді, Данії, Норвегії військові священники входять до штату практично кожної частини, а в Бельгії і Нідерландах вони служать в усіх з'єднаннях до бригади включно. У збройних силах Греції створено спеціальне управління у справах релігії. Значну увагу релігійному чиннику в арміях ісламських країн приділяють органи т. зв. моральної орієнтації (виховання), що діють у збройних силах Марокко, Алжиру, Лівії, Єгипту, Судану, Туреччини, Сирії, Іраку, Ірану, Йорданії, Саудівської Аравії, Кувейту, Оману [16, с.229].

Історично так склалося, що найбільш знаним інститутом військових священників вважається капеланська служба збройних сил США, де Міністерством оборони приділяється надзвичайно серйозна увагу релігійній сфері життя військовослужбовців. Так, зокрема, текст військової присяги закінчується словами: "Нехай допоможе мені Бог", а в статті 6-й "Кодексу поведінки",



ухваленого в 1995 році, зазначено: “Ніколи не забуду, що я американський військовослужбовець, відповідальний за свої вчинки і служу принципам, які зробили мою країну вільною. Залишаюся вірним Господу Богу і Сполученим Штатам Америки...” [7].

Характерно, що питаннями виховної роботи з військовослужбовцями у збройних силах США опікуються саме капелани. Відповідальність за релігійне виховання покладається на командира, а капелан, будучи офіцером штабу, безпосередньо організовує цю роботу [20], що полягає у консультуванні командного складу з питань релігії, культів та звичаїв місцевого населення і налагодженні зв'язків з місцевими організаціями, як релігійними, так і добродійними [7]. В основі діяльності військових капеланів лежить прагнення виховати почуття “єдиної солідарності”, як у в особового складу ЗС США, так і в рамках спільних військових формуваннях НАТО [10, с.32].

Головним керівним органом Служби військових капеланів ЗС США (рис.2) є Національна конференція при Міністерстві оборони (National Conference on Ministry to the Defense), у повсякденній діяльності Службу очолює Рада у справах капеланів (6 осіб), у тому числі 3 капелани видів ЗС США у званні генерал-майора (контр-адмірала), яка підпорядковується помічнику міністра оборони з питань будівництва та військовового персоналу. Вони по черзі виконують обов'язки голови Ради – головного капелана Збройних Сил і щорічно змінюються на цій посаді [20; 28].

Паралельно на нього замикається Національна конференція при Міністерстві оборони (National Conference on Ministry to the Armed Forces). Головні капелани очолюють управління військових капеланів видів ЗС, Нацгвардії та Резерву. У штабах об'єднань (корпус, армія, флот, ТВД) функціонують відділи військових капеланів. Відділення військових капеланів працюють у штабах з'єднань (дивізія, окрема бригада тощо). І, насамкінець, замикають цю ієрархічну структуру військові капелани військових частин, гарнізонів, військових баз, учбових і навчальних закладів, шпиталів тощо; капелани із сімейних питань військових баз) – представники 258 деномінацій [11].

У бойовій обстановці на капелана покладається виконання низки завдань, зокрема: моральна та духовна підтримка воюючих, поранених, помираючих та військовополонених. Незважаючи на багатоконфесійність у військовому духівництві ЗС США, це різноманіття практично не створює ніяких проблем, оскільки допомога віруючим є вище міжконфесійних розходжень. За-

вдання військових капеланів докладно описані в статуті FM 1-05 "Польовий статут з релігійного забезпечення", зокрема: "Командир забезпечує можливість для вільного віросповідання. Духовна група підрозділу (УМТ) забезпечує виконання чи безпосередньо виконує наступні релігійні обов'язки в рамках унікальної військової складової в підтримку релігійного плану командира, до яких належать: релігійні служби; обряди; настанови і поради; релігійна освіта; сімейне життя; духовна підтримка; професійне забезпечення командира і штабу; управління й адміністрування; релігійна і гуманітарна підтримка; планування заходів щодо релігійної підтримки; навчання релігійній підготовці тощо". І хоча девіз військових капеланів: "Pro Deo et Patria" ("За Бога і Вітчизну"), реальний його зміст полягає в тому, щоб: "Привести Бога до солдатів і солдата до Бога" [4; 29].

На них покладено організацію різних релігійно-етичних заходів, таких як щоденна молитва, робота за програмами боротьби з алкоголізмом і наркоманією, запобігання самогубств; проведення так званих "релігійних днів" тощо. Природно, що при цьому прямі обов'язки сповідування військовослужбовців, індивідуальні пастирські бесіди, проведення церемоній, присвячених національним і військовим свят, організація занять у недільних школах і релігійних гуртках – з капеланів ніхто не знімає [9].

При цьому, військові капелани є офіцерами штабів, носять однострої, спеціальні знаки відмінності і мають військові звання. Проте, на відміну від іншого офіцерського складу, капелани не носять зброї і не освоюють навичок щодо його застосування. Під час призові на дійсну військову службу вони укладають контракт на 3 роки, отримують грошове забезпечення відповідно до посади і звання, забезпечуються житлом і безкоштовною медичною допомогою. Життя капелана страхується на суму до 250 тис. дол., він користується низкою пільг, що надаються військовослужбовцям армії. У 1975 році в американській армії вперше з'явилися капелани-жінки [10, с.24]. У частинах резерву військові священики служать тільки один вікенд на місяць і два тижні на рік, а працюють у цивільній сфері. Капеланам підпорядковані помічники з осіб рядового та сержантського складу, причому, як чоловіки, так і жінки. Вони надають допомогу військовим священикам в їх релігійній діяльності, відповідають за забезпечення їх безпеки. Помічники можуть носити зброю і повинні мати водійські права [20].

На них покладено організацію різних релігійно-етичних заходів, зокрема, щоденна молитва, робота за програмами бо-

ротьби з алкоголізмом і наркоманією, запобігання самогубств; проведення так званих «релігійних днів» тощо. Природно, що при цьому прямі обов'язки сповідування військовослужбовців, індивідуальні пастирські бесіди, проведення церемоній, присвячених національним і військовим святам, організація занять у недільних школах і релігійних гуртках – з капеланів ніхто не знімає [9].

Підготовка військових капеланів для ЗС США здійснюється у спеціальних військових навчальних закладах: для армії та ВПС – у школі армійських капеланів у Форт-Джексоні (Північна Кароліна), а для ВМС – у школі Священників ВМС США у м. Ньюпорт (штат Род-Айленд) [10, с.24–26]. Найбільш перспективні з них проходять підготовку у військових інститутах за розширеною програмою, а також у цивільній аспірантурі; їм також надається допомога в оплаті навчання, до 75% його вартості [20].

У ЗС США діє потужна система релігійних ЗМІ, зокрема, щомісячний часопис “Military Chaplain” (“Військовий капелан”), видаються бюлетені головних капеланів видів збройних сил і оперативних об'єднань армії і флоту, військових священників великих з'єднань, релігійні малоформатні багатотиражки, брошури, листівки, збірники молитов, проповідей, псалмів. На телебаченні виходять спеціальні програми “Time chaplain” (“Час капелана”) і “View to World” (“Погляд у світ”), а, крім того, транслюються виступи вищого духовенства і богослужіння з Ватикану [9; 10, с.34].

На початок 1980-х років у ЗС США служило понад 3 тис. священників і більше 5 тис. мирян (помічників). При цьому за конфесійною приналежністю 80% становили протестанти, 16% – католики, 4% – юдеї [10, с.24].

Утім, в американській армії також є проблеми у служби капеланів. Так, кілька років не припиняються спроби опротестувати як саме існування інституту капеланства (оскільки США – світська держава), так і “засилля” капеланів-християн (православних – 1% [10, с.24]), які, на думку представників інших конфесій, “занадто наполегливо декларують власну релігійну позицію” [9].

З давніх часів море породжувало в серцях тих, хто вийшов на його простори, почуття страху та благоговіння. Моряк, який вчора наважився відплисти своїм німецьким кораблем у невідомі простори моря, мав вагомі підстави побоюватися за своє життя. Особливо серед неспокійного безкрайнього простору океану, над яким нічне небо в міриадах зірок і часом мінливим місяцем.

Відтак, дійсно існує спорідненість між релігією та морем [26, с.1].

Історично склалося, що завжди існував тісний зв'язок між християнством та морем. Серед дванадцяти учнів Христа було кілька моряків з Галілейського (нині – Мертвого) моря. Ісус іноді використовував човен як амвон. Батьки ранньої церкви називали церкву “Кораблем порятунку” і порівнювали її з Ноевим ковчегом, склепінчаста стеля церкви уподібнювалась перевернутому кілю корабля, а основна частина церкви, окрім канцелярії, називалася *неф* від лат. – *navis*, корабель. Серед найпопулярніших ранньохристиянських символів була риба, грецька назва якої утворила анаграму, літери якої узагальнювали ранньохристиянське вірування. Мовні вирази на тему моря часто трапляються в християнській літургії: “Ісусе Спасителю, спрямуй мене!” та “Ісусе закликає нас!” – лише два приклади. Капелани супроводжували більшість дослідницьких експедицій, що прямували відкривати нові землі. Коли у 1578–1580 рр. Френсіс Дрейк здійснивав свою навколосвітню подорож на своєму кораблі “Golden Hinde”, на борту перебував капелан Френчер Флетчер, священнослужитель Англійської Церкви. Капелан Флетчер провів першу протестантську службу англійською мовою на теперішній території США в червні 1579 р. на пляжі, сьогодні відомому як Дрейк-Бей, округ Марін, штат Каліфорнія, майже за п'ятдесят миль на північ від Сан-Франциско. Урешті-решт, ця традиція, запроваджена королевою Єлизаветою, була схвалена іншими англійськими королями, які в подальшому призначали капеланів для служіння на найбільших кораблях англійського флоту. А з 1676 р. капітану кожного корабля, який виходив у тривале плавання, Першим лордом Британського Адміралтейства призначався капелан, уповноважений відповідним королівським ордером [26, с.2].

Безпосередньо історія служби військових священників у ВМС США починає свій відлік з війни за незалежність. Так, ст. 2 Корабельного статуту 1775 р. визначала: “Корабельні капелани повинні вжити заходів щодо забезпечення на кораблях двічі на день проведення богослужінь, а по неділях — читання проповідей”. У роки Першої світової війни капелан вів свою роботу у вільний час, після 18.00, при цьому була забезпечена цілковита свобода у виборі форм роботи, а в неділю, виключно для задоволення релігійних потреб, призначався час із 09.30 до полудня. Оскільки каплиць на кораблях не було, то приміщення для богослужіння прикрашали державним прапором та символікою корабля. Сучасний корабельний статут ВМС США

роль та місце корабельного капелана визначає наступним чином: “Капеллан є першим помічником і радником командира корабля у всіх питаннях, що стосуються релігії, морального стану і формування характеру особового складу” [10, с.34—35].

З організаційним формуванням капеланської служби армії у роки Першої світової війни, коли він налічував вже близько 3 тис. офіцерів військово-релігійної служби, у ВМС служили загалом 25 священників (3 капітани 1-го рангу, 7 капітанів 2 рангу, 5 старших лейтенантів, 6 лейтенантів і 4 мічмани). У роки Другої світової війни в лавах діючої армії в армії США нараховувалося вже близько 9 тис. [10, с.22].

Якщо на початку 1980-х років на одного капелана Сухопутних військ припадало 700 військовослужбовців сухопутних військ, то у ВМС – 900 [10, с.24].

У теперішній час капеланський корпус ВМС США налічує понад 800 священників із більш ніж 100 різних конфесійних груп, серед яких християнські, єврейські, мусульманські, буддистські та багато інших. Кожен капелан також є офіцером військово-морських сил, тобто всі вони належать до керівного складу [29].

З огляду на різнобарвний, сповнений протиріч характер американського суспільства, професійні капелани ВМС є силою, яка забезпечує свободу віросповідання та сприяє позитивному впливу на бойову готовність, зокрема, на індивідуальну (поодинокую) підготовку, здоров'я, безпеку, дисципліну кожного військовослужбовця ВМС, згуртованість команд, екіпажів та підрозділів, а в підсумку – успішному виконанню завдань командування [30, с.83]. При цьому, капелани ВМС: забезпечують діяльність усіх конфесій у ВМС, відправлення служб згідно їх релігійних особливостей, піклуються про всіх військовослужбовців, у тому числі, й не вірян [29].

Але передусім, військово-морські професійні капелани – це сила, за допомогою якого забезпечується виконання гасла корпусу військових капеланів “*Vocati ad Servitium*” – “Покликані служити”. Відтак, капелани ВМС покликані: служити народу, гарантуючи, що вони та їхні родини готові переносити всі тяготи військової служби; бути відданими військово-морській службі, співпрацюючи з командуванням задля підтримки бойової готовності та стійкості духу; підтримуючи діяльність священників у піклуванні про військовослужбовців та членів їх родини [30, с.84. Разом із тим, військово-морські капелани у бойовій обстановці виконують обов'язки асистента хірурга

під час проведення операцій та надання допомоги пораненим [30, с.85]. Особливе значення має діяльність військово-морських капеланів у роботі з військовослужбовцями, які перебувають на лікуванні чи реабілітації в госпіталях ВМС [30, с.83]. Важливим напрямком роботи капеланів ВМС є також надання психологічної допомоги військовослужбовцям [30, с.87], боротьба із наркоманією та алкоголізмом, попередження самогубств та питання адаптації [10, с.33; 25]. Капелани надають різноманітні послуги, дотримуючись керівних принципів Місії капеланів, а саме: проведення релігійних відправ; турбота про військовослужбовців та членів їхніх родин, у тому числі й тих, хто не має певної віри; консультування команд (екіпажів) щодо забезпечення вільного здійснення релігійних обрядів [29].

Заходи з душпастирської опіки капелани ВМС США проводять у стаціонарних (гарнізонних) і похідних церквах, а на кораблях і в частинах створюються та функціонують так звані куточки капелана, молитовні притулки тощо [7]. У той же час широко практикуються богослужіння поза храмами, біля казарм, на плацу, вулицях і площах та навіть у польових умовах. Обов'язковим при оздобленні храмів є наявність державного прапора країни, прапорів частин та з'єднань [10, с.32].

Так, наприклад, з початком антитерористичної операції НАТО "Enduring Freedom" ("Непохитна свобода") 1 жовтня 2001 р. у відповідь на терористичну атаку 11 вересня 2001 року в Нью-Йорку та на виконання ст. 5 Договору НАТО щодо спільного захисту та розгортанням угруповань ВМС в зоні проведення операції в Аравійському морі на авіаносці "Enterprise" ("Ентерпрайз") була відкрита перша в історії ВМС США мечеть, здатна вмістити до 400 осіб [10, с.33].

25 листопада 2015 р. капеланський корпус ВМС США відсвяткував 240 років служби. Наразі громада складається з 1052 капеланів та 905 фахівців з питань релігійних програм у складі активних та резервних складових. Очолює службу капелан контр-адмірал Маргарет Грун Кіббен.

Навіть у сучасних умовах, коли нове покоління здається все більш віддаленим від питань релігії та віри, капелани ВМС є для того, щоб підтримати військовослужбовців. Вони несуть свою службу на авіаносцях, есмінцях та десантних кораблях, які знаходяться у Світовому океані, на полі бою, у морських шпиталях, на кораблях та станціях берегової охорони, поряд із військовими, забезпечуючи підтримку їхніх релігійних потреб.

Перебуваючи у складі військових колективів, капелани ма-

ють перевагу ходити поруч із військовослужбовцями під час найбільш радісних і найскладніших моментів їх буття. Незалежно від розбіжностей у релігійних чи особистих переконаннях, капелани несуть надію тим, хто відчуває себе безнадійним; виявляють турботу і несуть відчуття комфорту у складних умовах військово-морської служби. Разом із тим, виховуючи чесність, добропорядність, вірність та здатність співчувати, капелани допомагають підтримувати основні цінності ВМС та Морської піхоти – честь, мужність та відданість. Яскравим прикладом чому є роль капеланів у душпастирській опіці в умовах тривалих конфліктів та участі в Іраку та Афганістані. Близько 15 років вони залишаються життєво важливою складовою у підтриманні стійкості особистості та родини, щоб подолати наслідки війни [32].

За [32].

Разом із тим, висвітлюючи досвід створення та діяльності корпусу військово-морських капеланів США, не можна обійти увагою той факт, що у нашого противника – Російської Федерації – ця робота здобула значного розвитку у практичному і військово-історично-науковому аспекті. У російському військово-морському флоті служба священників була запроваджена на 60 років раніше. Так, Указами Петра I від 30 березня 1716 р. про запровадження “Статуту військового” (за іншими даними, у квітні 1717 р, [22, с.30]) і від 13 січня 1720 р. “Морського статуту” було узаконено присутність РПЦ в армії і на флоті [3, с.10]: “У Російському Флоті мати на кораблях та інших військових суднах 39 священників” [12, с.9], за кількістю кораблів у складі флоту, які повинні були входити до його складу згідно “регламенту” весни 1718 р.: “27 кораблів, 6 фрегатів і 6 шняв, тобто всього 39 суден, на кожному з яких належало мати по одному священникові” [1, с.12], а також були закладені основи інституту військового і морського духівництва [12, с.9]. Таким чином, у період з ХVІІІ – до початку ХХ ст. сформувалася система релігійно-морального виховання в армії і на флоті, в якій активну роль грала РПЦ, та склалася практика задоволення релігійних потреб військовослужбовців інших конфесій. Удосконалення структури органів управління інституту військового і морського духівництва і виконання завдань, покладених на нього, тривало аж до жовтня 1917 р. [3, с.10]. Офіційна дата закінчення діяльності православного духовенства у російському флоті була оформлена наказом по морському відомству № 83 від 23 січня 1918 р. [12, с.9].

Відтак, майже 200 років корабельні священники флоту імперськ здійснювали пастирське служіння як у повсякденній діяльності, так і під час бойових дій на морі. У мирний час вони здійснювали богослужіння в суднових церквах, виконували необхідні треби, проповідували і вели пастирські бесіди з матросами. Під час війни, не маючи можливості (відповідно до церковних канонів) брати участь у бойових діях зі зброєю в руках, корабельні священники надавали допомогу пораненим, втішали помираючих і всіма доступними способами підбадьорювали моряків. На рубежі ХІХ–ХХ століть інститут флотського духовенства вступив в пору свого найвищого розвитку, що тривав до краху імперської державності в 1917–1918 рр. [21]. І на сьогодні тісній взаємодії РПЦ із особовим складом російської армії та ВМФ – “русского воинства” кремлівське керівництво приділяє значну увагу. Утім, це тема окремого дослідження.

Відтак, надзвичайно важливим, на нашу думку, є набутий зарубіжний досвід діяльності військового духовництва на флоті, зокрема, в армії та ВМС США, який довід свою спроможність та ефективність виконувати визначені завдання, які полягають не тільки в душпастирській опіці військовослужбовця, а й через роботу із родинами, що особливо є актуальним для військових моряків. Відсутність сумніву у військовослужбовців армії США у наявності у війську (кораблі, екіпажі) капелана є красномовним тому підтвердженням, як і слова Д. Ейзенхауера про те, що “не буває атеїзму в поодинокому окопі” [10, с.36].

А той факт, що навіть у полоні американський військовослужбовець відчуває підтримку капелана, який готував його до всіх складнощів, поневірянь і небезпек під час війни, є надзвичайно важливим. Відтак, положення статті VI-ї Кодексу поведінки військовополонених (є такий в армії США!): “Я ніколи не забуду про те, що я – американський солдат, який несе відповідальність за свої вчинки та вірний принципам, що зробили мою країну вільною. Я завжди буду вірити в Бога та в Сполучені Штати Америки»” [10, с.36].

Виходячи із вищезазначеного, можна зробити наступні **висновки**.

1. В умовах ведення Російською Федерацією “гібридної війни”, підступно розв'язаної проти України, особливого значення набуває робота щодо підтримання належного морально-психологічного стану військовослужбовців та членів їх родин. Як показав понад 5-річний досвід бойових дій у війні із російським загарбником, надзвичайно важливу роль у цій справі



відіграє душпастирська опіка, яку особливо ефективно проводять священники – добровольці та штатні.

2. У ВМС ЗС України з метою військово-патріотичного виховання військовослужбовців, піклування про морально-психологічний стан військовослужбовців та членів їх родин запроваджений інститут військово-морських капеланів. Ці обов'язки у відповідності з діючою нормативно-правовою базою виконують священники на посадах цивільних капеланів.

3. На етапі трансформації структури військового капеланства у ВМС ЗС України бачиться актуальним вивчення та впровадження позитивного зарубіжного досвіду у цьому, зокрема, діяльності військових капеланів ВМС США, історія якої має понад 240 років плідного служіння людям та військово-морській справі. Приклад того, що серед американських військовослужбовців наявність капелана не виникає сумнівів ні в мирний час, ні під час участі в бойових діях, є надзвичайно важливим для наслідування у сучасних умовах для військовослужбовців ЗС України і ВМС зокрема, а також для членів їх родин.

4. Разом із тим, можливо було б доцільним переглянути військово-соціальний статус українського військового душпастиря як з метою його підвищення, так і забезпечення його соціальних прав і свобод.

5. Разом із тим, слід зазначити, що проблематика вивчення історії душпастирської служби в українському війську та на флоті, як у період боротьби за Українську державність у 1917–1921 рр., так і в новітні часи, потребує комплексного наукового дослідження.

---

1. Бландов А. Православное духовенство в Российском военно-морском флоте XVIII в. // – Автореферат диссертации на соискание научной степени канд. истор. наук по специальности 07.00.02 – всемирная история. – С-Пб, 2007 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://diss.seluk.ru/di-istoriya/713597-1-pravoslavnoe-duhovenstvo-rossiyskom-voenno-morskoy-flote-xviii-v.php>.

2. В армії пройшли ротацию майже п'ять тисяч капеланів – Генштаб // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/2609554-v-armii-projsli-rotaciu-majze-pat-tisac-kapelaniv-genstab.html>.

3. Ивашко Михаил Иванович. Российская армия и церковь (XVIII – начало XX в.): историографическое исследование. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук по специальности 07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования. – М.: Воен. университет, 2007. – 48 с. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.dissercat.com/content/rossiiskaya-armiya-i-tserkov-xviii-nachalo-xx-vv-istoriograficheskoe-issledovanie>.

4. Кальниш Ю. Досвід та перспективи інституту військових капеланів в Україні та досвід країн НАТО // А.С.Д. – 2011. – 13 січня // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society\\_digest/46335/](https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/46335/).

5. Капеллан // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%BD>.

6. Капеланство НАТО // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B0%D0%BF%D0%B5%D0%BB%D0%B0%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE%D0%9D%D0%90%D0%A2%D0%9E>.

7. Карпенко О. Військове капеланство за кордоном // Церковна православна газета. – 2009. – 15 квітня. – №7–8 (233-234) // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/node/23548>.

8. Книга пам'яті полеглих за Україну // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://memorybook.org.ua/>.

9. Колесов П. Уставом и молитвой: кто такие капелланы // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://oficery.ru/security/3335>.

10. Коханчук Р.М. Душпастирська опіка військових / Видання 2-е розширене та доповнене. – К., 2004. – 220 с.

11. Коханчук Р.М. Моделі іноземного капеланства // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.slideshare.net/ptsarevsky/ss-42386731>.

12. Кузнецов Андрей Михайлович. Православное духовенство морского ведомства России и его роль в укреплении флотских традиций: XVIII – начало XX века // Автореферат диссертации на соискание научной степени канд. истор. наук по специальности 07.00.02 – всемирная история. – М., 2000. – 21 с. // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.dissercat.com/content/pravoslavnoe-dukhovenstvo-morskogo-vedomstva-rossii-i-ego-rol-v-ukreplenii-flotskikh-tradits>

13. Мамчак М. Україна: шлях до моря. Історія українського флоту. – Снятин: ПрутПринт, 2007. – 404 с.

14. Міллер Крістофер. 13 тисяч: офіційні дані ООН щодо загиблих у війні на Донбасі // Радіо свобода: 26 лютого 2019 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.radiosvoboda.org/a/29792144.html>.

15. Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, затверджене наказом Міністерства оборони України від 27.01.2015 р. № 40 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/z0161-15>.

16. Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах України, затверджене наказом Міністерства оборони України від 14.12.2016 р. № 685 // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17>.

17. Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії та Державній прикордонній службі. Затверджено розпорядженням Кабінету Міністрів України від 02.07.2014 року за № 677-р // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/z0161-15>.

18. Мозговой С., Данилов Н. Роль института военных священников в зарубежных армиях // Зарубежное военное обозрение. – 1997. – №3. – С.11–13.

19. Печенюк І.С. Релігійний чинник та його значення у життєдіяльності армій провідних країн світу // Вісник Національної академії оборони. 2010. – №4(16). – С.229–234.

20. Рыжов Л. Организация духовного окормления военнослужащих армий стран Западной Европы и Америки // Вестник военного и морского духовенства. – 2005. – №2 (663) // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.r-komitet.ru/law/faith/literature/razdel/chaplain>.

21. Самохвалов С.В. Духовенство военного флота Российской империи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://pobeda.ru/duhovenstvo-voennogo-flota-rossiyskoy-imperii.html>.

22. Смирнов А. Из истории флотского духовенства: Формирование корпуса священнослужителей на Российском Флоте при Императоре Петре Великом // «Вестник Военного и Морского Духовенства» — М., 2004 — №1(661).

23. Соколюк С. З історії участі українських церков у духовному і культурному вихованні особового складу Військово-Морських Сил Збройних Сил України (1992–2014 рр.) // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції “Українська Церква в історії українського державотворення”. До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію / Під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г.В. Папакіна, Н.М. Куковальського та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2018. – 783 с. – С.634–649.
24. ЦДА ВОВУ, Фонд 5233, Опис 1, Справа № 42. Укази Президента України № 146–248/92 та матеріали до них. – 252 арк.
25. A calling within a calling chaplain // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.navy.com/sites/default/files/2018-03/chaplain-brochure\\_0.Pdf](https://www.navy.com/sites/default/files/2018-03/chaplain-brochure_0.Pdf).
26. History of the Chaplain Corps, Part 1 (1778–1939) // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.navybmr.com/study%20material/14281.pdf>.
27. History of the Chaplain Corps, Part 2 (1939–1949) // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.navybmr.com/study%20material/14282.pdf>.
28. National Conference on Ministry to the Armed Forces // [https://en.wikipedia.org/wiki/National\\_Conference\\_on\\_Ministry\\_to\\_the\\_Armed\\_Forces](https://en.wikipedia.org/wiki/National_Conference_on_Ministry_to_the_Armed_Forces)
29. NAVY chaplain careers // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.navy.com/careers/navy-chaplain>.
30. Russell A. Hale. PROFESSIONAL NAVAL CHAPLAINCY: THE MINISTRY OF THE NAVY CHAPLAIN IN A U.S. NAVY BUREAU OF MEDICINE AND SURGERY HOSPITAL // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1027.8033&rep=rep1&type=pdf>.
31. U.S. Army Chaplain Corps. – 2015. – 28 January // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://armyhistory.org/u-s-army-chaplain-corps/>.
32. 240 Years of Service by U.S. Navy Chaplains // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.maritime-executive.com/article/240-years-of-service-by-us-navy-chaplains>.

## РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я НА ЗЛАМІ ТИСЯЧОЛІТЬ: ЕТНОКУЛЬТУРНІ, ДЕРЖАВОТВОРЧІ ТА НАЦІЄТВОРЧІ АСПЕКТИ

*У статті аналізується розвиток Українського Православ'я на зламі тисячоліть, яке суттєво вплинуло на вітчизняні етнокультурні, державотворчі процеси. Автор переконаний, що саме Українська Православна Церква Київського Патріархату в кінці XX – на початку XXI ст. системно і цілеспрямовано впроваджувала серед кліру і своїх вірян українську мову, державницький світогляд, національно-патріотичне виховання, тим самим зберігаючи і розвиваючи українську ідентичність, гуртуючи українство й формуючи з пострадянського населення свідомих громадян Української держави. Саме тому, державницька позиція Української Православної Церкви Київського Патріархату посприяла творенню української політичної нації, консолідації українців в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни та появі Православної Церкви України.*

**Ключові слова:** Україна, українці, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Православна Церква України..

—  
Yurii FIGHURNYI

### DEVELOPMENT OF UKRAINIAN ORTHODOX AT THE TURN OF THE MILLENNIUM: ETHNOCULTURAL, STATE-FORMING AND NATION- BUILDING ASPECTS

*The article analyzes the development of Ukrainian Orthodoxy at the turn of the millennium, which has had a significant impact on national ethnocultural, state-building processes. The author is convinced that it is the*

Церква як посередник між Богом і віруючими незважаючи на свою сакральну функцію завжди перебувала у вирі мирських проблем. Зважаючи на те, що Україна довгий час була позбавлена державності, саме Українське Православ'я було одним із вагомих чинників збереження української ідентичності. Розуміючи це, завойовники намагалися підпорядкувати й використати його у своїх цілях. Понад 300 років Російська Православна Церква (далі – РПЦ) намагалася асимілювати Українське Православ'я, перетворити українців на росіян й остаточно знищити українську самобутність. З дезінтеграцією СРСР і відновленням Української держави розпочався новітній етап у розвитку Українського Православ'я.

Актуальність дослідження полягає в тому, що вивчаючи розвиток Українського Православ'я на зламі тисячоліть, намагаємося об'єктивно проаналізувати вагому роль Української Православної Церкви Київського Патріархату (далі – УПЦ КП) на вітчизняні етнокультурні, державотворчі та націєтворчі

*Ukrainian Orthodox Church of the Kiev Patriarchate in the late XX - early XXI centuries. systematically and purposefully implemented among the clergy and its faithful the Ukrainian language, the statesman's outlook, national patriotic upbringing, thereby preserving and developing Ukrainian identity, uniting Ukrainians and forming conscious citizens of the Ukrainian state from the post-Soviet population. That is why the state position of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate contributed to the creation of the Ukrainian political nation, the consolidation of Ukrainians in the conditions of the unannounced Russian-Ukrainian hybrid war, and the emergence of the Orthodox Church of Ukraine.*

**Key words:** *Ukraine, Ukrainians, Ukrainian Orthodox Church of the Kiev Patriarchate, Orthodox Church of Ukraine.*

процеси, особливо в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни. Наукова новизна статті полягає у розробці актуальної проблематики яка, незважаючи на чималу кількість публікацій з цієї теми залишається ще недостатньо вивченою і тому потребує подальших неупереджених студій. Це дослідження реалізується у рамках виконання науково-дослідної роботи «Етнокультурні процеси в Україні (1985-2017)».

Метою дослідження є аналіз розвитку Українського Православ'я на зламі тисячоліть, яке суттєво вплинуло на вітчизняне етнокультуротворення, державотворення та націєтворення.

Для досягнення поставленої мети є доцільним вирішення таких дослідницьких завдань: стисло проаналізувати рівень наукової розробки теми; розкрити місце УПЦ КП у консолідації українства на зламі тисячоліть; показати активну діяльність УПЦ КП у згуртуванні українства в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни та творення Православної Церкви України.

Здійснюючи аналіз останніх фахових напрацювань, у яких започатковано розв'язання даної проблематики, ми можемо стверджувати, що вивчення вагомій ролі УПЦ КП у відновленні, розбудові та захисті Української держави стає важливим об'єктом наукових розвідок. Окремі аспекти цієї актуальної тематики аналізували такі дослідники: Ю. Борейко [1], О. Єремеев [2], С. Здіорук [3], С. Кагамлик [4], А. Колодний [5], М. Пірен [6], Я. Потапенко [7], І. Преловська [8], О. Саган [9], О. Шуба [10] та інші.

Християнська релігія наповнена українським змістом і духом є важливою складовою українського етнокультурного простору, разом з такими вагомими чинниками як: спільне походження, рідна мова, матеріальна і духовна традиційна культура, самосвідомість, етнічна пам'ять, ментальність тощо.

Завдяки впровадженню християнства українці не лише долучилися до величних надбань однієї зі світових регалій, а й отримали реальну можливість стати суб'єктом історичних цивілізаційних змін у Центрально-Східній Європі. Зрештою, новостворена Київська митрополія активно сприяла українським етнічним, державотворчим, націєтворчими й етнокультурним процесам впродовж багатьох століть. Проте, у 1686 році внаслідок таємних домовленостей ослаблене Українське Православ'я перейшло під зверхність Московської Патріархії. З того часу впродовж трьох віків на українських етнічних землях, що знаходилися під владою Російської імперії, а децю згодом комуністичної, панувала РПЦ, яка цілеспрямовано намагалася остаточно асимілювати і знищити Українське Православ'я та ліквідувати українську ідентичність. Попри жорстокий асиміляційний тиск митрополії, серед українського кліру залишалось багато священиків, які своїм життям і діяльністю не лише проповідували Слово Боже, а її зберігали Віру, Надію і Любов серед українців та їх сподівання на кращі часи.

У 80-х роках ХХ ст. радянський тоталітарний режим почав стрімко слабнути. Внаслідок його провальних геополітичних прорахунків (т. зв. «афганська війна»), гео економічних чинників (падіння світових цін на нафту та інші енергоносії), СРСР став втрачати свою колишню міць і потугу. До цих зовнішніх проблем додалися ще й внутрішні, оскільки внаслідок багаторічної гонки озброєнь величезні матеріальні і фінансові ресурси спрямовувалися на розбудову Збройних Сил та військово-промислового комплексу СРСР, тим самим значно погіршуючи соціально-економічний розвиток тоталітарної держави. Саме тому, новообраний партійний лідер М. Горбачов спробував перезапустити командно-адміністративну систему, оголосивши т. зв. «прискорення», «гласність», «перебудову» тощо. Ослаблення жорсткого контролю над «клаптиковою імперією», якою на нашу думку був СРСР, посприяло національному, етнокультурному і релігійному відродженню на всіх його теренах. В Україні починається відновлення автокефальною руху, що призвело у подальшому до розгортання діяльності Української Автокефальної Православної Церкви (далі – УАПЦ). На теренах Західної України виходить з підпілля Українська Греко-Католицька Церква (далі – УГКЦ).

16 липня 1990 р. Верховна Рада Української Радянської Соціалістичної Республіки (далі – УРСР) прийняла важливий державницький документ «Декларацію про державний суве-

ренітет України», який де-юре передбачав верховенство, самостійність, суверенність і неподільність влади в межах території УРСР та посприяв вітчизняному державотворенню, націєтворенню та етнокультуротворенню.

Враховуючи ці тенденції й намагаючись не залишитися осторонь від тих тектонічних зрушень, що відбувалися в Україні, митрополит Київський і Галицький та Екзарх України РПЦ Філарет почав тривалі перемовини з керівництвом РПЦ, внаслідок яких 25-27 жовтня 1990 р. Архієрейський Собор РПЦ прийняв рішення про надання Українській Православній Церкві (далі – УПЦ) самостійності в управлінні в юрисдикції РПЦ. Майже через місяць, 22-23 листопада 1990 р. був проведений I Помісний Православний Церковний Собор УПЦ, прийнято статут, ухвалено нагальні питання, та обрано Предстоятеля УПЦ – митрополита Київського і Всієї України Філарета [8, с. 432-433].

З одного боку – це був позитивний крок для розвитку Українського Православ'я і згуртування українців, з іншого – у тих умовах коли відбувався злам тоталітарного режиму, а радянська імперія розпадалась у режимі реального часу, цього вже було недостатньо і митрополит Філарет це чудово розумів. З прийняттям 24 серпня 1991 р. Верховною Радою Акту проголошення незалежності України, ситуація в країні змінюється кардинально. На політичній мапі світу знову з'являється Українська держава, яка окрім обов'язкових атрибутів як-то: герб, гімн, прапор, територія, виконавча, законодавча, судова влада, армія, правоохоронні органи тощо, має в ідеалі мати свою церкву, українську за змістом і формою. На жаль, тогочасна УПЦ була лише складовою частиною РПЦ і не могла виконувати тих завдань і відігравати позитивну роль у згуртуванні українців в умовах розбудови власної державності.

Розуміючи це, митрополит Філарет активно сприяв проведенню у Києво-Печерській Лаврі 1–3 листопада 1991 р. Помісного Собору, на який прибуло 95 делегатів від 22 епархій УПЦ, у тому числі й представники 32 монастирів. Після напруженої роботи була прийнята низка важливих документів серед яких ми хочемо виокремити окреме звернення до Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Алексія II та єпископату РПЦ з проханням дарувати самостійність і незалежність УПЦ та визначення Собору УПЦ з питання повної самостійності УПЦ [8, с. 434-436].

Після завершення Помісного Собору його учасники роз'їхалися і почали активно працювати, хто в ім'я консолідації українства, а хто з метою його дезінтеграції. У тому, що

1 грудня 1991 р. на Всеукраїнському референдумі понад 90 % учасників проголосували за відновлення незалежності України була, велика заслуга кліру та вірян УПЦ. Ця переможна консолідація українства дуже не сподобалася колишній метрополії, спадкоємцю СРСР – Російській Федерації (далі – РФ) та її консервативно-ідеологічному, імперсько-шовіністичному угрупованню РПЦ. Оскільки з втратою України Росія позбулася статусу наддержави, а РПЦ – найбільшої православної церкви у світі.

З цього приводу І. Преловська наводить дуже важливу статистичну інформацію: «Україна, яка складала 1/30 на території Росії, у 1988 році мала в складі Українського Екзархату 3971 парафію, в той час як в Росії нараховувалося 2062 парафії. Згодом, коли швидкими темпами розгорнулося відродження УГКЦ і УАПЦ станом на 1990 р. тільки в УПЦ (без УГКЦ і УАПЦ) нараховувалося 6505 парафій, а в Росії – 2,5 тис. парафій. Влітку 1991 р. УГКЦ нарахувала 1,8 тис. парафій, УАПЦ – 1,1 тис.» [8, с. 434].

Усвідомлюючи яким драйвером українського державотворення, націєтворення та етнокультуротворення може стати Єдина Помісна Українська Православна Церква (далі – ЄП УПЦ), очільники РПЦ розпочали активні дії щодо затягування процесу надання автокефалії УПЦ, дискредитації митрополита Філарета, знешкодження проукраїнського кліру УПЦ та повернення до влади проросійсько-налаштованого духовенства. При злочинному недбальстві тогочасної влади, в особі президента Л. Кравчука і правоохоронних органів, у тому числі Служби безпеки України, 26-27 травня 1992 р. у Харкові відбулося антизаконне зібрання ієрархів УПЦ у складі 18 єпископів-іуд, які зрадили митрополита Філарета. Показово, що скликанням цього антиукраїнського зборища займався митрополит Харківський і Богодухівський Никодим (Руснак) за дорученням Синоду РПЦ від 21 травня 1992 р. Зрештою, РПЦ свого добила, замість митрополита Філарета очільником УПЦ було обрано громадянина РФ митрополита Ростовського і Новочеркаського Володимира (Сабодана) і змінено статут УПЦ [8, с. 437].

Усунення митрополита Філарета з посади Предстоятеля УПЦ (у червні 1992 р. РПЦ позбавила його ще й священницького стану), перетворила останню з української церковної організації в антиукраїнську. Хоча, згідно Конституції, церква в Україні відділена від держави, але реальна Українська держава без ЄП УПЦ перетворилася на квазідержавне утворення. Оскільки УПЦ Московського патріархату (далі – УПЦ МП) цілеспрямовано



вано і послідовно проводила політику русифікації, деетнізації, денаціоналізації українства.

Бог – це Любов і він хоче почути кожного, але коли до Бога звертаються чужою для віруючих мовою, то виникають проблеми, спочатку для вірян, а потім для кліру. Майже 500 років тому, проблема звертання до Бога рідною мовою стала одним з чинників Реформації, яка зрештою призвела до появи протестантизму. Використання у богослужінні так званої церковнослов'янської (староболгарської чи давньомакедонської), а у проповідях і діловодстві, переважно російської, перетворила українську на парію. Проповідування з амвонів священниками УПЦ МП імперських тез, що «русские и украинцы единный народ» призводило не лише до віртуального когнітивного дисонансу у головах віруючих, але і до реального нищення української самобутності. Те що сталося згодом у 2014 році у Криму і на Сході, мало статися по всій Україні як наслідок щоденної антиукраїнської діяльності УПЦ МП. Навіть у Західній Україні завдяки українофобським діям священників і монахів Почаївської Лаври, активно розповсюджувалася зневага до України, Української держави і проповідувалася любов до Росії та її лідерів. УПЦ МП як злоякісна пухлина щоденно вбивала в українців українськість, перетворюючи їх на «русских».

25 червня 1992 р. відбувся Всеукраїнський Православний Собор на якому проукраїнські громади УПЦ разом з вірними УАПЦ створили УПЦ КП. Її очільником – обрано Патріарха Мстислава (Скрипника) (1992-1993), а його заступником – митрополита Філарета. Після смерті наступного Предстоятеля УПЦ КП Патріарха Володимира (Романюка) (1993-1995), 22 жовтня 1995 р. Філарета обрано Патріархом Київським і всієї Руси-України.

Розуміючи всю архіважливість для Української держави існування власної української за духом і змістом, а не за назвою церкви, Патріарх системно і цілеспрямовано працював над розбудовою національно-консолідованого Українського Православ'я і створенням ЄП УПЦ. Справжньою, реальною оцінкою його державницько-патріотичної діяльності стало накладення на нього анафемі Архієрейським Собором РПЦ у 1997 р. Попри це, Патріарх Філарет намагався порозумітися з митрополитом УПЦ МП Володимиром з метою створення ЄП УПЦ, але вище керівництво РПЦ цілковито забороняло такі контакти і надалі продовжувало свою імперську політику «розділяй і володарюй».

Українська Національна Революція початку XXI ст та неоголошена російсько-українська гібридна війна стали своєрідним рубіконом (біфуркаційним репером) який розділив життя України й українства до і після. УПЦ КП словом і чином підтримала і революціонерів (здаймо лише як Михайлівський собор та його монахи прихистили побитих «Беркутом» юнаків і дівчат, як дзвони Золотоверхого підіймали, гуртували і спрямовували киян на Майдан під час кривавої зими 2013-2014 рр., як відправляли церковні служби священники УПЦ КП на Майдані тощо) так і захисників Батьківщини (добровольців, військовиків, правоохоронців, волонтерів), благословляючи їх на боротьбу зі знахабнілим ворогом. На противагу україноцентричній політиці УПЦ КП, російська філія РПЦ – УПЦ МП не визнала збройну та інформаційну агресію РФ, називаючи цей цивілізаційний конфлікт між Україною і Росією внутрішньою українською громадянською війною, до того ж деякі її священники підтримали терористів.

Протистояння Росії та України відбувається не лише на тимчасово окупованих ворогом територіях, в інформаційному просторі, на міжнародному і дипломатичному рівні. Насамперед, це цивілізаційне протистояння, яке щоденно триває за мізки і серця всіх громадян України. У цій боротьбі церква і релігія займають одне з найважливіших місць. Загалом, конфронтація Росії з Україною розпочалася не у 2014 р., і навіть не у 1991 р., вже не кажучи про 1917 р. і далекий 1654 р. Вона почалася, на нашу думку, ще у 1169 р., коли князь Андрій Боголюбський захопивши Золотоверхий Київ, жорстоко його сплюндрував та пограбував церкви й монастирі. Заздрість до величі Києва дзвеніла крицею у головах майже всіх князів північно-східних окраїн Київської Русі. Окрім політичних і військових чинників ці володарі у боротьбі з Києвом, вміло маніпулювали релігійним фактором, переманюючи до своїх столиць церковних ієрархів. Минали роки, десятиліття і століття, цю дієву політику по відношенню до України і українства успішно втілювали в життя очільники Московського царства, Російської імперії і СРСР. Здавалося ще трохи й Україна залишиться лише в підручниках з історії, а українці стануть справжніми стовідсотковими «русскими». Але попри всі біди і негаразди українство вистояло і розпочало у 2014 році боротьбу з новітньою путінською неоімперією.

Духовне рабство навіть найстрашніше за фізичне. Тому багатолітня боротьба УПЦ КП за знищення духовного московського рабства та створення ЄП УПЦ, починаючи з 2014 року ви-

йшла на новий ціннісний цивілізаційний рівень. Духівництво і віряни УПЦ КП своїми вчинками намагалися згуртувати українство і власним прикладом переконати що Україна завжди була, є і буде європейською державою, а українці у переважній своїй більшості сповідують європейські цінності. Для українців – Свобода, Гідність, Віра, Побратимство не порожні звуки а слова-переконання за які вони готові йти у бій та перемагати. Саме тому створення ЄП УПЦ згуртувало би українство попри різні політичні уподобання, соціально-економічні, ідеологічні, конфесійні й етнокультурні розбіжності та допомогло йому остаточно перемогти і знищити агресора.

Чудово розуміючи цю ситуацію очільники РФ всіляко намагаються не допустити цієї консолідації українства, а роз'єднати його і примусити до миру на вигідних для себе умовах. Для В. Путіна вигідно щоби в Україні ніколи не було ЄП УПЦ, а існувало декілька православних церковних організацій, одна з яких – УПЦ МП була би канонічною і визнаною Світовим Православ'ям, а інші – розкольниками, неканонічними та з якими би ніхто не рахувався.

Під час неоголошеної російсько-української гібридної війни церковно- релігійний фактор стає одним із визначальних, оскільки допомагає завдати супернику нищівних ударів на його території цілком законно, не порушуючи при цьому ніяких законів і законодавчих актів. Саме тому, УПЦ МП перетворилася на справжню п'яту колону Збройних Сил РФ, яка активно проповідує і закликає заключити мир з агресором за будь-яку ціну, російську агресію називає внутрішньою українською громадянською війною, а очільників РФ і РПЦ миротворцями тощо.

Незважаючи на ці ворожі агресивні і деструктивні дії, УПЦ КП цілеспрямовано та системно консолідувала українство навколо ідеї створення ЄП УПЦ. Зрештою, це подвижництво увінчалася першими успіхами. 11 жовтня 2018 р. Священний Синод Вселенського Патріархату прийняв рішення про надання автокефалії Українському Православ'ю. Згідно цього підсумкового документа відкликається Синодальний лист 1686 р. про тимчасову передачу РПЦ права призначати київських митрополитів. Найголовніше те, що відтепер Вселенський Патріархат заявив своє право та канонічну територію України, тим самим остаточно вивівши її з юрисдикції РПЦ. Згідно цього рішення РПЦ не лише остаточно втрачає Україну з її приходами і прибутками, а й перетворюється з провід-

ної православної церковної організації у пересічну, а в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни для українства, його консолідації та остаточної перемоги над агресором це має величезне значення.

Зрозуміло, що це були лише перші кроки на шляху створення ЄП УПЦ. Наступним важливим етапом стало проведення у Києві 15 грудня 2018 р. Об'єднавчого собору архієреїв УПЦ КП, УАПЦ і УПЦ МП, на якому було обрано митрополита Епіфанія Предстоятелем Православної Церкви України (далі – ПЦУ). Саме таку назву отримала новостворена релігійна організація. Дещо згодом, новообраному очільнику Вселенським Патріархом Варфоломієм було вручено Томос і тим самим нарешті Україна знову отримала власну суверенну українську церкву.

Попри ці позитивні й доленосні зрушення в Українському Православ'ї, а саме надання Томосу й створення ПЦУ, з'явилися і деякі негативні моменти. Насамперед, це непорозуміння між Почесним Патріархом ПЦУ Філаретом і Предстоятелем ПЦУ митрополитом Епіфанієм, яке стало, на нашу думку, наслідком втручання українських політиків у релігійні справи. Сподіваємося, що виважене раціо візьме гору над швидкоплинними емоціями й, зрештою, клір і віряни продовжать цілеспрямовано і послідовно розбудовувати ПЦУ. На наше переконання, є дуже важливими як внутрішньоукраїнський напрям (активне сприяння подолання розколу в Українському Православ'ї, поступове витіснення на маргінеси релігійного життя УПЦ МП тощо) так і міжнародний дискурс (взаємовигідна співпраця з Вселенським Патріархатом та визнання ПЦУ всіма канонічними християнськими церквами).

Таким чином, саме УПЦ КП в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. системно і цілеспрямовано впроваджувала серед кліру і своїх вірян українську мову, державницький світогляд, національно-патріотичне виховання, тим самим зберігаючи і розвиваючи українську ідентичність, гуртуючи українство й формуючи з пострадянського населення свідомих громадян Української держави. Саме тому, державницька позиція УПЦ КП посприяла творенню української політичної нації, консолідації українців в умовах неоголошеної російсько-української гібридної війни та появи ПЦУ. Для остаточної перемоги над російським агресором окрім військових, геополітичних, дипломатичних, політичних, економічних, етнокультурних тощо чинників треба буде обов'язково задіяти також сакральньо-духовний фактор – об'єднання Українського Православ'я в ПЦУ та її націо-

нально-патріотичну державницьку діяльність в ім'я розбудови демократичної, духовної, правової, інноваційної, заможної і потужної Української Самостійної Соборної Держави.

---

1. Борейко Ю. Православна ідентичність у сучасному українському суспільстві // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції. – К., 2016. – С. 831–837.

2. Єремеев О.С. Проблеми та перспективи становлення Української Помісної Православної Церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції – К. 2015. – Ч. 1. – С. 215–225.

3. 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.

4. Кагамлик С. Чинники консолідації української церковної еліти: паралелі між ранньомодерною і сучасною добою // Українознавчий альманах. – Вип. 21. – 2017. – С. 54–58.

5. 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.

6. Пірен М. І. Роль духовних цінностей у формуванні громадянської позиції особистості в сучасному проблемному українському суспільстві // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції. – К., 2015. – Ч. 1. – С. 172–180.

7. Потапенко Я. П'ята російсько-українська війна: від майдану до східного фронту (підходи, оцінки, інтерпретації). – Переяслав-Хмельницький: «Видавництво К С В», 2016. – 304 с.

8. Преловська І. Помісний Собор Української Православної Церкви 1-3 листопада 1991 року: передумови і наслідки // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції. – К., 2016. – С. 429–439.

9. Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: «Світ Знань», 2001. – 256 с.

10. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К., 1999. – 222 с.

## ЗМІНИ РЕЛІГІЙНОЇ СИТУАЦІЇ У СВІТЛІ ТЕНДЕНЦІЙ ЕТНОКУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ (1985–2019)

*У процесі розпаду Союзу та становлення й розвитку незалежної української держави (1985–2019 рр.) відбулися докорінні зміни ситуації в українському православ'ї, які впливають на етнокультурний розвиток українського суспільства. Зміни, що відбувалися в релігійній сфері, сприяли зворотній українізації українського етносу після тривалого його російщення, політичній та етнокультурній консолідації української нації. Вплив змін релігійної ситуації на території України, що відбувалися від середини 1980-х років до сьогодні на сучасний етнокультурний розвиток українського суспільства, слід вважати позитивним, що відповідає національним інтересам України. Ці зміни релігійної ситуації є частиною процесу подолання наслідків релігійного, політичного, економічного, етнокультурного панування Москви в Україні.*  
**Ключові слова:** Україна; православ'я; етнокультурна самобутність; УАПЦ; УПЦ (КП); РПЦ.

—  
Oleg CHYRKOV

### CHANGING THE RELIGIOUS SITUATION IN THE LIGHT OF THE TENDENCIES OF ETHNO-CULTURAL DEVELOPMENT OF UKRAINE (1985 – 2019)

*In the process of disintegration of the Union and development of the independent Ukrainian State (1985–2019) there were radical changes in the situation in Ukrainian orthodoxy, which influences the ethno-cultural development of Ukrainian society. Changes that took place in the religious*

Визначальні етнокультурні процеси в Україні, що відбувалися в період від середини 1980-х років до сьогодні, зумовлені історично. Природно, що криза комунізму, розпад СРСР та становлення незалежної української держави призвели до зміни головного вектора етнокультурних процесів на українських теренах. Експансія та розширене відтворення усього російського, що супроводжувалося звуженням функціонування та занепадом української етнічності, кримськотатарської, єврейської, білоруської, молдовської, польської, грецької, болгарської та ін., змінилися повільним, але неухильним зворотним процесом щодо російської етнічності. Тенденція уніфікації етнокультурної палітри за російським зразком була зламана майже в усіх союзних республіках упродовж другої половини 1980-х – на початку 1990-х рр.

Агресія Російської Федерації проти України, розпочата наприкінці лютого 2014 р., зробила зазначений вектор етнокультурного розвитку України ще ви-

*area contributed to the reverse ukrainization Ukrainian ethnicity after a long russification, political and ethnocultural consolidation of the Ukrainian nation. The impact of changes in the religious situation in Ukraine, which took place from the mid 1980-ies XVII. Today the modern ethno-cultural development of Ukrainian society should be considered positive, which corresponds to the national interests of Ukraine. This change of religious situation is part of the process of overcoming the consequences of the religious, political, economic, ethno-cultural domination of Moscow in Ukraine.*

*Key words: Ukraine, orthodoxy, ethno-cultural identity, UAPC, UPC (KP), RPC.*

разнішим на неокупованих Росією територіях. Але на контрольованій Москвою частині України відновлено етнокультурні тенденції часів СРСР, які у нових суспільно-історичних умовах мають свої особливості.

Ми висвітлювали певні аспекти етнокультурного розвитку країни у низці публікацій [10–12]. Цю статтю підготовлено на виконання НДР «Етнокультурні процеси в Україні (1985–2017)» з метою оцінки змін релігійної ситуації у 1985–2019 рр. з по-

гляду збереження і розвитку української етнокультурної самобутності та відповідності національним інтересам України.

Загальноісторичний розвиток України упродовж 1985–2019 рр., а також зміни релігійної ситуації в суспільстві відображені у великій кількості наукових та популярних публікацій, у новинних повідомленнях ЗМІ. Цінними джерелами про напрямок та інтенсивність цих змін є результати соціологічних опитувань про релігійну та конфесійну самоідентифікацію громадян, статистичні дані про кількість релігійних громад, закони України (що регулюють релігійну сферу суспільства), численні повідомлення у ЗМІ про важливі події, що відбувалися у релігійному житті. Багато різноманітної інформації про релігійне життя міститься в інформаційних звітах Державного комітету України у справах національностей та релігій, інформаційних матеріалах Центру Разумкова, на вебсторінці Релігійно-інформаційної служби України. Сучасні зміни релігійної ситуації швидко відображаються у статтях Вікіпедії. Багато цінної інформації міститься у праці О. Вишняка «Етнорелігійна ситуація в Україні: соціологічний аналіз (1994–2010 рр.)».

Серед авторів праць, де висвітлено різні сторони історії та сучасності українсьєого православ'я, такі: І. Андрухів, О. Бажан, В. Бондаренко, П. Бондарчук, О. Висовень, Ю. Данилюк, Є. Дулуман, В. Єленський, О. Шуба, М. Закович, А. Карась, О. Кисельов, А. Колодний, В. Лубський, Б. Новіков, В. Па-

щенко, В. Піхорович, В. Сергійчук, Ю. Фігурний, Л. Філіпович, С. Яремчук.

Оскільки упродовж усього досліджуваного періоду ми перебуваємо всередині соціальних процесів України, беремо участь в етнокультурному поступі та релігійному житті, активно застосовуємо вклучене спостереження. Дослідне завдання: оцінити та систематизувати головні сучасні етнокультурні наслідки для українського суспільства змін релігійної ситуації на території України у процесі розпаду Союзу та становлення й розвитку незалежної української держави (1985–2019 рр.). Зрозуміло, що в центрі нашої уваги перебувають зміни ситуації у православному середовищі України.

Для розуміння логіки сучасних змін релігійної ситуації в Україні необхідно враховувати понад тисячолітню історію українського православ'я. Митрополит Київський і всієї України Епіфаній (Думенко) влучно описав минуле українського православ'я кількома фразами: «Хоч українське православ'я має понад тисячолітню історію, але внаслідок поневолення українського народу впродовж багатьох століть тривала запекла боротьба за знищення його Церкви, культури та мови – чи то в період Речі Посполитої, коли було поширено католицизм та впроваджено уніатство (1596), чи то в час Московського панування та неканонічного підпорядкування Української Церкви-Матері своїй дочці (1686), коли було забрано не тільки матеріальні засоби існування (1786 р.), але й нівельовано всі права та привелеї Київської Митрополії. Тільки на початку ХХ століття разом із утворенням Української держави з'явилися всі передумови для того, щоб порушити питання про автокефальний статус нашої Церкви» [5, с. 15].

Окреслимо, якою була релігійна ситуація в середині 1980-х років, коли усі церковні організації, які могли скласти РПЦ конкуренцію або існування яких становило небезпеку чи суттєву незручність для Москви, були вже «зачищені». На всій території УРСР одноосібно панувала утворена І.Сталіним РПЦ. Рештки УГКЦ були у підпіллі. Слабкі протестантські церкви жорстко контролювалися. В очах простих народних мас окремі представники духовенства сприймалися як сановиті державні чиновники [2].

Великими були регіональні відмінності рівня релігійності населення та етнокультурні. В західній частині України та в аграрних районах правобережних областей цей рівень був вищий. На територіях, захоплених СРСР у 1939–1945 рр., він



досягав 40% від населення областей) [2]. Етнічна група росіян зосереджувалась переважно у містах сходу та півдня України і мала значно нижчий рівень релігійності, ніж етнічні українці (у вимірі всієї УРСР).

У часи розпаду СРСР у церковному житті почалися великі зміни, які після проголошення незалежності України поглибилися і тривають сьогодні. З метою гальмування відцентрових процесів в Україні Українському Екзархату Російської православної церкви Москва надала автономію. 1990 р. цю частину російської церкви назвали українською – «Українська православна церква» (щодо неї часто вживають усталену, але неофіційну аббревіатуру УПЦ (МП)).

Додатково в Україні з'явилися релігійні організації, діяльність яких до періоду «перестройки» була неможливою. Найпотужнішими серед них стали такі (перелічуємо в хронологічному порядку): УГКЦ, УАПЦ, УПЦ (КП). Усі три релігійні організації ні духовно, ні політично, ні культурно не орієнтувалися на Москву, прихильно ставилися до української держави, української культури, української мови у богослужінні.

Собор УПЦ (МП) 1–3 листопада 1991 р. показав налаштованість організації на здобуття автокефалії. Митрополит Київський і всієї України Філарет наголосив на тому, що Собор відкидає самочинну автокефалію, «яка завела православних людей в розкол», і тому треба так розбудовувати церкву, щоб вона продовжувала перебувати в канонічному єднанні не тільки з РПЦ, але й з іншими помісними православними церквами [4, с. 133].

Ідея створення помісної православної церкви в Україні підтримувалася значною частиною суспільства, але практична її реалізація наштовхувалася на великі складнощі. Через непримиренну позицію Москви дві українські православні релігійні організації не мали євхаристійного спілкування з жодною помісною православною церквою, а обговорення перспективи об'єднання їх з УПЦ (МП) було заблоковано. За кількістю релігійних громад УПЦ (МП) упродовж усіх років незалежності домінувала серед трьох зазначених православних організацій в усіх областях, окрім Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської.

Події 2014–2019 рр. показали, що релігійна організація, що називається українською УПЦ (МП), стала потужним важелем боротьби проти України в руках Москви. Вона сприяла агресору на різних етапах і продовжує виконувати деструктивну функцію сьогодні.

У середовищі РПЦ на території РФ було чимало «православних», які агресивно налаштовані щодо України, українців, української мови, української культури. Подібні настрої проявлялися і в окремих українських громадян, кількість яких стрімко зростає в умовах, коли втік президент В. Янукович, влада в Україні була слабкою, а Росія стимулювала певний напрям думок. Однією з тез було те, що українців немає: «росіяни, українці та білоруси – це один народ» [...], ми маємо «зміцнювати нашу православну єдність» [9].

УПЦ (МП) допомагала співробітнику ФСБ на пенсії І. Гіркину (Стрелкову) готувати анексію Криму, про це повідомляла СБУ [8]. Сам керівник терористів у Донецькій області І. Гіркін розповідав, що на боці російського агресора брали участь «монахи» Свято-Успенської Святогорської Лаври УПЦ (МП) [1].

Українська влада діяла в умовах російської агресії щодо УПЦ (МП) суперечливо, непослідовно. Ми бачили і загравання, передачу церковних споруд, і спроби порозумітися, і тиск. Позицію місцевої влади критикував митрополит Луцький і Волинський Михаїл: «Досить цілувати всі портрети. Ти або Христів, або антихристів. Або з Україною, або проти неї. Визначайся» [6].

У гібридній війні Російської Федерації проти України більшість єпископату та всього кліру УПЦ (МП) послідовно, невідступно відстоює інтереси агресора, на відміну від більшості мирян. На тривалі прохання української влади у 2018 р. материнська для українського православ'я церква – Константинопольська – визнала нечинним надання права хіротонії митрополита Київського Московському патріархові, постановила поновити «у своєму єпископському або священницькому сані» Філарета (Денисенка), Макарія (Малетича) та «їхніх послідовників, які опинилися у схизмі не з догматичних причин», а також організувала помісний об'єднавчий собор. У Софійському соборі Києва 15 грудня 2018 р. відбувся об'єднавчий собор, на якому представники трьох православних церковних організацій створили єдину канонічну помісну православну церкву в Україні. УПЦ (МП) проігнорувала собор. Від вірних УПЦ (МП) було лише 6 делегатів.

Першим предстоятелем Православної церкви України став митрополит Київський і всієї України Епіфаній (Думенко). Після собору він звернувся на Софійській площі до присутніх православних громадян із закликом: «Я б хотів закликати всіх наших побратимів, архієреїв, всіх вірних в єдину Українську православну церкву. Двері нашої церкви відкриті для всіх».

6 січня Вселенський патріарх Варфоломій урочисто вручив митрополитові Епіфанію томос (декрет) про визнання її канонічної автокефалії. 31 січня 2019 р. зареєстровано Київську митрополію Української православної церкви (Православної церкви України). Інtronізація Епіфанія відбулася 3 лютого. У Диптиху українська церква записана на 15 позиції, а УПЦ (МП) там немає, бо вона є частиною Московського патріархату.

Проте Москва всіляко гальмує й ускладнює процес об'єднання та усамостійнення українських православних, дискредитує українське православ'я, українську державу та Вселенського патріарха Варфоломія. Російська православна церква заперечує право на існування канонічної помісної української православної церкви. Право Вселенського патріарха самостійно видавати томос про автокефалію помісної церкви ставиться під сумнів.

Дії Вселенського Константинопольського патріархату сприяють викриттю у середовищі світового православ'я історичних фальсифікацій, тенденційних перекручень змісту документів Московською церквою та владою упродовж кількох останніх століть, усвідомленню невинуватості православної церкви до проблеми усамостійнення українських православних, звільнення від накинутаго силою та обманом церковно-великодержавного ярма. Московський патріархат пішов на схизму (кліру РПЦ заборонено співслужіння з кліриками Константинопольської Церкви).

Через клір УПЦ (МП) та шанувальників російського патріарха й російського президента українців прагнуть залучити до неоімперського проєкту «Русский мир» або «Историческая Россия», в яких немає місця суверенній Україні, модерній українській культурі, повнокровно функціонуючій українській мові, українській національній історичній пам'яті, україноцентричному світогляду, українським національним інтересам тощо. Усього цього немає, бо президент РФ навіює думку: «ми один народ». Тобто українці – це етнографічна група росіян. А українська церква є частиною російської.

Прихильників російського православ'я ухвалений Верховною Радою України закон зобов'язує не маскуватися за назвою «Українська...», а відобразити у назві належність до Московського патріархату. Понад 500 релігійних громад УПЦ (МП) долучилися до об'єднувачого процесу українських православних (за станом на середину квітня), що становить близько 4,5% від усіх зареєстрованих на вільній від агресора

території України. За соціологічними дослідженнями релігійної та конфесійної структури українського суспільства, що здійснюються упродовж тривалого часу, частка православних громадян України, що вважають себе належними до церкви Московського патріархату, вже удвічі менша за частку тих громадян, що вважають себе належними до помісної автокефальної Української православної церкви.

Невдовзі після вручення томосу про автокефалію почесний патріарх Філарет почав його критику. Згодом додалися звинувачення на адресу П. Порошенка та Епіфанія у недотриманні обіцянок, зроблених Філарету у процесі ліквідації УПЦ (КП). Ці дії переросли у спробу продовжити діяльність УПЦ (КП). Незважаючи на нечисленність прихильників такої позиції, цей конфлікт активно інтерпретується та роздувається певними ЗМІ як «розкол ПЦУ», «розкол розкольників». Демарш Філарета завдає шкоди усім українцям, що прагнуть позбутися релігійного, політичного, економічного, культурного впливу Російської Федерації на Україну, негативно впливає на імідж української церкви та гальмує її визнання православними інших країн, підважує об'єднавчий процес українських православних та рішення Константинопольського Синоду і патріарха.

У травні 2019 р. Патріарх Варфоломій в інтерв'ю болгарському інформаційному агентству БГНЕС (яке поширив «Главком») відзначив дві історичні обставини, що, природно, зумовили зміни релігійної ситуації в православному середовищі України: «Окрім незалежності країни та створення нової держави України у 1991 р., після анексії Криму в 2014 р., умови для російської присутності в Україні стали ще складнішими. Шокуючі політичні події, через які були сформовані нові, зовсім інші геополітичні умови, зробили присутність Московського Патріархату небажаною і такою, що завдає шкоди інтересам української нації і єдності українського народу. З цієї причини цілком зрозуміло, чому велика частина українського народу бажає церковного звільнення від Церкви, яка допомагає або навіть служить інтересам держави, яка перебуває в конфлікті з Україною» [7].

На жаль, тривале підневільне існування українського народу в політичній, культурній, економічній, духовно-церковній сферах має глибокі наслідки у суспільній свідомості, світогляді українських громадян. Українська держава реалізує недостатньо ефективну інформаційну, освітню, культурну

політику на подолання історично безпідставного, невиправданого, інерційного москвофільства, яке становить загрозу національній безпеці, територіальній цілісності та державному суверенітету України, гальмує суспільно-історичний поступ українського суспільства. Після розпаду СРСР почуття меншовартості українського та почуття престижності російського формується у значній частини молодого покоління.

«Перезавантаження» української влади весною–літом 2019 р. породжує непевність щодо розуміння владою небезпеки, яку створює небажання великої кількості мирян УПЦ (МП) позбутися підпорядкування Москві. Відчувати себе духовно вільними та рівними з іншими православними націями, які мають помісні автокефальні церкви, українці зможуть тоді, на нашу думку, коли сучасна російська церква не матиме серед українського суспільства суттєвої підтримки, не домінуватиме за кількістю зареєстрованих громад у жодній з областей України.

Отже, за складних політичних обставин російської агресії в Україні відбулася чергова хвиля процесу поділу (диференціації) вірних та релігійних організацій Московського патріархату (офіційна назва в Україні: УПЦ) на українських і російських. Частина православних України Московського патріархату долучилася до об'єднавчого процесу з православними двох інших конфесій (УПЦ КП та УАПЦ) у єдину канонічну українську помісну православну церкву. Але лишається багато таких, що однозначно не визначилися. Під час виборів Президента України та Верховної Ради України 2019 р. об'єднання парафій УПЦ (МП) з помісною церквою загальмувалося.

Радник президента Російської Федерації Глазьев, оцінюючи дії президента України П. Порошенка, зазначив, що він – «розрубав серце Російського світу, розірвав гуманітарні, господарські, релігійні зв'язки, що з'єднували Росію з Малоросією, Новоросією та Карпаторосією» [3].

У процесі розпаду Союзу та становлення й розвитку незалежної української держави (1985–2019 рр.) відбулися докорінні зміни ситуації в українському православ'ї, які впливали на етнокультурний розвиток українського суспільства. З'явилися не підпорядковані Москві православні релігійні організації, які позиціонувалися як українські, впроваджували українську мову, переймалися проблемами українського народу. Приєднання Москвою Київської митрополії скасовано, відновлено її

попередній статус. На об'єднувчому Соборі утворено помісну православну церкву, якій Вселенський патріархат згодом надав томос на автокефалію. Статус цієї церкви на території України за канонічним правом стає найвищим.

Актуальними завданнями для неї є визнання її іншими православними церквами та залучення до об'єднувчого процесу православних парафій УПЦ (МП). Відбулася диференціація лише частини вірних Московського патріархату на українських та російських в Україні. Інтенсивність подальшого процесу диференціації значною мірою залежить від політики нової владної команди України у сферах релігії та національної безпеки.

Для сучасного українського суспільства головними етнокультурними наслідками змін релігійної ситуації є такі: 1) з'явилися українські загальнонаціональні релігійні організації, до яких належить більшість віруючих громадян України, 2) українська мова почала повноправно функціонувати у релігійному житті, 3) відродилися обряди й традиції, пов'язані з релігійним життям, що були заборонені в СРСР чи призабулися через несприятливі суспільно-політичні обставини, 4) утворена на основі Київської митрополії українська помісна автокефальна православна церква набула найвищого канонічного статусу в Україні, 5) частка віруючих громадян України, що вважають себе належними до Московського патріархату, зменшилась у кілька разів.

Зміни, що відбувалися в релігійній сфері, сприяли зворотній українізації українського етносу після тривалого його російщення, політичній та етнокультурній консолідації української нації. Вплив змін релігійної ситуації на території України, що відбувалися від середини 1980-х років до сьогодні, на сучасний етнокультурний розвиток українського суспільства слід вважати позитивним, що відповідає національним інтересам України. Ці зміни релігійної ситуації є частиною процесу подолання наслідків релігійного, політичного, економічного, етнокультурного панування Москви в Україні.

---

1. «Вся моя охрана состояла из монахов Святогорской Лавры» – террорист Гиркин. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Wp89-VtEUUE> (Дата звер.: 10.09.2019).

2. Бондарчук П. Особливості релігійної ситуації в Україні (друга половина 1960-х – середина 1980-х років) *Український історичний збірник*. Вип. 11. 2008. С. 294–316. URL: <http://history.org.ua/JournALL/green/11/30.pdf> (Дата звер.: 10.09.2019).

3. Глазьев заявил о разгроме Русского мира на Украине. URL: [https://news.rambler.ru/politics/42145612/?utm\\_content=rnews&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/politics/42145612/?utm_content=rnews&utm_medium=read_more&utm_source=copylink) (Дата звер.: 10.09.2019).

4. Історія української православної церкви / Д. Гордієнко, В. Клос, Ю. Мицик, І. Преловська; худож.-оформлювач М. Мендор. Харків: Фоліо. 2018. 244 с.
5. Митрополит Епіфаній (Думенко). Церква і Майдан в контексті єдності та отримання автокефалії. *Православ'я в Україні*: збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До століття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію. 20 листопада 2018 р. Київ: [Київська православна богословська академія], 2018. С. 13–23.
6. Михайл розкритикував місцеву владу за лояльність до УПЦ МП. URL: <https://www.volynnews.com/news/policy/mykhayil-rozkrytykuvav-mistsevu-vladu-zaloialnist-do-upts-mp/> (Дата звер.: 10.09.2019).
7. Патріарх Варфоломій: створення помісної церкви є важливим аспектом процесу творення нової української держави. URL: [https://risu.org.ua/ua/index/all\\_news/orthodox/constantinople\\_patriarchy/75988/](https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/constantinople_patriarchy/75988/) (Дата звер.: 10.09.2019).
8. УПЦ (МП) допомагає Гіркину готувати анексію Криму – СБУ. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-upts-mp-dopomohala-hirkinu-v-aneksii-kymu-sbu/29648587.html> (Дата звер.: 10.09.2019).
9. Фролов К. А. Русская православная церковь – последняя крепость исторической России: к столетию возрождения Русского патриаршества. Санкт-Петербург: Алетейя, 2018. 503 с. URL: <http://lib.biblioclub.ru/index.php?page=book&id=488484> (Дата звер.: 10.09.2019).
10. Чирков О. А. Вплив російської агресії 2014–2017 рр. на етнічну структуру населення окупованих територій та всієї України. *Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Українознавство*. 2016. Вип. 19. С. 27–30.
11. Чирков О. Розвиток етнічної структури населення України впродовж останнього десятиріччя (1989–1998 рр.). *Історія України*. 1999. №42 (154). С. 6–8.
12. Чирков О. Центр ваги поросійщених українських мас пересувається на Донбас (російщення українців Донецької і Луганської областей за 13 років – від початку 1989 р. до кінця 2001 р. за стат. даними). *Українознавство*. 2005. №1. С. 225–228.

## УКРАЇНСЬКИЙ МИТРОПОЛИТ ВАСИЛЬ ЛИПКІВСЬКИЙ ТА АКТУАЛЬНІСТЬ ЙОГО ДУХОВНО-ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ФЕНОМЕНУ ДЛЯ ПРАВОСЛАВ'Я ХХІ СТОЛІТТЯ

*В статті досліджується феномен українського православного митрополита Василя Липківського. Зосібна, вивчається його багатоаспектна діяльність під час розбудови УАПЦ, концептуальні виступи на II Соборі УАПЦ 1927 року. Наріжну увагу приділено аналізу духовно-філософських ідей митрополита, їх перспективному включенню в новітній богословський і соціально-гуманітарний контекст. Вказаному аксіологічному універсумі розглянуто ціннісно-сміслові зіставлення духовно-інтелектуального трактування Є.О.Сверстюком концепту «праведник» та постаті митрополита Василя Липківського. Проведено світоглядні паралелі між Опором фундатора УАПЦ системній руйнації безбожницькою владою духовних підвалин української особистості та суспільства й засудженням руйнації вітчизняних духовних і буттєвих храмів українським кіномитцем світового масштабу Олександром Довженком.*

**Ключові слова:** митрополит Василь Липківський, українське Православ'я, праведник, Опір, безбожницький тоталітаризм, II Собор УАПЦ, українська христоцентрична трансцендентальність.

—  
Pavlo YAMCHUK

**THE UKRAINIAN METROPOLITAN  
WASIL LYPKIVSKY AND THE  
ACTUALITY OF HIS SPIRITUAL-  
INTELLECTUAL PHENOMENON FOR  
THE ORTHODOX  
OF THE XXI CENTURY**

У праведнику поєднуються  
Закон і милосердя.  
Це людина обов'язку щодо  
ближнього... Праведник  
зберігає Господні зерна –  
Правду і Закон  
Євген Сверстюк [4, с.226].

**Актуальність теми.** В понадтисячолітній історії українського християнства височіють постаті, що без них утримання віри в Бога українською спільнотою в часи скрути й випробувань було би набагато важчим, ніж це історично склалося. Пам'ять про автора «Слова про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, про молитвеників за Русь – фундаторів Києво-Печерської Лаври Антонія і Феодосія, про святого Димитрія Туптала – автора визнаних у всьому православному світі «Чет'їв-Мінеїв», що був ідейним натхненником Мазепинських «Чернігівських Афін», про митрополитів Петра Могилу і Сильвестра Косова берегла вірну Христові українську громаду від знищення, берегла – по християнсько-консервативному – кожну українську душу від знеособлення, від розчинен-



*The article examines the phenomenon of Ukrainian Orthodox Metropolitan Vasily Lipkivsky. He is able to study his activities during the construction of the UAOC, conceptual speeches at the Second Cathedral of the UAOC in 1927. Special attention was paid to the analysis of spiritual and philosophical ideas of the metropolitan, their perspective inclusion in the new theological and social-humanitarian context. The aforementioned axiological university examines the value-semantic juxtaposition of the spiritual and intellectual interpretation of EO Sverstiuk with the concept of the «righteous» and the figure of Metropolitan Vasily Lipkivsky. The ideological parallels were drawn between the resistance of the UAOC sponsor to the systematic destruction of the spiritual foundations of the Ukrainian personality and society by the godless power and the condemnation of the destruction of domestic spiritual and existent temples by Ukrainian filmmaker of world scale, Alexander Dovzhenko.*

**Key words:** *Metropolitan Vasyl Lipkivsky, Ukrainian Orthodoxy, Righteous, Resistance, Untied Totalitarianism, Second UAOC Cathedral, Ukrainian Christ-Centered Transcendence.*

минушому кесарю віддається набагато більше, ніж вічному Вседержителю, а й від іншого, не менш загрозливого ворога – від тотального наступу лукавого безбожництва. Й справді: названі й неназвані нами вище попередники українського православного митрополита Василя полемізували не з атеїстами чи знавіснілими безбожниками – руйначами храмів у душах і бутті, а з *християнами*, хоча й інших конфесій. І ті й інші, хоча й по-різному, сповідували Святе Письмо, Святе Євангеліє як його невід'ємну частину. Зрештою – всі автори полемічної літератури вірили в Бога. Суперечки викликали лише шляхи, якими до Бога найкраще слід йти.

Митрополит Василь Липківський мав іншу, набагато важчу місію. В умовах суворої заборони на вільне, а тим більше на

ня в мороці чужих ідеологій та імперій. Саме пам'ять про предків – звияжців боротьби за українське право славити Христа своєю душею й мовою й врятувала наш народ від втрати основи – духовно-інтелектуальної ідентичності.

Всонмі названих оборонців українського Православ'я, на наш погляд, особливе місце посідає митрополит Василь Липківський. Його феномен як фундатора УАПЦ, а якщо точніше мовити – як будителя українського Православ'я, що звільнив його з лабетів московського царепапізму є не лише знаковим. Він є визначальним. Перед митрополитом Василем у ХХ столітті постало безпрецедентне у своїй складності й вагомості надзавдання. Як звільнити століттями світоглядно й буттєво уярмлену в московській парадигмі українську віру в Бога не лише від імперських штампів, коли

вільне християнське слово він покликаний був не лише відверто проповідувати Христа, цим самим чинячи активний Опір тотальному наступу окупаційно-безбожницької облуди, а й повсякчас формувати засадничі принципи українського вільного християнського громадянського суспільства, що матиме потужну перспективу для розвитку в майбутніх вільних умовах. Так само, митрополит Василь ясно протистояв всеохоплюючій агресії безбожницької влади, метою якої було духовно-національне поневолення українців. І – як наслідок – масштабне перетворення української особистості й суспільства в знеособлену масу. Саме *масою* відверто називав людей засновник російсько-радянської імперії безбожник Владімір Ленін. Не дозволити в безбожницький історичний період людині забути про те, що вона творіння Бога, а не шматок якоїсь невиразної в культурно-історичному й соціальному відношеннях маси, було ще одним надзавданням митрополита Василя Липківського як спадкоємця традицій святителів, священномучеників і праведників княжої та Барокової доби Русі-України.

У пропонованій статті ми зосередимо увагу на всебічному дослідженні указаних вище базисних диспозицій. Таке дослідження і є її **метою**. **Завданням** даної студії слід вважати подання повноосяжного розуміння, на прикладі системного вивчення ідей та діаріушу митрополита Василя Липківського, феномену українського праведника, що активно діяв, згідно зі Святим Євангелієм, вболіваючи за долю світу, але при цьому – за Христовим Словом – сам був «не від світу цього». Це єднання, на наш погляд, є фундаментальним якщо осмислювати роль митрополита як у контексті соціально-історичної доби, на яку припали роки його життя, так і з огляду на роль його феномену в царині відродження й утвердження Православ'я в подальшій епохи. Визначний вітчизняний православний мислитель ХХ-ХХІ віків Є.О. Сверстюк акцентував увагу на ще одній, не менш вагомій рисі праведника, контекстуально осмислюючи її в універсумі етики Канта, де «з обов'язком поєднано принцип безкорисливості... це неодмінна умова праведності» [4, с. 226]. На наше переконання, яке спробуємо підтвердити далі на прикладах, в феномені митрополита Василя Липківського ця риса теж є базисною.

На наш погляд, також прямо співвідноситься із феноменом митрополита Василя Липківського та сьогоденними духовно-інтелектуальними, громадськими й державницькими запитами українського суспільства й така філософема Є.О.Сверстюка:

«Праведників світу треба збирати так само як збирають пам'ять про добрі діяння для позитивних почуттів» [4, с. 226]. «Збирання праведників» є неодмінним, аксіоматичним чинником духовного, а відтак – загальнокультурного відродження нації, дієвим шляхом до подолання безвір'я та знеособлення. Праведники є незламними орієнтирами в складні епохи, а пам'ять про них та їхні добрі справи є надійним стимулом позитивного розвитку особистості й нації в цілому. Натомість, непам'ять про них та про добрі діяння є прямою дорогою до втрати не лише підвалин тривалого позитивного розвитку, а й втратою власної сутності, зв'язку з минулими й прийдешніми поколіннями. А що така втрата є більш, ніж можливою, зримо засвідчує руйнація храмів у душах і бутті в ХХ столітті. Вище окреслені концепти ми вважаємо **теоретичним базисом** статті.

Виходячи із окреслених мети й завдань та базису студії, зупинимось на аналізові дотепер не актуалізованих, і, внаслідок цього, майже невивчених ідей митрополита Василя Липківського, що їх він висловив у виступах на засіданнях ІІ Собору УАПЦ 1927 року. Собору, на якому і він, як побачимо далі, знав це, його через тиск на членів Собору, погрози й шантаж, інтриги й підступи безбожників із ВКП(б) і ГПУ буде усунуто від влади. Але будівничий незалежної Української Православної Церкви не став би фундатором УАПЦ, та зрештою – не був би самим собою – особистістю «безкорисливості й обов'язку», якби навіть у ці випробувально-трагічні для українського Православ'я і для нього особисто часи думав би про власну особу, а не про богословські, світоглядні засади й буттєві перспективи життя майбутньої, підпорядкованої тільки Волі Її Голови – Господа Ісуса Христа Української Православної Церкви, українського від часів Хрещення Володимиром Великим християнського суспільства. Тож проаналізуємо кілька базисних концептуальних диспозицій з міркувань митрополита, висловлених на засіданнях ІІ Собору УАПЦ 1927 року.

Першою з них, внаслідок сутнісної вагомості для розвитку Церкви як Дому Господнього маємо вирізнити наступну настановну тезу митрополита Василя: «Заповіт Христа віддавати Боже Богові покладає на нас обов'язок служити меншим братам, себ-то послуговувати духовному піднесенню життя свого народу та найкращому налагодженню його земного громадського життя» [2, с. 171]. Кожен, хто бодай дещицею обізнаний із діаріушем Володимира Хрестителя, з його настановами й повсякденними справами не може не зауважити ясну

тотожність – кризь майже тисячоліття! – їхніх ідей. Не просто служіння в церквах, у храмах Божих Богів, а служіння повсякденними справами людині – творінню Божому й рідному народові, що з таких Божих творінь складається. УАПЦ, за думкою й словом митрополита Василя, не може, просто не має права нехтувати духовними потребами, як мовлено в Святому Євангелії, «малих сих». «Віддавати Боже Богів» означає служіння на благо людям, а не цареві чи будь-якому самодержавному диктаторові, масофікуючи громаду й кожную особистість, що її створює. Вже цим одним орієнтуванням не на нещодавню царепапійську імперську практику, а на ранньохристиянський, у вітчизняній духовно-консервативній традиції збережений ідеал концептуально відрізняються й увиразнюються світоглядно-богословські засади УАПЦ сформульовані її предстоятелем і на далеку перспективу спрямовані.

Про те, що в цих міркуваннях митрополит Василь мав підтримку однодумців свідчить концепт, наявний у розділі «Методи спільних зусиль християнських громад» Стенограми II Собору УАПЦ 1927 року, який репрезентував благовісник УАПЦ В.М.Чехівський: «Причина роз'єднання християнських громад одна – стремління до господства над націями й класами й здійснення цього стремління через церковні організації. Боротьба за єдність церковних громад може бути лише боротьбою проти використання церковного життя й церковних організацій для зміцнення національно-соціального індивідуального гніту» [6, с. 158]. Причина роз'єднання християнських – православних у тому числі громад визначена автором цілком зрозуміло. Розколи в церковному житті виникають не від бажання кожного народу самостійно славити Бога-Творця у рідній традиції рідною мовою, а навпаки – тоді, коли служіння Богів підміняють служінням Мамоні, прагнучи «до господства над націями й класами й здійснення цього стремління через церковні організації». Тобто підміняють служіння Богів та нерозривно пов'язане з ним піклування про Його творіння прагненням панувати «над націями і класами» і ще й робити це «через церковні організації». Годі й казати, що подібні наміри й практика противні Господньому Слову. Втім, хіба не бачимо подібних явищ наприкінці ХХ та й у ХХІ столітті?

Очевидною в ХХІ віці є й істинність такої тези благовісника УАПЦ: «Боротьба за єдність церковних громад може бути лише боротьбою проти використання церковного життя й церковних організацій для зміцнення національно-соціаль-

ного індивідуального гніту». Саме захист свободи Церкви від указаних небезпек захищає і її можливість служити Господу, а отже – не вести на манівці «малих сих», як від неї вимагається в царславській традиції, а «послужувати духовному піднесенню життя свого народу та найкращому налагодженню його земного громадського життя». Вже виступаючи з останньою промовою як один із керівників УАПЦ митрополит Василь Липківський не відступив від наведеної вище думки В.М.Чехівського і від сказаного ним самим на початку Собору: «Про що я благовістив? Лише про відродження нашої Церкви та про ті ідеї, які вона перед собою поставила, про рідню мову в Церкві, про автокефалію, про соборноправність, про аполітичність Церкви, про відсутність панування в Церкві, про рівність, згоду і братерство в ній» [3, с. 282].

Відродження Церкви та, власне, саме буття Церкви будь-якого народу якраз і повинно мати в основі право славити Господа дарованою Ним цьому народу рідною мовою, автокефальність й соборноправність, що без них Церква може стати, як це вже сталося з деякими церковними інституціями в інших державах, одним зі звичайних знарядь у руках недоброчесної світської влади. Та – а це завжди важливо, й особливо важливо в часи безбожництва «аполітичність... відсутність панування в Церкві». Свобода Церкви від нав'язаної ззовні диктатури («відсутність панування») гарантує всій повноті Церкви можливість здійснення служіння тільки Господові, без зважання на тимчасову мирську владу. Власне кажучи, акцент на аполітичності УАПЦ іманентно був викликом окупаційно-безбожницькій владі, яка докладала зусиль до повного знищення Церкви або, принаймні, до того, щоби зробити Православну Церкву знаряддям здійснення своїх політичних намірів та інтриг. Після відновлення Сталіним у 1943 році мало не державного статусу РПЦ (звісно, не такого рівня як у Російській імперії) й підконтрольного світській владі патріаршества в РПЦ така практика мала всеохоплюючий характер. Саме проти такої перспективи й застерігав митрополит Василь Липківський, коли говорив про соборноправну єдність українських православних церковних громад, «про рівність, згоду і братерство в ній». Ці вимоги прямо відповідають традиціям українського Православ'я. Тобто – митрополит Василь вважав необхідним силою єдності українського суспільства у Христі, силою віддаленості від безбожницького режиму і силою соборності УАПЦ долати спроби перетворити Церкву Христову в інструмент здійснення того,

що є противним засадам Святого Письма й повчанням та ді-  
нням Святих Отців Православ'я.

В цій же останній промові перед його усуненням від керів-  
ництва УАПЦ митрополит Василь Липківський наголошує:  
«велике гасло нашої Церкви: *автокефалія* ... наша Церква розі-  
рвала й той ланцюг, яким приковано було її до Московсько-  
го церковного ладу, скувало її життя, не давало розвернутись  
вільній творчості душі Українського народу і от Церква наша  
порвала з неволею, порвала з рабством і застоєм, нерухомістю  
і щиро взялась за вільну працю». (курсив, наявний у стено-  
грамі виступу і, вочевидь, належить самому митрополиту Ва-  
силію Липківському. П.Я) [3, с. 276]. Зроблені, значною мірою  
як заповіт нащадкам, адресовані прийдешнім поколінням,  
оскільки владика добре розумів, що повернутися до впливу  
на будівництво УАПЦ йому не дозволять за жодних обста-  
вин, міркування митрополита про сутність самого статусу ав-  
токефалії Української Православної Церкви, в ХХІ столітті –  
столітті отримання від Вселенського Патріарха ПЦУ Томосу  
потребують щонайретельнішого аналізу й трактування. Без  
цього неможлива так необхідна нам й – ширше – світовому  
Православ'ю, актуалізація заборонених чи умисно й лукаво  
забутих ідей митрополита-праведника.

Першим із аксіологічних концептів, що привертає увагу  
української христоцентричної спільноти новітнього часу є  
ясно висловлена провісником УАПЦ ідея: «велике гасло нашої  
Церкви: *автокефалія*... наша Церква розірвала й той ланцюг,  
яким приковано було її до Московського церковного ладу, ску-  
вало її життя». Такий розрив був потрібен не для розколу Хри-  
стової Церкви, як облудно твердять ті, чия свідомість цим лан-  
цюгом і досі скута. Розірвати цей ланцюг було необхідно для  
повернення до одвічних християнсько-консервативних джерел  
національного Православ'я, до Володимирової традиції. Наго-  
лосимо, що ще у 1920-х роках митрополитові було очевидно-  
зрозумілим те, чого й досі свідомо не хочуть бачити любителі  
«московської отрути» (термін Тараса Шевченка), персони в  
ХХІ віці. Не можна вільно славити вічного Бога, якщо думка й  
вуста запечатані наказом славити минушого чужого тирана.

Розірвання цього світоглядного (закріпленого у свідомості по-  
колінь численними тортурами й безневинними жертвами) лан-  
цюга було дотепер не актуалізованим, а тому – неосмисленим  
подвигом як особисто митрополита Василя, так і подвигом усієї  
повноти УАПЦ. Розрив УАПЦ з московським цезарепапізмом

став точкою неповернення України в ярмо. Від цієї точки – ярмо прислужування мамоні стало не безальтернативним, а особистим вибором кожного з тих, кого Господь наділив свобідною волею у прийнятті рішень. Аналізуючи нижче щоденниковий запис 1954 року геніального О. Довженка ми, хоча й у дещо іншому контексті, ще раз переконаємось у цьому. Ясна відмова УАПЦ від «Московського церковного ладу», розірвавши ланцюги-кайдани відновила ясний шлях християнсько-консервативного повернення до вільного служіння Святому Духові, так як це було, зосібна не лише в княжу, а й у Барокову епоху. Слід погодитись: тільки духовний нащадок святокиївських митрополитів і праведник Українського Православ'я мав духовну силу сказати в обличчя тимчасово всевладним безбожникам правду. Сказати, перебуваючи в духовному просторі Євангельської Істини: «Що «Так», що «Ні», то «Ні», а все інше від лукавого».

Під цим оглядом, потребує актуалізації в новітньому аксіологічному дискурсі й наступне, іманентно багатоосяжне, твердження з останньої промови митрополита. Міркуючи про тривале московське ярмо, що тяжіло на Українському Православ'ї впродовж руйнівних для Батьківщини віків, а отже – на переважно православній українській громаді, духовний діяч стверджує, що воно: «не давало розвернутись вільній творчості душі Українського народу і от Церква наша порвала з неволею, порвала з рабством і застоєм, нерухомістю і щиро взялась за вільну працю». Якщо ведемо мову про фундаментальні засади розвитку Православної Церкви України й самої України в ХХІ столітті, то маємо відкинути химерні ілюзії стосовно можливості існування справжньої творчості як явища не одухотвореного.

«Українська душа» (термін М.Шлемкевича) й «душа Українського народу» (визначення митрополита Василя Липківського) тільки тоді може щедро віддавати світові даровані їй Господом таланти, коли «порве з неволею», що має різні форми ув'язнення. Ми не можемо припускати (історія, як відомо, не має умовного способу) що саме, як саме і скільки саме створили би Микола Гоголь, Федір Достоєвський, Антон Чехов та й Олександр Довженко і багато інших вітчизняних митців якби «вільна творчість душі Українського народу», духовно захищена тисячолітньою вільною Українською Православною Церквою розвивалася у вільній і незалежній Українській державі. Ясно одне: через агресивно-несприятливі умови їхній хист розкрився у кращому разі наполовину від дарованого Господом. Про закатований голодоморами й масовими репресіями цвіт «Розстріляних укра-

їнських Відроджень» (це явище було непоодиноким) вже навіть не йдеться. Митрополит Василь Липківський ясно розумів: без Української Православної Церкви не зберегти цвіт нації й саму націю як таку. А – відтак – і Українську Державу.

Заслуговує на діяльнісну увагу в новітньому соціально-гуманітарному дискурсі така духовна філософема митрополита Василя: «Церква наша порвала з неволею, порвала з рабством і застоєм, нерухомістю і щиро взялась за вільну працю». Те саме можемо стверджувати й ми – вірні ПЦУ в III Тисячолітті. Втім, на відміну від 1927 року, попри шалений спротив тих самих «братів», що й тоді – маємо визнання Церкви-Матері – Вселенської Патріархії. Що ця теза митрополита може означати в теорії й на практиці XXI віку? Передусім те, що Українське Православ'я в цілому й Церква як його осердя не лише назавжди відмовились від фарисейської облуди й химерного лукавства, як це часто бувало під час панування в Україні «Московського церковного ладу», а й почали дієве, а не декларативне повернення до основ христололюбивих традицій княжої Русі-України.

А ширше – до основ апостольської Христової Церкви, до славлення Господа, до опікування життям людини й суспільства за Законом Божим. Повсякчасна діяльність Православної Церкви України в XXI віці, навіть якщо зумисне обмежитись вивченням духовно-буттєвого комплексу питань, пов'язаного з війною Росії проти України, є зримим підтвердженням справедливості й неминущої актуальності ідей митрополита Василя Липківського в згаданому вище тисячолітньому контексті. Слід наголосити, що активність Православної Церкви у збереженні апостольської й руської християнсько-консервативної основи в жодному разі не означає москвоцентричної реакційності як основи відродження Українського Православ'я. В цьому разі слідування заповітові митрополита Василя перетворилося би на пряму його протилежність. Навпаки – митрополит пророко й для новітніх часів наголосив на тому, що «Церква наша назавжди порвала з неволею, порвала з рабством і застоєм, нерухомістю». Отже – порвала саме з тим, що уособлювала реакційна парадигма буття московського церковного ладу в українській православній спільноті. Натомість – саме такий розрив і спонукає до вільної творчості.

В по-своєму не менш небезпечну для людини, ніж агресивно-безбожницькі часи, постмодерну добу, коли віра в Бога прямо не забороняється, а так би мовити стає «нецікавою», активно-творча діяльність ПЦУ, на наш погляд, є близькою до окрес-



леної митрополитом Василем Липківським місії. Тим більше, якщо пригадати недавні уроки історії. Руйнування храмів і масові розстріли священників і мирян у ХХ ст. були підготованими в добу французького Просвітительства та німецького ніцшеанства, в добу їхніх ідейних послідовників на кшталт агресивного супротивника українського православного мислителя Миколи Гоголя – Віссаріона Белінського, які зверхньо «не потребували гіпотези Бога». Гітлер і Сталін після такого «високого» «непотребування» довго чекати себе не змусили. Тому, відшукання справжніх сучасних взірців христоцентричного й христонаслідувального начала у всіх видах мистецтва й підтримка такої вільної, адже з Богом, творчості, теж є важкою, проте необхідною місією Українського Православ'я. «Зваб і спокус», як ми знаємо, на людину, особливо далеку від віри в Бога чекає багато. Митрополит Василь Липківський – праведник, що мав пророчий дар, передбачав ці небезпеки й спокуси для нас. Для нього – ще прийдеших.

Подвижник справжнього, звільненого від пут і ланцюгів московоцентризму, Українського Православ'я митрополит Василь Липківський не лише проголошував свої ідеї в середовищі вірних УАПЦ або просто своїх однодумців, а й, усвідомлюючи всі небезпеки й ризики для себе повсякчас благовістив ідеали духовного відродження Христової віри в українському суспільстві. Благовістив під недремним оком агентів безбожницької влади. Втім, якщо мислити ширше, то хіба ж не так само благовістили Святе Євангеліє агресивно налаштованим язичникам перші християни, яких після доносів й неправедного суду, кидали на насміх юрби й на розтерзання хижим звірам? В ХХ столітті хижі звірі були прикриті офіційними одностроями ЧК-ГПУ-НКВД і мали нагороди особисто від Сталіна. Але були й «заблукалі вівці». Саме заради них фундатор УАПЦ, пам'ятаючи про апостольське служіння Господу і не зважав на лихі небезпеки. Доводить цю думку ще одна вагома й теж така, що потребує актуалізації в сьогоденні думка з міркувань українського праведника.

Митрополит Василь Липківський в прощальній промові на II Соборі УАПЦ, так само як і праведники ранньохристиянських часів, мовить ясно й нелукаво: «Благовістя про ідеї нашої Церкви мені прийшлося провадити при дуже трудних умовах і духовної боротьби. Роки нашого благовіства це є роками великого напруження антихристиянської боротьби... боротьби проти православної Церкви. ... завжди під час благовістя своїх

церковних ідей приходиться відбивати й ті стріли, які пускає безвірство проти Церкви взагалі і нашої зокрема. Ще в 1924 році мені прийшлося виступити проти антирелігійного професора Канторова на релігійному диспуті в заводі «Більшовик» на Шулявці і цей диспут так захопив людність, що диспути... відбувались майже в кожній інституції, багато при моїй участі, а найбільше при участі В.М.Чехівського і наша Церква<sup>1</sup> на цих диспутах виявила себе з повною гідністю, що визнавали й самі професори-антирелігійники.» [3, с. 282-283].

На берегах зауважимо. Виступ невідомого нині нікому «професора Канторова», невідомого, певне ж внаслідок його наукової малозначущості, в жодному разі не міг «так захопити людність, що диспути відбувались майже в кожній інституції багато при моїй участі». Захопило спраглих до Христової Істини українських православних слухачів саме шире й праведне слово митрополита Василя Липківського та його послідовність «per aspera» у обстоюванні українського шляху до Бога. Важливим для сучасного дослідника етики вітчизняного Православ'я видається й те, як митрополит не бажаючи жодним чином привласнювати собі всі заслуги в перемозі над безбожниками, віддає належну пошану й благовісникові УАПЦ В.М.Чехівському<sup>2</sup>. Прикметно, що не боячись репресій безбожницько-терористичної влади більшовиків митрополит Василь так само як і В.М.Чехівський взяли участь у «релігійному» (точніше – антирелігійному) диспуті на заводі з промовистою назвою «Більшовик». Взяли участь і – триумфально перемогли у дискусії опонента. Певне ж – найкращого з репрезентантів безбожницького табору.

Заслуговує на незаангажоване перспективно-аналітичне дослідження й наступна констатація митрополита: «Благовістя про ідеї нашої Церкви мені прийшлося провадити при дуже трудних умовах духовної боротьби. Роки нашого благовіства це є роками великого напруження антихристиянської боротьби і зосібна боротьби проти православної Церкви. ... завжди під час благовістя своїх церковних ідей приходиться відбивати й ті стріли, які пускає безвірство проти Церкви взагалі і нашої зокрема... наша Церква на цих диспутах виявила себе з повною гідністю, що визнавали й самі професори-антирелігійни-

---

<sup>1</sup> Усвідомлюючи небезпеку, але не боячись наслідків. Далі, на прикладі О. П.Довженка ми теж матимемо нагоду переконатись у цій рисі української христонаслідувальної трансценденції

<sup>2</sup> Навіть один цей факт засвідчує абсолютний розрив з московським православ'ям, де культ першої особи (звідти й починаються Сталіні) є незаперечним. Першу Заповідь Господню ці люди або не знають, або не хочуть знати.

ки» [З, с. 282-283]. Свідчення Благовістя Ідеї незвіданої з *нібито* протилежних боків (московського царепапізму й агресивного безбожництва) Українського тисячолітнього Православ'я стало ще одним праведним подвигом митрополита Василя в ХХ столітті. Так само, як і у княжі часи та в часи середньовічно-барокової полеміки. Відмінність, втім, полягає у тому, що митрополит Василь Липківський провадив у безпрецедентних, до граничної ясності оприявнених, умовах протистояння між християнином і антихристом. Тому й називає ці умови митрополит УАПЦ «роками великого напруження антихристиянської боротьби й... боротьби проти православної Церкви». Саме проти Українського Православ'я, яке багатьма ще у ті часи, й митрополитом Василем зосібна, вже сприймалося як невіддільна частина світового Православ'я. В іншому разі – українських православних чекала би або таємна підтримка влади, як це було з «обновленнями» в той самий час, або – шлях «сергіанства», який теж характеризувався підтримкою світською владою московського православ'я. Але – в жодному разі – не «роки великого напруження й боротьби». Праведники, а відтак і праведна Христова Церква – «не від світу цього».

У православній традиції є одна із найбільш сильних ікон Пресвятої Богородиці «Семистрільна». Кожному віруючому відомо, що своєю захисною благодаттю вона опікує православних від диявольського зла й спокус, відбиваючи стріли лукавого. Митрополит-праведник, ясна річ, не випадково, вжив аксіологему: «приходиться відбивати й ті стріли, які пускає безвірство проти Церкви взагалі і нашої зокрема». Це міркування заслуговує аналітичної уваги як, у понад усе, богословських студіях, так і в цілому соціально-гуманітарному науковому обширові новітніх часів. Саме тому, що сила Богородиці була повсякчас із митрополитом Василем Липківським та його однодумцями в справі відродження й розвою святокіївської православної традиції їм і було дарована Господом беззастережна перемога: «наша Церква на цих диспутах виявила себе з повною гідністю, що визнавали й самі професори-антирелігійники». Стріли антихриста та його виплодів – фарисейства і безбожництва не вразять, не посіють лукавої зневіри, якщо серед нас Господь і Пречиста Діва і праведники, що наділені Ними утверджувати Їхню Волю на Землі. Зі Святого Євангелія відомо, що лукавий ніколи не здолає мури Дому Господнього.

Без духовного розвитку кожної індивідуальності й суспільства в цілому годі й мріяти не лише про культурний поступ, але

й про науково-технічний прогрес. Там і тоді, коли про це забувають виникають не лише загарбницькі війни, а й техногенні катастрофи. Новітня історія агресивних до беззахисних жертв їхніх нападів країн ясно засвідчує це. В державі та суспільстві, що вражені декларованим чи й по-фарисейському замаскованим безбожництвом завжди панують, на перший погляд, потужні інституції владного пригнічення, а науковий прогрес, здебільшого у військовій сфері, визнається навіть ймовірними супротивниками. Насправді ці утворення є нетривалими «колосами на глиняних ногах», оскільки базують свій устрій не на любові й вірі, а на насильстві та обмані. «Більшість із тих, хто захищається від «насильного» введення в школу основ християнської етики, не має поняття про учительний зміст Біблії» – суголосно з ідеями митрополита Василя Липківського й загальними настановами II Собору УАПЦ та новітніми запитам українського православного суспільства визначає сутність громадського християнського виховання Церквою особистості український філософ Євген Сверстюк [5, с. 65].

Церква є не лише стовпом Господньої Істини, а й посправжньому потужним духовним осердям, що єдине й може вберегти людину від знеособлення, від втрати розуміння того, що вона не лише унікальна й неповторна особистість, а й має трансцендентальний зв'язок зі своїм Творцем. Людина, яка матиме такий, консервативно збережений Церквою зв'язок з Богом, ніколи не погодиться на роль «гвинтика», як її зневажливо назвав Сталін, у будь-якій тоталітарній машині. Відтак, є важливою й означена митрополитом Василем місія Церкви в справі «найкращого налагодження ... земного громадського життя» народу. На перший погляд, налагодження громадського життя не є покликанням Церкви. Тим більше, що в СРСР вона була формально відділена від держави. Але, спостерігаючи минулу й сучасну йому реальність, коли безбожники намагалися, і часто їм це вдавалося, зруйнувати столітні підвалини українського громадського життя, митрополит-праведник розумів, що без активного рятівного втручання Церкви втрачимо не лише сучасні, а й прийдешні покоління.

Вже після загибелі митрополита Василя Липківського і навіть вже після смерті Сталіна, 4 жовтня 1954 року геніальний український кіномитець світового рівня Олександр Довженко занотує у «Щоденнику» основу для майбутнього оповідання<sup>3</sup> під промовистою, біблійного походження, назвою «Хами»:

---

<sup>3</sup> На жаль, так і не створеного. Як відомо, через 2 роки О. Довженко помер.

«Голова риболовецького колгоспу Ш. зірвав у с. Покровському запорозьку церкву. Усе він зробив при невтручанні партсекретаря і голови колгоспу, який *«церкву не будував і не буде її руйнувати»*. Благословив Ш. на цей мерзенний злочин секретар Нікопольського райкому... негідник... першокласний. От тобі й пам'ятник старовини, от тобі й Міністерство культури. На цю жахливу тему можна написати дивовижне оповідання». (курсив усюди наш. П.Я) [1, с. 363].

Як відомо кожному, хто читав Святе Письмо, Хам не мав пошани до свого батька, а отже – нехтував сакральною предковичною традицією. Його ім'я стало означенням для тих, хто так само зневажає батьків, прабатьків, їхні обряди, звичаї, основи духовного життя. Секретар партійної організації та голова колгоспу, *вже в післясталінські часи*, підриваючи запорозьку, козацьку церкву відрізняються від біблійного Хама хіба що тим, що останній не підривав храмів. Натомість, його послідовники в ХХ столітті це робили, намагаючись цим самим знищити й принизити духовну історію предків. І, так само, історію буттєву. Сумнівна «слава» Хама і Герострата не давала спокою цим радянським чиновникам, можливо й українцям з походження, тому, що в їхніх душах безбожниками храми *вже було підірвано*. В душі ж «голови колгоспу, який *«церкву не будував і не буде її руйнувати»*, воля до Опору сваволі також була знищеною. Тому він зайняв позицію пасивної неучасті в злочинстві, при цьому розуміючи, що знищення церкви – це очевидний злочин, за який *неодмінно* доведеться відповідати перед Богом.

Важливою в даному контексті є гранично чітко виявлена позиція самого О.Довженка. Він не лише не шкодує ясних і справедливих епітетів для хамів і геростратів з владними повноваженнями й партквитками, а й, всупереч реальності тоталітаризму, безстрашно стає на бік оборони гнаних владою одвічних національних духовних та буттєвих традицій. Стає через 10 років після того, як за власним Довженковим висловом: «тридцять першого січня 1944 року мене було привезено в Кремль. Там мене було порубано на шмаття і окривавлені частини моєї душі було розкидано на ганьбу й поталу на всіх зборищах. Все, що було злого, недоброго, мстивого, все топтало і поганило мене» [1, с. 363].

Початок цьому цькуванню поклав Сталін зі своїми поплічниками й клеветами на засіданні Політбюро ЦК ВКП(б). Втім, тиран це в жодному разі не праведник і не пророк, а тому й не міг передбачити, що після вчиненої ним страшної розпра-

ви над генієм, вже після смерті «кривавого Торквемади», український кіномитець зі світовим ім'ям гнівно обурюватиметься руйнуванням запорозької старовинної церкви – берегині пам'яті національного родоvodu. «Перевиховання» терором і бандитськими погрозами нічого не варте тоді, коли особистість вже була ґрунтовно вихованою в атмосфері предковичної прабацьківської християнської етики й моралі. Саме тому, на відміну від руйначів храмів, безбожницька тоталітарна машина не зруйнувала ані Довженкової совісті, ані храму в його душі. Не посяла вона й страху перед жорстокою, але завжди тимчасовою, людською сваволею, оскільки митець мав у душі священний і творчий страх перед порушенням Волі вічного Бога – Творця й Володаря доль всього суцього.

Сказане нами вище, на першій *побіжний* погляд, *нібито* не надто співвідноситься із заявленим проблемно-тематичним колом статті, що присвячена феномену духовно-інтелектуальної й буттєвої діяльності митрополита Василя Липківського 1920-х років. Проте, це тільки на *перший* погляд. Маючи як праведник пророчий дар та ясне аналітичне мислення, що дає змогу незаангажовано оцінювати стан і перспективи суцільного й державного розвитку митрополит Василь у своєму системному Опорі радикальному постпросвітництву передусім керувався евангельськими настановами про порятунок «заблукалих овець». А ще чинив свідомий, а тому й системний Опір тим лиходіям, що спокушали «малих сих». В Святому Євангелії про них ясно сказано, що краще їм би повісити на шию млинові жорна й втопитися. Це врятувало би їх від вчинення в подальшому багатьох гріхів. Невчинення цих гріхів було би взятим до уваги на Страшному Суді перед яким кожен у свій час постане.

Митрополит Василь – праведник і подвижник Українського Православ'я – усвідомлюючи наслідки агресивних дій безбожників в сучасних йому 1920-30-х роках не міг не передбачити й появу описаних О.Довженком окрадених духовно руйначів храмів. Й тих, теж окрадених духовно, але з іншими наслідками, боягузливих, які цьому руйнуванню жодного Опору не чинили. *Якби*, (вкотре згадаємо, що історія не любить умовного способу), у безбожницько-окупаційний час перемогли воля і слово митрополита Василя, то мільйонів жертв і каліцтв (буттєвих і – не менш страшно – духовних) Україна уникла б. Але випробування Господь дозволяє для того, щоби людина й людство, зрікшись лукавства, гордині, жорстокості знову повернули на шлях Господньої Істини.

Міркуючи метафорично: якби світ ідей митрополита Василя був реалізованим в суспільстві, громадсько-політичній думці й державотворенні ще у 1920-х роках, то в 1954 році<sup>4</sup> руйначі запорозької церкви просто не з'явилися. Їм би нізвідки було взятись, оскільки храми в їхніх душах і серцях не були би поруйнованими. Відтак – не виникло би й бажання нищити барокові православні церкви, намагаючись (до слова – безуспішно) розірвати трансцендентальний христоцентричний зв'язок українського минулого із українським христонаслідувальним прийдешнім.

Розуміння місця і ролі Української Православної Церкви в громадському житті в концепції митрополита Василя Липківського, на наше переконання, передусім має джерелами євангельські притчі про блудного сина, про заблукалу вівцю, заради пошуку й порятунку якої пастир здатен піти на те, щоби тимчасово полишити інших овець свого стада, яким нічого не загрожує. В безбожницькі часи таких заблукалих овець в українському й світовому «словесному стаді», як ми згадували вище, було надто багато. Тому й роль духовних пастирів – Церкви як Дому й Світильника Господнього була в темні часи дуже важкою й надто відповідальною. Нести цей хрест було по силах не кожному. Навіть серед однодумців митрополита в ті часи далеко не всі розуміли й усвідомлювали масштаб його місії й призначення. Митрополит Василь усвідомлював і розумів.

Міркуючи над феноменом праведника визначний вітчизняний православний мислитель ХХ-ХХІ віків Євген Сверстюк наголошував: «Праведник – це слово тяжить до абсолютного. Воно зобов'язує. Воно зобов'язує до милосердя не через почуття, а в силу принципу, незалежно від умов, обставин» [4, с. 226]. Окреслена духовна філософема є, як мовили барокові українські митці-мислителі, ще одним важливим «ключем розуміння» митрополита Василя Липківського, усього його духовного й буттєвого діаріушу в епосі, *понад* епохою й *далі* від епохи, що в ній йому судилося жити. В цій ціннісно-смісловій парадигмі теж міститься сутність абсолютного обов'язку й трансцендентальної місії митрополита Василя як праведника українського й світового Православ'я, що несе свій Хрест «незалежно від умов, обставин».

Перебуваючи на сторожі непорушності духовних підвалин життя українців та в обороні традиційного христоцентричного українського світорозуміння і – знову ж – якщо мислити масштабніше – світового Православ'я, в період, коли антихрист за-

---

<sup>4</sup> Символічно: в рік широкомасштабного святкування 300-ліття «воссоединенія» України з Росією. В рік «подарунку» Хрущовим безводного Криму Дніпровій Україні.

сліпив своїми химерами комунізму й нацизму уми провідних натовді «володарів дум» і поступово й послідовно опановував свідомість сотень мільйонів людей на всій планеті, митрополит Василь Липківський як праведник стверджував: «Небесний Іерусалим – це звершенство. А умови земні не підходящі для утворення тут небесного звершенства. Раю на землі бути не може.» (курсив наш П.Я) [2, с. 178]. В цій концептуальній філософемі міститься ясна антитеза до ключової ідеологеми химери комунізму, яка внаслідок своєї оманливої легкодосяжності спокушувала й вже на той час спокусила багатьох членів української спільноти, які не мали внаслідок браку духовних знань та й неідеологізованої освіти уявлення про справжні шляхи до суспільної гармонії, досягнення матеріального добробуту, а подекуди – й про справжні моральні чесноти. Як російсько-імперська, так і російсько-радянська система формування особистості такої освіти не давала, оскільки в центрі уваги мала етатистський принцип. Втім – так само в цьому твердженні українського православного митрополита не менш яким є заперечення ідеології гітлерівського Третього Рейху, який так само пропонував, втім, трохи іншими способами, ніж комуністи, побудувати для арійців рай на Землі.

Багатьом легко було спокуситись на химеру побудови комуністичного або дуже схожого на нього гітлерівського «раю» на Землі. Із непохитністю пророків або українських духовних мислителів, таких як Іван Вишенський, митрополити Петро Могила, Дмитро Туптало митрополит Василь Липківський твердить: «Раю на землі бути не може.» І обстоює, концептуально обґрунтовуючи цю думку, ясно розуміючи, що неодмінно наразиться на небезпеки й опір з різних боків, аргументами з вічного Святого Письма: «Небесний Іерусалим – це звершенство. А умови земні не підходящі для утворення тут небесного звершенства». «Непідходящими» ці умови є не лише (хоча й – не в останню чергу) через вищенаведені нами соціально-історичні обставини, а й – через те, що сама природа людська, внаслідок гріховності кожної людини є недосконалою. А отже – недосконалим є й буття людини на Землі. Відтак – звершенство може бути лише в «Небесному Іерусалимі». Там є лише Бог.

Ці, прямо висловлені й висловлені непрямо, аргументи II Соборові УАПЦ митрополит наводить, коли вже достеменно знає: його доля як очільника УАПЦ безбожною владою вирішена. Отже, Церкві його ідеї зашкодити не повинні. Але, слід наголосити, як подвижник й праведник Українського Православ'я й



благовісник УАПЦ митрополит Висиль Липківський усвідомлює головне. Власну відповідальність перед українським і світовим Православ'ям. І - прийдешніми поколіннями не лише українських православних. Тому й не може не висловити власну непохитну позицію, ясно розвіюючи химери принадних на той час та кривавих у майбутньому ілюзій. Під час засліплення люциперовим блиском тоталітарного безбожництва відверто проголосити, що «Небесний Ієрусалим – це звершенство» означало, крім сказаного вище, й свого роду маяк, для тих, хто коливався або вже спокусився на «лакомство лукаве» минущого світу. Ця думка митрополита Василя є провідною для православних і нині, в ХХІ столітті від Різдва Христового, коли багато хто знову заблукав у пошуках ідеалу досконалості. Проспект Істини давно вказаний і означений. Слід лише прямувати ним.

Суттєвою спонукою до масштабних розмірковувань про богословські настановлення митрополита Василя Липківського та їхню актуальність у ХХІ столітті є ще одна вагома філософема з його останньої промови перед Собором УАПЦ 1927 року: «Той, хто кричить, що він Церкву спасає, той антихрист, бо церкву спасає сам Христос, а не люде» [3, с. 279]. В цій аксіологічній парадигмі міститься одразу декілька ключових, притаманних Євангельському, і – як наслідок – всьому ранньохристиянському, святокіївському розумінню служіння Господові, диспозицій. Першою із них є ясна відмова від декларування власної першості в справі спасіння Церкви. **Смиренність** – ось що є іманентною апостольською універсалією й основою цієї філософеми українського митрополита, якому Богом було дароване одухотворене апостольське передання. Так само – **другою**, не менш вагомою універсалією є ясне заперечення створення кумиру з минущої людини, оскільки «церкву спасає сам Христос, а не люде!»

Це смиренність саме перед Головою Церкви – Господом нашим Ісусом Христом, а ніяк не перед минущою земною владою. І **третє** – не менш вагоме начало цієї одухотвореної аксіологеми – тверде заперечення голосних ламентаций тих, «хто кричить, що він Церкву спасає». Митрополит Василь Липківський ясно визначає їх: «той антихрист». Діяльність митрополита Сергія (Страгородського), майбутніх сталінських ієрархів (патріархів, митрополитів, архієреїв) була відомою й – головне – зрозумілою – митрополитові Василю ще в добу Розстріляного українського Духовного Відродження. Саме ці особи волали, що відходячи від Христових засад організації Церкви, а по суті – зраджуючи Його ми, мовляв, рятуємо Православ'я. Сталінські накази про відродження РПЦ та

призначення офіцера НКВД Карпова відповідальним за її діяльність, з'являться через багато років після мученицької кончини митрополита Василя Липківського. Праведник намагання підмінити всеосяжну Волю Спасителя химерними «рятівниками» Церкви передбачав ще в часи «безбожницьких п'ятирічок». Так само, як передбачив сумнозвісні натепер наслідки такої спроби підмінити Істину тотальною олжею.

**Просвітительська діяльність митрополита Василя Липківського** заслуговує окремої уваги в богословському й світському соціально-гуманітарному дискурсі ХХІ століття. В цій самій прощальній промові на II Соборі УАПЦ з вуст митрополита-праведника лунає суха, як на той час, проте, вельми промовиста як на сьогоднішні і майбутні часи, констатація: «Я переклав крім окремих частків Божих служб ще чин Літургії, який, з мого перекладу... було надруковано, переклав молитовник і більшу половину матеріалу до часословця, які теж надруковано; і переклав требник (теж надрукований), організував виправку псалтирі... і нарешті переклав чин всеношної. В останній час я досить працював над складанням Мінеї з перекладів Божих служб на свята, зроблених Арх. О. Нестором Шараївським... Склав страсну і великодну службу... Лежать готові до друку панахидник... молебник, апостол, Євангелія і чинник Єпископських служб». [3, с. 283-284].

Осислимо цю промовисту констатацію. Перше, що впадає в око, то це те, що в м'яко кажучи, несприятливих обставинах, митрополит Василь Липківський не лише не полишав богослужбової діяльності, а й, знову ж таки – на перспективу – орієнтував її на трансцендентальний дискурс буття Українського Православ'я. Інакше годі пояснити навіщо в часи безбожницького лихоліття та системного наступу з усіх боків на Українське Православ'я митрополит перекладає українською мовою Божі служби, чин Літургії, молитовник, требник... Пояснення може бути єдиним. Митрополит Василь перекладає для ще «ненароджених» (Т.Шевченко) на той час, покоління українських православних основи Православного богослужіння. Це теж християнсько-консервативна місія праведника. Призначення й покликання пророка. Важливим є й те, що митрополит Василь в умовах пануючого безбожництва домігся опублікування цих праць. «Зафіксоване – нетлінне» - мовила свого часу визначний вітчизняний гуманітарій Михайлина Хомівна Коцюбинська.

Заслуговує на увагу й інше твердження митрополита Василя Липківського із його останньої промови на II Соборі УАПЦ: «В останній час я досить працював над складанням Мінеї з перекла-

дів Божих служб на свята, зроблених Арх. О. Нестором Шараївським ... Склав страсну і великодну службу... Лежать готові до друку панахидник... молебник, апостол, Євангелія і чинник Єпископських служб». Сам факт складання митрополитом Василем Липківським «Мінеїв з перекладів Божих служб» вкотре ясно засвідчує безперервне тривання української православної традиції від Русі-України через Бароковий розквіт до ХХ століття. Класичні українські православні «Четві-Мінеї», як відомо, богонатхненно створив народжений на Київщині, святий Димирій (Туптало) – митрополит Ростовський – духовний натхненник Мазепинського інтелектуального кола. А ще – автор геніальної поезії «Три царіє со дари». За нею навчався в дитинстві грамоті Тарас Шевченко. Митрополит Василь Липківський «складанням Мінеї з перекладів Божих служб на свята» чітко означив на майбутнє безперервність цієї української христоцентрично-софійної традиції в ХХ столітті.

Викликає повагу й те, що митрополит Василь Липківський не оминув увагою й внесок архієпископа Нестора Шараївського у розвиток вітчизняного богослов'я. З огляду на неоднозначну позицію цього священнослужителя в справі усунення митрополита Василя від урядування в Церкві ця згадка є ще одним вагомим свідченням твердих християнських принципів фундатора УАПЦ. Не за ставленням до власної персони, а за вагомістю внеску до скарбниці вітчизняного слідування Православ'ю й справі утвердження його у майбутньому оцінює митрополит Василь Липківський особу архієпископа Нестора Шараївського.

На превеликий жаль, «готові до друку панахидник... молебник, апостол, Євангелія і чинник Єпископських служб» навряд чи були оприлюдненими за життя митрополита. Нині, в ХХІ столітті, вони становлять неоціненне джерело розвитку не лише новітньої української й всеправославної богословської науки, а й джерело пізнання Істини для кожного, хто ставить собі за мету скерувати поступ Українського Православ'я до збереження й творчого розвитку одвічних Євангельських Істин. Тож було би слухним замислитись про їхнє масштабне оприлюднення. На наш погляд, всі створені митрополитом Василем Липківським праці не лише є вартісними джерелами до розуміння процесів становлення УАПЦ в ХХ віці, а й тими основами, спираючись на які можна й потрібно відірватись від нав'язаної нам силоміць в недобрі часи московської й москвоцентричної оманливої псевдодуховної літератури, яка й досі має великий вплив і поширення в Україні.

Гіркими й відвертими водночас, є прощальні слова митрополита, до II Собору УАПЦ 1927 року звернені: «в останні часи від-

ношення до мене ВПЦР стали надто важкими й майже виключали можливість спільної праці, але причина цьому не в ідеології, а в якихось потайних від мене заходах ВПЦР, які з'ясувались для мене лише на Соборі... Оказується, що ВПЦР давно вирішила мене усунути і в цьому напрямку керувала й ОЦРадами ... Тепер заходи ВПЦР уже здійснено, Ваш Собор усунув мене з посади Митрополита. Я щиро дякую милосердного Господа за те, що перш ніж зняти з мене тягар цього життя, Він зняв з мене тягар служіння УАПЦеркві в сані митрополита. Бажаю, щоб Церква наша й при новому Митрополитові йшла до розвитку, тримала гасла й розвивала свою ідеологію, а я, поки живу, не перестану працювати на користь Церкві тією працею, яка буде для мене можлива... оглядаючись на свою діяльність, я в одному почуваю спокій совісті: Я коли нічого доброго сам не зробив, то й нікому не став на перешкоді до праці... і закінчуючи своє служіння можу лише сказати, як один Св. Отець при своїй кончині: Слава Богу за все. А тих, кого я чим образив, може кого чим не задовольнив, а таких мабуть є дуже багато, перед Вашим Святим собором щиро прохаю мене вибачити...» [3, с. 284-285].

Цілком зрозумілим і учасникам Собору і нам, через багато поколінь, прийдеши́м є сказане й не сказане прямо митрополитом. Безбожники та їхні явні й замасковані адепти в жодному разі не дозволили би будівничому УАПЦ, що сповідував принципи християнсько-консервативного збереження ранньохристиянської апостольської традиції в ХХ столітті та відродження Української Церкви на цих засадах у майбутньому, залишитись на чолі Українського Православ'я. В цьому контексті привертають увагу декілька концептуальних диспозицій з прощального Слова Митрополита. По-перше, йдеться про головне для нього як праведника Православної Церкви, що бачить близьку й далеку перспективи. Йдеться про те, «щоб Церква наша й при новому Митрополитові йшла до розвитку, тримала гасла й розвивала свою ідеологію». Фундатор і праведник УАПЦ й гадки не припускає, що *Українське* Православ'я піде облудними манівцями сергіанства, стане на шлях зради Христа і співпраці з безбожницькою владою.

Другим, але не менш вагомим концептом є те, що фундатор УАПЦ, ясно розуміючи не лише найближчу перспективу свого усунення від керівництва, а й близьку небезпеку свого фізичного знищення так визначає сутність свого земного буття: «я, поки живу, не перестану працювати на користь Церкві тією працею, яка буде для мене можлива». Турбота про перспективу Церкви,

хвилювання про розвиток її для митрополита Василя Липківського вищі від переживань про власне життя й, тим більше про власний добробут. Саме вони, ці турботи й хвилювання є основою духовно-інтелектуального заповіту українського митрополита-праведника. Праці на благо Українського й світового Православ'я він не має наміру полишати навіть у цих надзвичайно скрутних для нього соціально-історичних обставинах.

Єдина можлива для нього праця на благо Церкви в той час – це створення богослужбових книг, розроблення новітньої проповідницької літератури, що відповідала би повсякчасним потребам і запитам мільйонів українських віруючих. Літератури, якої й нині так бракує Українському Православ'ю. Ще одною вагомою праведно-подвижницькою константою прощальної промови митрополита є наступна христоцентрична філософема: «я в одному почуваю спокій совісти: Я коли нічого доброго сам не зробив, то й нікому не став на перешкоді до праці... і закінчуючи своє служіння можу лише сказати, як один Св. Отець при своїй кончині: Слава Богу за все. А тих, кого я чим образив, може кого чим не задовольнив, а таких мабуть є дуже багато, перед Вашим Святим собором щиро прохаю мене вибачити...».

**Прощення.** Цей концепт, так само як і *смиренність* є провідним у духовній і буттєвій філософії митрополита Василя Липківського. Відходячи від керівництва УАПЦ він смиренно просить прощення у тих «кого чим не задовольнив». Цим самим митрополит-праведник іманентно посідає належне місце в святокиївській православній традиції, де кожен, чернець чи митрополит є, перш за все, смиренным ченцем. Таким, як фундатори Києво-Печерської Лаври Антоній і Феодосій в святокняжу епоху. Таким, як «Іоан, мних із Вишні» - Іван Вишенський, грімке слово якого змушувало тремтіти можновладців, а ієрархи мали за честь передавати його послання з Афону в Україну. Таким як ченці – подвижники й просвітителі Острозького, Могиланського й Мазепинога кола.

Не можна зневажити й тим, що промовляючи до II Собору митрополит Василь Липківський не лише *просить* прощення, а й *прощає* тих, хто вільно чи невільно заподіяв йому особисто прикрощі: «заходи ВПЦР уже здійснено, Ваш Собор усунув мене з посади Митрополита. Я щиро дякую милосердного Господа за те, що перш ніж зняти з мене тягар цього життя, Він зняв з мене тягар служіння УАПЦеркві в сані митрополита». Для митрополита-праведника, як бачимо з попередніх його висловлювань, була абсолютно очевидною несправедливість

рішення щодо його усунення від керівництва УАПЦ. Проте, саме як праведник, він ясно усвідомлює абсолютну несамостійність рішень цього Собору, підконтрольного диктатурі КП(б) У й ГПУ і, з прикрістю констатує несправедливість цього рішення, прощає своїх кривдників, іманентно сподіваючись на їхнє подальше розкаяння. Як справжній православний християнин митрополит Василь Липківський вдячний Господу за все. Й, зосібна, за те, що йому як фундаторові УАПЦ, не доведеться у статусі її керівника, під тиском безбожників, брати участь у її подальшому розгромі й системному знищенні. Ця *вдячність* – ще одна духовно-буттєва філософема, що не може не стати об'єктом, сподіваємось, численних богословських, філософсько-українознавчих досліджень.

**Висновки.** Постать митрополита Василя Липківського – масштабне, а якщо брати ширше й аксіологічно точніше – досі не досягнене явище в трансцендентальному дискурсі світового й вітчизняного Православ'я. Митрополит Василь Липківський – духовно-інтелектуальний та світоглядно-буттєвий феномен, шлях до багатоаспектного розуміння й усвідомлення аксіологічних пріоритетів якого лише розпочато. Вивчення його постаті не може обмежуватись стислими й сухими датами земної присутності фундатора УАПЦ у відведеній йому історичній добі. Його феномен охоплює значно більший обшир. В постаті будівничого звільненої від московсько-цареславлячої ідеології української Православної Церкви богословсько-світоглядна тріада «христоцентризм-христонаслідування-софійність» має концептуалізуюче, смислотворче значення та є своєрідним стрижнем всього його мислення й діаріушу.

В справедливості цієї думки легко переконатись, якщо уважно відчитати духовно-інтелектуальний та буттєвий діаріуш митрополита Василя Липківського в реальності ХХІ століття. Базисними для майбутнього богословського наукового та світського соціально-гуманітарного наукового дискурсу України видаються паралелі між ідейним світом митрополита Василя Липківського й ідеями та діями його однодумців, яких з лихої, проте тимчасової волі, так само як і митрополита-праведника, спіткала доля жертв безбожницько-окупаційного терору. Ідеї й подвижництво митрополита Василя Липківського, благовісника УАПЦ В.М.Чехівського, подвижництво всієї повноти Українського Православ'я і – не менш суттєво – іманентно-формуєчий вплив феномену митрополита й звільненої від московського цареславства УАПЦ на вихованого українською православною гро-

мадою генія світового кіномистецтва – Олександра Довженка є ще однією перспективною сім'юсферою для всього комплексу новітніх соціально-гуманітарних та філософсько-українознавчих зокрема – дисциплін. Запропоноване Є.О.Сверстюком концептуальне осмислення феномену праведника, екстрапольоване на феномен митрополита Василя Липківського висвітлить для майбутніх вчених ті заборонені безбожниками світоглядно-буттєві лакуни, вивчення яких дозволить ясно і яскраво вибудувати прямі й всеосяжні шляхи до Істини.

Про ці, аналітично розкриті й перспективні до аналітичного розгляду наріжні домінанти феномену митрополита Василя Липківського, про наведені й ще неоприявлені аксіологічні паралелі між його непересічною постаттю й знаковими постатями, подіями, явищами національної історії ідей та історії подій йшлося у запропонованій студії.

Віра не обіцяє.  
Віра скромна  
і мовчазна,  
показує очима  
твій Хрест.  
Неси, доки здолаєш,  
і доки нестимеш,  
доти житимеш [4, с. 2].

Цією образно-поетичною філософемою Євгена Сверстюка, що точно відповідає ідейним підвалинам та трагічній долі фундатора УАПЦ, а також сутності світового й українського Православ'я й кожного з його подвижників і слід підсумувати міркування про феномен митрополита Василя Липківського та про багатоаспектні перспективи його актуалізації в новітньому часі.

- 
1. Довженко О. Щоденник (1941-1956). К., 2019. – 400 с.
  2. Митрополит Василь (Липківський) Митрополичче послання до Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ// Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 1927 – К., 2007. – С.170-178.
  3. Митрополит Василь (Липківський) Виступ на Вечірньому засіданні П'ятого дня Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ// Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 1927 – К., 2007. – С.276-285.
  4. Сверстюк Є. Вічна туга за справжнім. Щоденникові записи. Луцьк., – 2018. – 416 с.
  5. Сверстюк Є. У сьйві Слова. Афоризми, філософські максими та роздуми. – Луцьк., 2018. – 112 с.
  6. Чехівський В. Виступ на Вечірньому засіданні Другого дня Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ// Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 1927 – К., 2007. – С.151-159.

# ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО



Тетяна БОГУШ

## ІКОНОПИСНА КОЛЕКЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»: ІКОНА БОГОРОДИЦІ ОДИГІТРІЇ, ДАТОВАНА ТЕКСТОМ 1777 РОКУ

*У статті автор проводить аналіз тексту на іконі Божої Матері Одигітрії з іконописної колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». Методом зіставлення з певними аналогіями іконографічних і стилістичних особливостей ікони, автор має мету здійснити уточнення її іконографічного сюжету та місця створення.*

**Ключові слова:** колекція, ікона, Богородиця, Одигітрія, іконопис, хітон, мафорій, рід, Думитрашко-Раїч, пам'ятка сакрального мистецтва.

—  
Tetiana BOHUSH

### **VIRGIN ODYHITRIA, 1777, THE IKON NATIONAL HISTORIK- ETHNOGRAPHIC RESERVE «PEREYASLAV» COLLECTION**

*The results of the research about the Messed Virgin Odyhitria, 1777, the icon from the National Historic-ethnographic Reserve «Pereyaslav» collection, painted by a Ukrainian, are veined in the paper. The icon's value is in the preserved legend on the underside of the icon. The author draws analogies of the icon and well-known iconic patterns and*

Після здобуття Україною незалежності, відбувається процес відродження її культурних і духовних традицій. Сакральне мистецтво України, до якого належить іконопис, зберігає багато пам'яток, які мають не лише мистецтвознавче значення. Анонімні, неофіційні тексти і надписи на іконах є цінним джерелом для дослідників творів сакрального мистецтва. Вивчення і впровадження цих пам'яток до наукового обігу на сьогодні є важливим аспектом проблеми створення Державного реєстру національного культурного надбання України.

В 1955 році був покладений початок формування колекції ікон переяславського музею, яка на сьогодні має понад 1200 одиниць зберігання основного та науково-допоміжного



*also specifies the memo's historic and ethnographic aspect.*

**Keywords:** *iconography, icon painting workshop, Virgin Odyhitria, collection, an icon, an icon-painter.*

фондів. Іконописна колекція Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» (далі – НІЕЗ «Переяслав») досі порівняно

маловідома через скромне висвітлення її пам'яток в літературі. В останні десятиліття науковці Заповідника піднімають у своїх публікаціях окремі теми, що висвітлюють музейне зібрання ікон [1, с.145], [14, с.474]. Колекція ікон кількісно невелика, проте доволі різноманітна за тематично-сюжетним діапазоном і художньо-мистецьким вирішенням. Хронологічно твори охоплюють XVIII – початок XX століть і презентують, в основному, зразки професійного та народно-ремісничого малярства Середньої Наддніпрянщини.

Цілеспрямована робота в напрямку створення іконописної колекції в музеї не проводилася, швидше це було стихійне накопичення музейних предметів темперного і олійного живопису. Більшість із них не має зафіксованого документами місця походження, не завжди вказано і місце надходження. Велика кількість творів іконопису надійшла із наукових експедицій разом із етнографічними матеріалами. Частина ікон надійшла до музею як поодинокі випадкові предмети, від громадян, що їх продавали (за Актами закупівлі). Постає проблема не тільки якісної систематизації зібраного протягом 50-ти років матеріалу, але і його збереження та належного обліку. Пам'ятки іконопису залишаються в непристосованих приміщеннях фондів, без належних умов зберігання, відсутня реставраційна майстерня. В результаті, така ситуація призвела до втрат деяких пам'яток сакрального мистецтва частково, а деякі втрачені повністю (втрачений повністю живописний шар). Від них збереглися лише інвентарні описи у обліковій фондовій документації. Дослідження комплексно, в повному обсязі всієї іконописної колекції в таких умовах значною мірою є складною і непростю справою.

Однією з найдавніших пам'яток іконописної колекції НІЕЗ «Переяслав» є ікона богородичного ряду, невідомого автора, з датуєчим на зворотній стороні текстом 1777 року, що має історичний контекст. Він засвідчує конкретну історичну реальію XVIII ст., пов'язану із відомим козацьким родом. Ікона має найбільш поширене на теренах України зображення Божої Матерії з немовлям в іконографічному типі Одигітрія (Рис.1). Метою даної публікації є проведення дослідження тексту ікони в історичному аспекті, шляхом зіставлення з певними



*Рис.1. Ікона Богородиці Одигітрії,  
напис 1777 р.  
НІЕЗП. КН-3468, М-428.*

аналогіями іконографічних і стилістичних особливостей ікони щодо різноманітних деталей, здійснити спробу уточнення її класифікації та походження.

Публікація, в якій згадано побіжно ікону Одигітрії (Рис.1) як датовану 1777 роком, була без детального аналізу і опису [1, с.145].

Рукописні письмові джерела інформації про пам'ятку сакрального мистецтва - документи фондового обліку НІЕЗ «Переяслав»: Акт приймання на постійне зберігання до основного фонду №786 від 1973 р., Книга надходжень основного фонду том 3 [13, с.387-388], фондова інвентарна книга «Мистецтво -1» [12, с.98], інвентарна картка. За цими документами обліко-

вана ікона під назвою «Мати божа (Одигітрія)», що має музейні облікові шифри: НІЕЗП, КН-3468, М-428. Походження ікони до надходження у музейне зібрання НІЕЗ «Переяслав» достовірно невідоме. В інвентарній книзі «Мистецтво-1» [12, с.98] поруч із номером Акту приймання є запис «Переяслав-Хм». Із нього можна зробити допущення, що ікона до надходження в музей знаходилася в Переяславі і передана до музею жителем Переяслава.

Зображення Богородиці (Рис.1) нижче поясне фронтальне, голова схилена злегка вліво, лик Богородиці звернений на три чверті до глядача. Правою рукою, жестом благання та заступництва Богородиця вказує на Божого Сина, якого тримає на лівій руці. Облачення Богородиці та його кольори традиційні: пурпуровий (темно-вишневий?) мафорій з темним підкладом, темно-синя туніка (хітон), горловина та обшлагі рукавів якого облямовані широкою золотистою каймою з геометричним орнаментом та ромбічними крупними вставками. На превеликий жаль, цікавіші деталі вбрання дуже пошкоджені, тому твір не надається для докладного аналізу. Ісус Христос повернений

ликом до глядача, голова схилена вправо, правою рукою благословляє, в лівій опущеній руці тримає паперовий згорток - символ Спасителевого вчення. Його облаченням є світла (біла) сорочка – хітон без прикрас, лише на круглій горловині тоненький темний обідок, підперезаний вузьким червоним пояском (в цьому образі Ісус нагадує маленького сільського хлопчика). Поверх сорочки – гіматій (оливково – вохристий)) з червоним підкладом, що вільно спадає, прикриваючи ліве плече та руку. Стопа лівої ніжки повернена до глядача, стопа правої ніжки губиться в складках гіматія. Лики святих рожево-вохристої карнації, очі великі, темні, носи прямі, вуста червоні, рум'янець на щоках, відтінені повіки, підборіддя, волосся немовляти коротке, руде. Ісус Христос і Божа Мати мають високі пишні корони (ознаки царської гідності) та круглі німби, означені тонкою лінією, такого ж кольору, що і написи (білі). На тлі ікони присутні монограми - написи: ліворуч голови Богородиці, праворуч голови Ісуса Христа, на особливому німбі-ореолі з хрестом «О Н». Такі монограми на іконах стали вживати, починаючи від середньої візантійської доби з VI – VII ст. Обрамлення середника ікони широке, відіграє помітну роль у композиції та колориті ікони [5, с.51-52]: на невеликій відстані від золотистого краю широка темна (оливкова), з середини - вузька червона (збереглась не по всьому периметру) смуги. Тло позолочене, але не гравіроване, вкрите численними кракелюрами, тріщинами, через всю висоту дошки проходить вертикальна тріщина, є втрати фарбового шару і левкасу. Дошка вигнута, розміром 28x40 см, має дві врізні поперечні шпуги, матеріали - левкас, вжиті олійні фарби, позолота. За станом збереженості ікона потребує негайного проведення реставраційних заходів, що допоможуть зберегти те, що залишилось.

Ікона має значні втрати на лицевій стороні, майже втрачена позолота на крайці червоного мафорію Богородиці. На лицевій стороні ікони був напис, який проходив у нижній частині через всю ширину ікони, складався із кількох рядків. Права його частина повністю втрачена. Ліворуч залишилась частина напису – лише окремі літери (Рис. 1), з яких не вдається

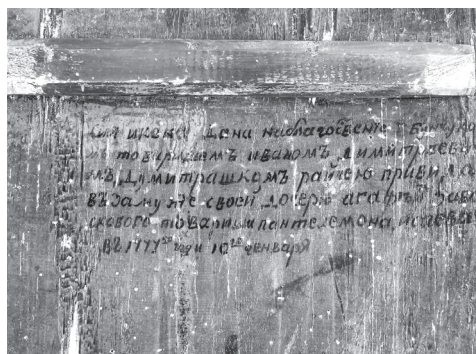
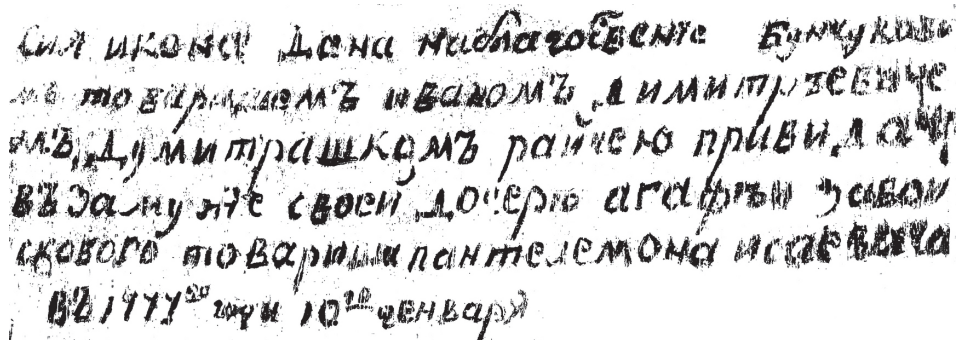


Рис. 2. Напис 1777 р. на зворотній стороні ікони Богородиці Одигітрії. НІЕЗП. КН-3468, М-428.



Сия икона дана на благословение бунчуковим  
товаришемъ Иваномъ Димитрев(емъ) Думитрашк  
омъ Райчею при вид (?) взамуж своей дочери Агафьи за войско  
вого товарища Пантелемона Исаевича  
В 1777 году 10<sup>го</sup> января

Рис. 2-1. Напис 1777 р. на звороті ікони Богородиці Одигітрії. НІЕЗП. КН-3468, М-428.

скласти навіть слово. Який зміст написаного, встановити через втрати іконописного шару ікони неможливо. На основі відріжених літер напису сподіваємося на повнішу реконструкцію тексту при проведенні реставрації.

Напис на звороті ікони (Рис. 2) є свідченням конкретної історичної реалії XVIII ст. – одруження праправнучки переяславського полковника. Вірогідно він був зроблений пізніше, ніж була створена сама ікона.

Напис (Рис. 2) майже повністю зберігся (не читаються лише окремі літери). Його текст (Рис. 2-1) подається мовою, якою зроблено напис, а нерозбірливі чи втрачені літери, позначені знаком питання: «Сия икона дана на благословение бунчуковим товаришем Иваном Димитрев(?ем?) Думитрашком Райчею при вид (?) взамуж своей дочери Агафьи за войскового товарища (або товарища?) Пантелемона Исаевича в 1777 году 10 января». Оскільки в тексті зазначена конкретна дата – 10 січня 1777 р., то цілком імовірно, що ікона виготовлена не пізніше 1776 р. Встановити дату її створення точніше можливо при виконанні більш глибоких мистецтвознавчих та реставраційних робіт. Далі аналіз напису варто розділити на кілька аспектів: графічні особливості тексту, конкретні історичні реалії XVIII ст., іконографічний тип зображення та його особливості.

Щодо графічних особливостей напису. Він виконаний звичайним письмом, чорною фарбою (Рис. 2). Замовник тексту або сам зробив напис, або він був виконаний за його словами іншою особою, але не професіоналом. Напис має дещо недбалий вигляд, відсутня краса і чіткість літер. Підтвердженням цього є нерівність рядків (вони не утворюють прямої лінії), неоднакова висота літер та проміжків між словами, літери нерівномірні наче зроблені недосвідченою рукою: одні літери напи-

сані більш жирними лініями, очевидно з більшим притиском, інші тонші. Не враховано при написанні і розміщення тексту: великий відступ від лівого краю ікони, і зовсім немає відступу справа. Важко говорити про стиль напису, не можна сказати і про співвідношення ширини і висоти рядкових літер. Ось такі зовнішні графічні особливості напису.

Історія богословського обґрунтування функцій ікони є в працях різних дослідників [4, с.479]. Напис на іконі дозволяє говорити про функціональне призначення ікони і трактувати її як шлюбну, бо «дана на благословення».

Для пояснення тексту, дізнатись про осіб, чії імена, прізвища, посади є в написі, відповісти на питання про можливе місце створення ікони, необхідно провести історичне дослідження. Історія розпочинається в козацько-гетьманську добу Подібність південних слов'ян (зокрема сербів і чорногорців) до козаків здавна була помічена багатьма мандрівниками. Для сербської і козацької громад характерними були воєнізований побут, спільне підтримання безпеки, розподіл обов'язків і господарська взаємодопомога. В умовах ворожого оточення, частих набігів і воєнних вторгнень це було життєвою необхідністю. Перша згадка про південних слов'ян у складі козацтва відноситься до другої половини XVI ст. [7, с.12].

З'ясування цих проблем перш за все необхідно розпочати з пояснення хто такий Іван Дмитрович Райча-Думитрашка, який віддавав заміж свою дочку, його походження та відношення до Переяслава.

Дані про рід Думитрашків-Райчі відомі з XVII ст. Перше коліно, основоположник роду Григорій Дмитрович – жив у XVII ст., в Придунайських князівствах, у схимі – Георгій. Друге коліно цього роду [10, с.30] його син – Родіон (Райча) Григорович Думитрашко (Думитрашка) (?-1635 – 1705). Саме він і його нащадки тісно зв'язані з історією Переяславщини козацько-гетьманського періоду. Більшість українських і сербських істориків вважають, що за походженням він був сербом, вийшов на Брацлавщину з Валахії із загоном в 500 чоловік. Розпочав військову кар'єру на службі у гетьманів у 1665 році на Уманщині. Був тричі полковником Переяславського полку (1666 – квітень 1671 - ?, 1672 – 1674, 1687 – 1688). Думитрашко Райча і його племінник Марко Васильович, значний військовий товариш, були нобілітовані польським королем і отримали герб «Сас». Помер Думитрашко бездітним, але всі діти його племінника Марка Васильовича взяли подвійне прізвище – Думитрашко-Райч (Раїч). Володіння цього



Рис.3. Ікона Іллінська-Чернігівська.

так:»1703/1707 – 1775 - ?» (дати, які не мають точної інформації, позначені знаком питання). Тепер, маючи напис на іконі, можна дату «1775» замінити на «1777». Напис дає змогу зробити ще одне уточнення, що стосується Гафії Іванівни. Інформація про неї в тому ж джерелі [7, с.40] подана так:»1759 – 1774 - ?». Напис на іконі говорить про її одруження в 1777 р. Отже, і роки її життя можна трактувати так:»1759 – 1777 - ?». Про Пантелеймона Івановича Ісаєвича (бл. 1754 – 1779 -?) відомості у тому ж джерелі [10, с.186] повідомляють, що він навчався у Переяславському колегіумі, службу розпочав полковим канцеляристом, у 1772 році став значковим товаришем, з 1778 р. – військовий товариш у Переяславському полку. Але військовим товаришем його називають вже на початку 1777 року. Отже, напис є уточнюючим щодо цього факту.

Враховуючи тенденції розвитку української художньої культури у XVIII ст., може бути кілька варіантів щодо місця створення ікони. У XVIII ст. поряд з Києвом важливого значення в розвитку мистецтва набувають Чернігів, Ніжин, Стародуб, Переяслав, Новгород-Сіверський та ін. [6, с.51]. Переяслав, наприклад, міг бути місцем створення ікони, бо з ним тісно пов'язана

роду були як в самому Переяславі так і в навколишніх селах. Всі нащадки цього роду відзначалися своїми здібностями, часто займали високі військові посади [10, с.30]. Іван Дмитрович, про якого йде мова на написі, був правнуком Родіона (Райча) Григоровича. Його батька - Дмитра Марковича – в 1709 р. було заслано до Сибіру, бо він підтримував І. Мазепу. В хронологічному аспекті дослідження цієї ікони дає можливість уточнити окремі дати про рід Думитрашків-Райч та Ісаєвичів. В книзі про історію Переяславського полку [10, с.38] роки життя Івана Дмитровича Думитрашки-Райча позначені

історія роду Думітрашків-Райч. Тим більше, що в Переяславі за ініціативою глибоко пройнятого духом схоластичної науки, колишнього ректора Московської слов'яно-греко-латинської академії, переяславського єпископа Іоанна Козловича в 1753 – 1757 рр. була збудована семінарія. В Переяславській семінарії в 1764 році існувало розпорядження, щоб семінаристи, які «к ученію схоластичному латинському окажуться неспособни», вчилися «честного и политического ремесла живописства» [6, с.32], отже виконавцем ікони міг бути переяславський маляр. Але при цьому потрібно зважити на таку обстави-



Рис.4. Ікона Чернігівська-Гефсиманська.

ну: Агафія Іванівна разом із братом Іваном виховувалась у своєї тітки Настасії Даровської у Стародубському полку [10, с.40]. Тому не виключена можливість написання ікони в Стародубі.

Подібних за іконографією до переяславської ікон більш за все відомо у регіоні, що у XVII – XVIII ст.ст. був тісно пов'язаний із межами Переяславського полку, та сусідніми з ним територіями. Відомі та опубліковані такі пам'ятки, що є списками чудотворних ікон: Іллінська Богородиця в Троїцькому монастирі в Чернігові, яку написав дубенський майстер Г. Константинович в 1658 р. [6, с.139], чудотворна ікона (Рис.4), що називається Чернігівська-Гефсиманська [8, с.303], Богоматір Іллінська, XVIII ст., Лівобережна Україна (?) [16, с.154], Богородиця Троїцько-Іллінська XVIII ст. [11, с.195].

Ікона з Переяслава відрізняється простотою. Прямої аналогії саме цій іконі не знайдено. Автор ікони анонімний, представник народно – ремісничого середовища, маючи відомі взірці, використовуючи із них різні деталі, надав зображенню прикметні риси. Ікона за стилістикою, характером типу зображення перегукується із відомим списком чудотворної Іллінсько-Чернігівської Богородиці з Ніжина XVIII ст. (Рис.6) [9]. Наприклад, ав-



*Рис.5. Чудотворна Іллінсько-Чернігівська ікона (один із списків). Походить із Ніжина. XVIII ст.*

тонкі брови, ледь розквіті очі, у яких проглядає задума та смуток. До народної сорочки подібний і білий хітон малого Спаса. Отже, зважаючи на приведені аналогії, іконографія пам'ятки 1777 року найбільш відповідає варіанту Одигітрії, що відомий як Богоматір Іллінська; місцем створення ікони є Лівобережна Україна, час створення – остання чверть XVIII ст.

Ми запрошуємо до спільних глибших досліджень цієї пам'ятки сакрального мистецтва для підтвердження або спростування авторського спостереження та висновків.

Впровадження переліку, опису та характеристик ікон колекції НІЕЗ «Переяслав» ліквідує інформаційну проблему при визначенні категорій цінності об'єктів для Державного реєстру національного культурного надбання, насамперед – хронологічну глибину, ступінь автентичності, типологічну унікальність, авторство, значно полегшить пошук потрібної інформації, може бути використаним спеціалістами при вивченні регіональних особливостей української іконографії.

тор зберіг, хоча і не зовсім таку як на взірці, широку рамку. Особливо помітна спільність переяславської ікони з написом 1777 р. з чудотворною іконою, що називається Чернігівська-Гефсиманська (Рис.4): зображення вінценосних корон, у зображенні фігури Ісуса Христа (нахилена до Богородиці голівка) та простої сорочки-хітону на ньому (зазначено, що вона є списком із ікони Іллінської Богородиці в Троїцькому монастирі, але менша за розміром) [8, с.303]. Анонімний автор, дотримуючись іконографічного зразка, надав образіві Богородиці індивідуальних рис (Рис.1). У ній виразно простежується етнічний тип круглолидої української молодиці з намистом на шиї. Її образ живий і безпосередній – круглий овал обличчя, рожеві щоки, невеликі вуста,



### СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

КН – Книга надходжень основного фонду

М - мистецтво

НІЕЗП - Національний історико - етнографічний заповідник «Переяслав»

1. *Богуш Т.* Іконописна колекція Національного історико - етнографічного заповідника «Переяслав»: її дослідження, каталогізація, популяризація // *Матеріали другої Волинської обласної науково-етнографічної конференції.* - Луцьк, 2005. - С. 145-148.
2. *Богуш Т.* З історії формування збірки сакрального мистецтва НІЕЗ «ПЕРЕЯСЛАВ» // *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні»* - Львів, 2006. - С.739-748.
3. *Богуш Т.* Становлення і розвиток іконописної збірки Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». // *Pereyaslavika. Наукові записки НІЕЗ «Переяслав».* Єфремовські читання. – К., «Міленіум», 2007. – С. 17-20.
4. *Головей В.* Сакральне мистецтво: функціональний аспект // *Науковий щорічник «Історія релігій в Україні».* - Львів, 2007. - с.479-486.
5. *Жолтовський П. М.* Український живопис XVII – XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1978. – 327 с.
6. *Жолтовський П. М.* Художнє життя на Україні в XVI – XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1983. – 177 с.
7. *Жуков І.* Балканські слов'яни та їхні нащадки в складі козацтва // *Чумацький шлях.* - 2007. - №2. - С. 11 – 14.
8. *Земная жизнь Пресвятой Богородицы / Сост. С. Снесорева.* – Ярославль: Норд. – 2005. – С. 460.
9. *Іллінська церква (Чернігівська школа)* [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://parafia.org.ua/UCA/church/illinska-tserkva-chernihivska-shkola>.
10. *Кривошея В.* Генеалогія українського козацтва: Переяславський полк. – К.: Видавничий дім «Стилос», 2004. – С. 418.
11. *Лаврський альманах.* Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури // *Збірник наукових праць.* Випуск 7. - Київ, 2002. – С. 354.
12. *НІЕЗ «Переяслав»* – Інвентарна книга «Мистецтво – 1» (шифр - М). – С. 99.
13. *НІЕЗ «Переяслав»* – Книга надходжень основного фонду (шифр - КН), том 3. – С. 398.
14. *Ткаченко Н., Прокопенко К.* Переяславський іконописець Василь Корнійович Руденко та його роботи у фондівій колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» // *Збірник наукових статей. Міжнародна історико-краєзнавча конференція «Наукові студії М.І. Сікорського».* Випуск 12 (14). - Переяслав-Хмельницький, 2017. – С. 474-478.
15. *Скоп Л.* Образ Богородиці в іконописі Федуска Маляра зі Самбора // *Науковий щорічник „Історія релігій в Україні”.* - Львів, 2005. – С. 759-769.
16. *Український іконопис XII – XIX ст. з колекції НХМУ: альбом.* – Хм.: Галерея. – 2004 р. – С. 256.

## ОБРАЗИ СВЯТИХ КИЇВСЬКИХ КНЯЗІВ У АКАФІСТНІЙ КОМПОЗИЦІЇ «СВІТОПРИЇМНА СВІЧА» БЛАГОВІЩЕНСЬКОГО ВІВТАРЯ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

*Стаття присвячена дослідженню маловивченого стінопису «могилянської» доби Благовіщенського приділу Софійського собору. Розглянуто сюжет акафістної композиції «Світлоприїмна свіча» (XVII ст.), як рідкісний зразок портретних зображень відомих історичних осіб князівської доби в тогочасній інтерпретації.*

**Ключові слова:** *Софія Київська, Петро Могила, Володимир Хреститель, Ярослав Мудрий, XVII ст., портрети князів, іконографія.*

—  
Iryna VILCHYNSKA

### IMAGES OF THE SAINTS KYIV PRINCES IN ACAFIST COMPOSITION THE "LIGHTING CANDLE" OF THE ANNUNCIATION ALTAR OF ST. SOPHIA IN KYIV

*The article is devoted to the study of the poorly studied painting of the "Mohyla" era of the Annunciation's assignment of the Sophia Cathedral. The plot of the Acacist composition "The Holy Reception Candle" (17<sup>th</sup> c.) is considered as a rare example of portraits of famous historical figures of the princely era in the interpretation at that time.*

**Keywords:** *Sophia Kyivska, Petro Mogyla, Volodymyr Baptist, Yaroslav Wise, XVII cn., portrets of princes, iconography.*

Стінопис Софії Київської є невичерпним джерелом пізнання не тільки візуалізації Святого Письма, але й історії України з найдавніших часів і до сьогодення. Кожна епоха залишала свій знак у духовному серці Києва, найяскравіше проявляючи це у монументальному живописі собору. Стінопис Благовіщенського приділу Софії Київської був досі маловивченою царинною, з одного боку, через недостатньо повну збереженість композицій, з другого, через зосередженість уваги мистецтвознавців на стінописі більш раннього часу, XI ст. Стінопис пізнішого часу не брався до уваги. Дослідження олійного живопису цього компартименту розпочала співробітниця заповідника А. Фурман у 70-х роках ХХ ст., вона визначила час виконання частини композицій, як живопис XVII ст., що складав єдину програму уславлення Пресвятої Бого-

родиці і слугував ілюстрацією Акафістних сюжетів. Дослідниця визначила також окремі сюжети. Але, нажаль, ця робота залишилася незавершеною. Історичний аспект присвяти та функціонування цієї частини храму досліджувала д.і.н. Н. Нікітенко. Сьогодні у заповіднику велику цікавість викликають ро-

боти різних періодів, особливо, XVII-XVIII ст., переглядаються усталені необ'єктивні засади оцінки живопису XIX ст.

Відомий історик архітектури і мистецтвознавства Григорій Логвін визнавав, що найвизначніші періоди історії собору припадають на XI-XII та XVII-XVIII ст. [3, с. 53-54]

Величезним внеском, навіть фундаментом для подальшого формування культури Київської Русі, стала її християнізація із наступною «візантинізацією». В історії світової культури християнська церква вперше почала організовувати внутрішній простір храму за допомогою живопису, що був підпорядкований певній програмі. І це дозволяло створювати гармонійний ансамбль у нерозривному зв'язку із особливостями архітектури. Ця практика, перенесена із Візантії до Київської Русі, збереглася у подальшому розвитку вже українського мистецтва, як спадкоємця давніх мистецьких традицій [2, с. 9-11].

XVII-XVIII століття надали величезного піднесення українському мистецтву. Мистецтво Заходу, потрапляючи в Україну, виборюючись у протиріччях та єднаючись зі східною традицією, переплавляючись у «горнилі» місцевих традицій, створює чудові, оригінальні зразки українського мистецтва.

Особливу цінність ці зразки являють собою, як зазначила дослідниця Олена Суховарова - Жорнова, не тільки, як мистецькознавчі об'єкти дослідження, але, будучи «продуктом» певної історичної доби, є цінним джерелом історичної інформації. З цього погляду іконографія українського іконопису XVII-XVIII ст. займає особливе місце в історико-джерелознавчих дослідженнях і має виняткове значення для вчених, оскільки містить величезний інформативний матеріал про свій час: культуру, побут, одяг, архітектуру. Окрему цікавість викликають зразки ікон, що мають портретні зображення історичних осіб - політичних, культурних діячів, духовних осіб. Цікавим завданням для дослідників стає розшифровка визначаючих чинників для появи в іконі тієї чи іншої особи, відображення тих чи інших подій. [9, с. 255-278].

Для Софії XVII століття ознаменувалося величезними змінами та перебудовами, які започаткував Петро Могила. Ідеологічна направленість діяльності Петра Могилы була спрямована на відродження православ'я та піднесення слави Києва княжої доби і відновлення Київської метрополії, як духовного і церковно-політичного осередку, що згуртував «руську націю» навколо її лідера – митрополита. В соборі розпочинаються ремонтні та відновлювальні роботи з огляду на нові естетич-

ні засади, що запанували у церковному мистецтві того часу. І, хоча ці роботи не внесли суттєвих змін до первісного зовнішнього вигляду Софійського собору, але саме вони поклали початок відродженню святині і тим великим змінам, які сталися пізніше. Відновлюючи храм після занепаду та руйнацій, він не обмежується ремонтно-консерваційними роботами. Але, на думку доктора історичних наук Н. Нікітенко, втілює в монументальному комплексі собору власну церковно-політичну програму ушляхення Володимира Хрестителя. Ця його концепція максимально втілилася у реконструкції північних галерей собору – у східній частині внутрішньої галерії, де з давніх часів знаходився саркофаг Ярослава, він влаштував вівтар св. Володимира та освятив його, а у зовнішній – суміжну з цим вівтарем каплицю. Яку роль відводилося цій каплиці у планах Петра Могили, можна зрозуміти з того, що митрополит мав намір встановити у Софії раку із мощами Володимира, виявленими ним 1635 року у руїнах Десятинної церкви. [ 9, с. 458, 6, с. 21-25 ] (ФОТО 1)

Стіни каплиці зберегли фрагменти стінопису різних епох – від фрески XI ст. до барокових олійних розписів XVII-XVIII ст. На думку Н. Нікітенко, на замовлення митрополита каплицю було прикрашено сюжетами Богородичного акафісту, що відповідало попередній тематиці фрескового розпису і яким надавалося саме в той час актуального церковно-політичного значення – тріумфу православ'я як основи християнської державності. Ця тема також співпадала й з функціональним призначенням каплиці – головна вселенська панахида правилася у суботу Великого акафісту. [6, с. 21-25, 5, с. 25-41 ]

Акафіст був написаний у пам'ять про чудесне заступництво Пресвятої Богородиці та спасіння Константинополя від навали



Фото 1. Софія Київська. Благовіщенський приділ. Загальний вигляд.

ли ворогів після молитовного звернення до Богородиці патріарха Сергія. Цей гімн, отримавши назву «Акафіст» (Несідальний), зайняв одне з головуючих місць у богослужбовому житті Православної Церкви і є єдиним, включеним у богослужбовий церковний Устав. Являючи собою один з найдосконаліших творів християнської

гімнографії, Акафіст не міг не знайти своє відображення у християнській іконографії. Завдяки різноманітності згадуваних подій богородичного циклу – від Благовіщення до Срітіння, він надихав художників на створення все нових і нових мистецьких творів. Причому, ці композиції були пов'язані з текстом більше асоціативно та ілюстрували не тільки оповідально-історичну євангельську основу Акафісту, вони включали і догматичну гімнографічно-шанувальну візуалізацію твору. Найбільшої вигадливості від майстра вимагали саме ці вірші другої частини тексту. Адже вони, надаючи абстрактні художні образи, надихали художників на створення більш вільних форм їх втілення. І тому робота іконописців не була механічним текстологічним ілюструванням, це була співтворчість, яка народжувала різноманітність і відмінність зображень [13].

Дослідниця Є. Громова, у своїй монографії, присвяченій дослідженню іконографії Акафістної ікони з клеймами з Успенського собору Кремля, поділяючи ілюстративні сцени Акафісту на історичні та догматичні, наголошує, що у сценах догматичних – поклоніння Ісусу Христу та Богородиці, превалює більш символічний зміст. [1, с. 36]

Одним з яскравих прикладів передачі образної метафори циклу є образ «Світоприймна свіча», який виникає як візуалізація ікоса 11. У ньому Свята Діва виступає в образі світоносної свічки, що, як промінь світла розганяє морок ночі та вказує вірним шлях розуму та душі. Образ цей, як один з найдавніших, виникає у стінописі балканських пам'яток, таких як монастир в Високих Дечанах XIV ст. (Балкани, Сербія), (ФОТО 2) пізніше – у фресках Ферапонтова монастиря. (ФОТО 3) Обидва сюжети мають дуже лаконічну форму, схожу композиційну побудову. В центрі композиції струнка, навіть занадто видовжена постать Богоматері, силуетом ніби нагадує свічу. У першому випадку – із немовлям на руках, в другому – тримаюча у руці запалену свічку. Діонісіївська композиція Ферапонтова монастиря включає вже і інших дійових осіб. У центрі композиції – Діва, тримаюча тонкими руками з довгими пальцями палаючу свічку у лазуровій туніці, що контрастує з пастельними кольорами тла – рожевими гірками та білими ліщадками. Наближені до неї дві постаті пророків з німбами також у лазурових хітонах,



Фото 2. «Світоприймна свіча». Монастир Христа Пантократора. Високі Дечани. XIV ст. Сербія.



Фото 3. «Світлоприїмна свіча». Ферпонтів монастир. XV ст. Росія.



Фото 4. «Світлоприїмна свіча». Софія Київська. Благовіщенський вієтар. XVII ст.

нижче - люди, вільні вже від «гріховної скверни», у світлому одязі, піднімаються до Діви. [ 4, с. 158-159 ]

Іконографія цього сюжету має подальший розвиток. Із одним із таких зразків, вже барокової доби, ми можемо познайомитися в Благовіщенському приділі Софії Київської. (ФОТО 4) На думку дослідниці Р. Фурман, ця композиція з'явилася за часів П. Могили. [11, с. 35-41 ] Перед очима постає надзвичайно виразний та зворушливий образ Діви - «Світлоприїмної свічи». У центрі композиції Богоматір, над головою якої, у золотавому сяйві серед темних, грозових хмар напівпостать Христа благословляючого. Світло, що сходить від Христа, ніби огортає її постать у мерехтливе сяйво. Її струнка постать, загорнута у зелений плащ із червоним підбором піднесена на високому постаменті. Біля підніжжя клубочаться залишки п'тьми. У правій руці вона тримає запалену свічу, а ліву простягає до натовпу, ніби звертаючись до людей та, водночас, благословляючи їх. Ліворуч від Богоматері розташовано гурт світських осіб, яких очолюють дуже цікаві персонажі. З огляду на яскравий, ошатний одяг, корони на головах – це дер-

жавці, очільники громади.  
**(ФОТО 5)**

Першим ми бачимо ко- ліноуклінного чоловіка, що у молитовній поставі склав руки перед собою. Вбраний він у багатий одяг червоного кольору, затканий золотом, у золотому опліччі. Його одяг нагадує собою царську мантию. На голові – золота, прикрашена самоцвітами, корона. Обабіч неї спускаються до плечей дорогоцінні підвіски. Обличчя видовжене, з прямим видовженим носом та великими виразними очима. Він має довге витке напівсиве волосся, таку саме, кучеряву борідку, що є роздвоєною та темно-русяві вуса. Цей чоловік-середовік у царських шатах явно виділяється з натовпу. Якщо звернутися до історії складання іконографії рівноапостольного Володимира-Хрестителя, то можна пересвідчитися, що цей образ відповідає основним правилам відображення цієї історичної особи.

Найдавніші зображення Володимира збереглися на монетах Київської Русі, які карбувалися після її хрещення, на межі X-XI ст. **(ФОТО 6)**. На лицьовому боку златників та срібників розміщено зображення Володимира Святославича за зразком погрудних зображень імператорів на візантійських монетах та печатках. Для усіх зображень князя характерними залишаються фізіономічні особливості та атрибути – вуса та виголене підборіддя, на голові вінець із підвісками перпендуліями, навіть проглядається висока руська шапка, а в правиці – хрест.

Згідно концепції Н. Нікітенко, малюнок А. Вестерфельда представляє нам образ Володимира початку XI ст. у стінописі Софійського собору. Ми бачимо державця у дорогоцінних шатах – розшитому плащі- корзно, застібнутому на лівому плечі, у царському вінці та тримаючим у руках релікварій. **(ФОТО 7)**

Іконографічна традиція зображувати Володимира у царській короні підноситься до XV століття. Якщо у більш ранніх пам'ятках його зображали у кнізівській шапочці (мініатюри Радзивилівського літопису), то вже з кінця XIV століття у пам'ятках з'являється Володимир у відкритій, городчастій короні, що має дорівняти його, рівноапостольного святого князя, із рівноапостольним імператором Константином. За



*Фото 5. «Світлопріймна свіча».  
Софія Київська. Благовіщенський вівтар.  
XVII ст. Фрагмент.*



Фото 6. Монети часів Володимира Святославича із зображенням князя. Златники та срібники.

XIV – початку XV століть зображення Володимира Святославича отримали широке розповсюдження, причому, разом із синами – Борисом та Глібом. **(ФОТО 8)**

У софійській композиції звертають на себе увагу портретні риси, які є характерними для іконографії Володимира з найдавніших часів, що знайшли своє відбиття у пізніших іконописних оригіналах: сивина, тип зачіски, кучерява роздвоєна борода. «Образом и брадою аки Иоанн Богослов, а власы на главе кудреваты, аки Минины» - саме так подано цей образ у іконописному описі [8, с. 120].



Фото 7. Володимир Хреститель (за версією Н. Нікітенко). Фрагмент князівського групового портрету у центральній наві Софійського собору. Фреска. XI ст.

Обабіч Володимира бачимо дві чоловічі голови – також у царських коронах, із різними рисами обличчя. Ліворуч – чоловік середнього віку, з довгастим лицем, темно руським волоссям, гострою борідкою. Він має прямий довгий ніс, гострі, невеликі очі, аскетичне обличчя. Чоловік, що виглядає праворуч від Володимира має круглолике безбороде молоде обличчя, великі виразні очі, якими допитливо дивиться перед собою.

Можна припустити, що це сини Володимира – Борис та Гліб. Ікони із зображеннями Володимира, Бориса та Гліба відомі з кінця XIV ст., а найширшого розповсюдження зазнали у XVI –XVII ст., найчастіше разом із житійними клеймами святих. Виразними іконографічними особливостями цих образів є саме вікова різниця, яка

припущенням Т.Царевської, складання іконографії св. Володимира пов'язано із Великим Новгородом і припадає на межу XIII-XVI ст. На думку дослідниці зображення св. Володимира, як старця у синьому кафтані, збереглося у розписах дияконника церкви св. Ніколи на Липні поблизу Великого Новгорода (1292-1299 рр). [12, с. 421, 426, 429-430]. Наприкінці



підкреслюється доступними художникам засобами. Відомо, що старший брат, Борис, був вже зрілим чоловіком, на відміну від юнака, майже дитини, Гліба. Тож, Борис на іконах, зазвичай, має мужнє, видовжене із загостреним підборіддям, обличчя. Гостру бороду та вуса ще не торкнула сивина, але це мужній та досвідчений воїн. Гліб же має кругле, безбороде юнацьке обличчя. Ніс коротший, риси обличчя більш м'які, майже дівочі. І це добре видно у софійській композиції. Головні убори, у яких традиційно зображуються брати (князівські гостроверхі капелюхи, оторочені хутром) замінені тут на корони, що натякає на право спадкоємності ними батьківського, «царського» столу.



*Фото 8. Володимир із синами Борисом та Глібом. Ікона. Новгород. Софійський собор. XV ст.*

Трохи подалі, за Володимиром, відступивши на пів-крока, виступає сивий чоловік із густою довгою бородою, довгим сивим прямим волоссям. Руки схрещені на грудях, як перед прийняттям причастя. Шати на ньому не менш багаті, ніж на попереднику. Царська мантия відіграє золотим відблиском. Ймовірно, саме так уявляли собі наступника Володимира – Ярослава. Він представлений тут старим чоловіком. І, дійсно, якщо Володимир помер, не перетнувши 60-річного віку, то Ярослав пішов з життя глибоким 75-річним старцем.

Тож, припускаємо, що ми маємо рідкісний зразок портретного живопису XVII ст., ще більше цікавий тим, що серед персонажів, відображених в іконі, можна побачити не тільки історичних осіб, канонізованих на той час (Володимира, Бориса, Гліба), але й Ярослава Мудрого, якого канонізовано ще не було. Та, незважаючи на те, у 1075 році Адам Бременський у «Діяннях первосвящеників Гамбурзької церкви» згадує Ярослава Мудрого, вже як святого. Ймовірно, масштабність цієї історичної постаті та його державницька та церковна місії, мали навіть через століття, такий відгомін, що послугував вагомим чинником для включення його імені з початку XVII ст. в усі повні каталоги руських святих - свят-



Фото 9. Печатка Ярослава Володимировича

ми ще, портретними зображеннями Ярослава за версією Н. Нікітенко, вважається фрескове зображення в Софійському соборі – у княжому груповому портреті [ 7, с. 104], причому, Ярослав зображений ще зовсім юним чоловіком, а також, зображення на новгородській печатці 1019 року. (ФОТО 9) Пізніші його зображення, аж до нашого часу, невідомі.

Тож, портрет Ярослава Мудрого в представленій композиції XVII ст. можна вважати вже спробою створення іконографічного образу шанованого благовірного київського князя, з намаганням дотримання історичності.

З іншого боку до Богоматері підступає юрба народу, очолювана духовенством. У першому ряду ми бачимо трьох ченців у чорних клобуках, а посередині, на передньому плані, постає також духовної особи у чорному одязі, зі складеними у



Фото 10. Ктиторська композиція з портретом Петра Могили. Спас на Берестові. XVII ст.

ці, які виходили окремими виданнями. Але, тільки після канонізації Благовірного Великого князя київського Ярослава Мудрого у 2004 та 2008 роках, на Помісному Соборі Української Православної Церкви Київського Патріархату було визначено писання чесної ікони новопрославленому святому для поклоніння відповідно до визначення Сьомого Вселенського собору. Найдавнішими, прижиттєви-

ми ще, портретними зображеннями Ярослава за версією Н. Нікітенко, вважається фрескове зображення в Софійському соборі – у княжому груповому портреті [ 7, с. 104], причому, Ярослав зображений ще зовсім юним чоловіком, а також, зображення на новгородській печатці 1019 року. (ФОТО 9) Пізніші його зображення, аж до нашого часу, невідомі.

Тож, портрет Ярослава Мудрого в представленій композиції XVII ст. можна вважати вже спробою створення іконографічного образу шанованого благовірного київського князя, з намаганням дотримання історичності.

З іншого боку до Богоматері підступає юрба народу, очолювана духовенством. У першому ряду ми бачимо трьох ченців у чорних клобуках, а посередині, на передньому плані, постає також духовної особи у чорному одязі, зі складеними у молитовній поставі руками. Верхня частина зображення – голова, обличчя – дуже пошкоджені. Але вгадуються обриси чорної мантиї, що спадає на плечі з-під високого клобука.

Можна припустити, що тут, скоріш за все, було зображення самого митрополита Петра Могили. Згадавши про те, що він закарбував свої старанні труди на благо

Софії, її відновлення, у ктиторському написі на підпружних арках центрального куполу храму (знищений у 60-ті роки минулого століття), цілком припустимо, що і свій образ він міг увіковічити у вівтарній композиції облаштованого ним вівтаря. Тим більше, що приклад зображення особи митрополита на стінах київського храму Спаса на Берестові у ктиторській композиції, ми можемо бачити і сьогодні. **(ФОТО 10)**

Цікавим продовженням цієї розвідки може бути визначення і інших світських осіб, яких зображено позаду очільників громади. Вони мають характерні портретні риси, що може вказувати на певних історичних осіб, можливо, сучасників згадуваних подій.

Таким чином, розглянута нами композиція Благівіщенського вівтаря, є ще одним свідченням того, як майстерно поєднується в українському мистецтві доби бароко візантійські напрацювання церковного мистецтва із місцевими реаліями. Як тонко вносилося у канву світової історії Церкви свій, місцевий акцент, що візуалізував перед очима конкретні персоналії та пробуджував історичну пам'ять народу.

---

1. Громова Е.Б. История русской иконографии Акафиста. Икона «Похвала Богоматери с Акафистом» из Успенского собора Московского Кремля. - М, «Индрик», 2005.

2. Лихачева В.Д.Лихачев Д.С. Художественное наследие Древней Руси и современность. - М, Наука, 1971

3. Логвин Г. Украинское барокко. Византия и Запад.- Београд, 1991. .

4. Михельсон Т.Н. Живописный цикл Ферапонтова монастыря на тему Акафиста. Труды Института литературы (Пушкинский дом)отд. древнерусской литературы. В. XXII. - М, 1966.

5. Нікітенко Н. Бароко Софії Київської. - К, «Либідь», 2015.

6. Нікітенко Н. Під покровом Святої Софії. Некрополь Софійського собору в Києві.- К, 2000.

7. Никитенко Н.Н. София Киевская и ее создатели. - Каменец-Подольский, «Медобори -2006», 2014.

8. Подлинник иконописный. С.Т. Большаков. Под. ред. А.И. Успенского. – М, Паломник, 1998.

9. Смирнов Я.И. Рисунки Киева 1651 года по копиям их конца XVIII века. - М, Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1908.

10. Суховарова-Жорнова О. Історичні постаті в українському іконописі та церковних портретах XVII-XVIII ст. Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики. - 2005. - 12.

11. Фурман Р. Акафист Богоматери в розписи северной наружной галереи Софийского собора в Киеве (идейные истоки). Филевские чтения к 300-летию пам'ятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях» (1690-1693г.).- М, 1993

12. Царевская Т. Новые данные о составе росписей церкви Николая на Липне // Древнерусское искусство: Русь. Византия. Балканы. XIII век.- Спб., 1997.

13. Языкова Ирина. Акафист Пресвятой Богородицы в иконах и фресках. Молодежный интернет журнал МГУ «Татьянин день». <http://www.taday.ru/text/962095.html>

## ДОСЛІДЖЕННЯ РІДКІСНИХ КНИГ У ФОНДАХ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИКА «ЗАМКИ ТЕРНОПІЛЛЯ»

*В статті описано сучасний стан церковних книг – цінних пам'яток сакрального мистецтва XVII – XVIII століття. На основі нових надходжень у фондову колекцію стародруків розглянуто питання їх дослідження і атрибуції.*

**Ключові слова:** стародрук, церковні книги, заставка, гравюра, шрифт, печатка, титул, атрибуція.

—  
Natalia HANUSEVYCH

### RESEARCH OF RARE BOOKS IN THE FUNDS OF THE NATIONAL RESERVE «CASTLES OF TERNOPILLIA»

*The article describes the current state of the church books – valuable monuments of the sacred art of the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries. Issues of their research and attribution are considered on the basis of new proceeds in the stock collection of old printed books.*

**Key words:** old printed book, church books, screen saver, engraving, font, seal, title, attribution.

У фонди Національного заповідника стародруки і рідкісні книги релігійного змісту поступають різними шляхами, а саме з етнографічних експедиції наукових працівників, передані священиками різних конфесій, а також релігійними громадами Тернопільської обл.

Останні надходження були з с. Білокерниця Зборівського району, де греко-католицька громада передала для збереження ряд стародруків XVII ст. і декілька рідкісних книг поч. XX ст. Це три «Мінеї», «Ірмологіон», «Служебник», дві книги «Тріодь» і «Тропарь».

Атрибутувати всі книги не завжди легко, особливо тоді коли деякі екземпляри де-

фектні, а саме: відсутня обкладинка, титульні аркуші, а в більш пізніх зразках проблематично коли немає останніх сторінок.

Початковим етапом роботи із стародруком є створення його бібліографічного опису за існуючими правилами укладання бібліографічного опису стародрукованих видань [4]. А також по зовнішньому вигляді видання, які завжди відмічають у каталогах: формат, кількість рядків на аркуші, філіація чи пагінація, відсутність чи наявність сигнатур, кількість аркушів в зошиті та інші.

Доволі часто з різних причин кириличні стародруковані пам'ятки збережені без початкових та кінцевих аркушів, іноді у фрагментах. Однак їх особливості дозволяють в більшості випадків доволі швидко вставити їх назву, час та місце друку.

Дуже допомагає в атрибуції дефектних примірників коли на аркушах книги збережені печатки видавництва, а також печатки власників.

Зокрема на одному із аркушів Книг: «Ірмологіону», «Тридіодь цвітна» і «Тропарь» збережені печатки чорного кольору вказують на те, що книга надрукована Ставропігінським інститутом, а інші синього кольору, звертає нашу увагу на те, що дана книга є власністю греко-католицької громади села Білокерницья Зборівського району. Ще однією підказкою в дослідження «Ірмологіону» є наявність покрайніх записів або ремарок, які уточнюють, або пояснюють. В нашому випадку можна побачити, що уточнюється факт купівлі громадою книги у 1927 році.

Ідентифікація дефектних примірників видань або окремих фрагментів, що не містять титулу, назви, відомостей про час та місце друку називається атрибуцією. Для цього використовуються як спеціальні методичні посібники, так і друковані каталоги, наукові дослідження, альбоми орнаментики та філіграней, словники граверів, електронні ресурси, в тому числі бази даних та повнотекстові копії [7].

Порівняння примірників одного видання, текстовий аналіз передмов, післямов, присвят дозволяють одержати додатковий матеріал про видання [5, с.33]. А також аналіз пронумерованих аркушів чи сторінок дає важливий поділ на стародруки (книги до 1800р.), які мали фоліацію (нумерація по аркушам) і рідкісні книги (друковані після 1800 р.), які мали пагінацію (нумерація по сторінках).

Описуючи «Мінеї» XVII ст. можна зауважити наявність фоліації на аркушах у вигляді букв, а також кустоди, як допоміжні технічні елементи і полегшують читання тексту при переході з одного аркуша на інший. За їх наявність можна приблизно датувати книгу: до чи після 1655 р.[8]

Книги також відрізняються наявністю, або відсутністю сигнатур, це послідовна нумерація друкованого аркуша. В книгах українського друку сигнатуру позначала буква, а наприклад московського друку - цифра.

Аналізуючи всі складові можна ідентифікувати майже точно даний екземпляр, або значно звузити часові рамки його друкування. Для цього нам допомагають філіграні, які використовувались папірнями при виготовленні аркушів. На прикладі книги «Тропарь», яка немає титульного аркуша, можна визначити по філігранях, які датуються 1791 роком, що даний екземпляр був виготовлений наприкінці XVIII ст.

Дуже важливим для опису і атрибутації книги є також художнє оформлення, до якого відносимо сюжетні гравюри, портрети, гравюри архітектурного змісту, зображення гербів, заставки, віньєтки, форти, фронтисписи, ініціали, виливні прикраси та інші елементи [5, с.37]

Але, як завжди найбільший об'єм інформації несли маргіналії, або покрайні записи. Вони зустрічаються на аркушах стародавніх книг доволі часто. Цей звичай прийшов до нас з Візантії, оскільки приписки зустрічалися вже в найдавніших книгах і рукописах. Записи ці несуть важливу інформацію: змальовують обставини створення кодексу, причини, що спонукали до написання, термін виконання, назву друкарні і багато іншого [6, с.84]. Книга в уяві тогочасної людини є дуже шанованим і водночас сталим предметом – отже надійним містилицем інформації. Тому в покрайніх записах зберігається багато цінної інформації для дослідника, а саме: про долю краю, стихійні лиха, війни. На аркушах Євангелій є чимало дарчих актів на землю, подаровані церкві та інших цікавих фактів з історії громади, села чи міста. [6, с.136] Їх знаходимо на аркушах «Мінеї», «Ірмологіона» і «Тридіодь».

Багаті люди, щоб вимолити прощення у Бога і людей за гріхи та залишити своє ім'я на згадку майбутнім поколінням, замовляли рукописні книги в красивій оправі (часто з використанням дорогоцінних металів та коштовного каміння та перлів) і дарували їх церквам. Роблячи такий широкий жест, власник книги хотів, щоб на самій книзі була вказана ціль пожертви та ім'я самого жертводавця. [3, с.8].

Ці нотатки відомі під назвою вкладних записів. В них жертводавець докладно записував день і рік дару, назву церкви чи монастиря, пояснював ціль пожертви, і, щоб вберегти книгу від крадіжки чи від порчі, придумував досить віртуозні прокльони. Уся середньовічна релігія перетворювалася для більшості православних в ряд молитовних формул, що містили той чи інший магічний зміст, і віруючий повинен був беззаперечно вірити в таємну силу цих формул, вірити в те, що вони можуть зупинити всяку “злодійську руку” і вберегти його власність [1]

У них не шкодували погроз зі страшними подробицями для відлякування потенційного злодія. Найскромніші з них закінчували вкладний запис словами: “а кто сію книгу возьметь зъ дома Божія и на томъ буди тягота церковная”.

До кінця XVII ст. головний акцент у книгодрукуванні робили на літературі релігійного змісту. В міру того як книги

переставали бути для власника лише скарбницею знань, власницький знак паралельно з охоронною почав виконувати орнаментальну та декоративну функцію, ставши своєрідним довершенням книги.

Щоб зберегти такі цінні книги у Національному заповіднику «Замки Тернопілля» створюються колекції «Стародруки і рідкісні книги релігійного змісту». Фондові працівники описують кожну книгу, проводять їх фото фіксацію, а також заповнюється інвентарна картка з детальним описом стародрука. У пристосованих приміщеннях створені умови для їх зберігання (шафи, в яких кожна книга лежить на полиці окремо), а також зберігають сталий температурний режим у приміщенні. Але є і багато проблем, які важко вирішити без детальнішого вивчення цих унікальних пам'яток українського мистецтва, а також без достатнього фінансування на консерваційні та реставраційні роботи, залучення спеціалістів і мистецтвознавців. Вони могли б зробити більш професійні дослідження кожної книги, виявити унікальні екземпляри, описати кожний стародрук, а також провести їх реставрацію. Реставрація книг та документів на паперовій основі – складова консервації. Головне завдання якої – відновлення експлуатаційних властивостей, форми і зовнішнього вигляду історичної пам'ятки. Основні реставраційні процеси включають очищення, зміцнення всіх матеріальних складових документів, призупинення процесів їх руйнування, а також реконструкцію втрачених фрагментів книг [2, с.5].

Дані дослідження рідкісних книг і стародруків не тільки надовго продовжать термін їх експлуатації, а і презентуватимуть ступінь збереження артефактів нашої духовної спадщини у науково-дослідницькій і фондовій роботі Національного заповідника «Замки Тернопілля». Тому що основним правилом консервації є збереження автентичності книг і документів.

Аналізуючи, проведеному більше як 25 річну, діяльність заповідника, можемо зробити підсумок: науковцями заповідника зібрано, систематизовано сотні рідкісних книг і стародруків, 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.

---

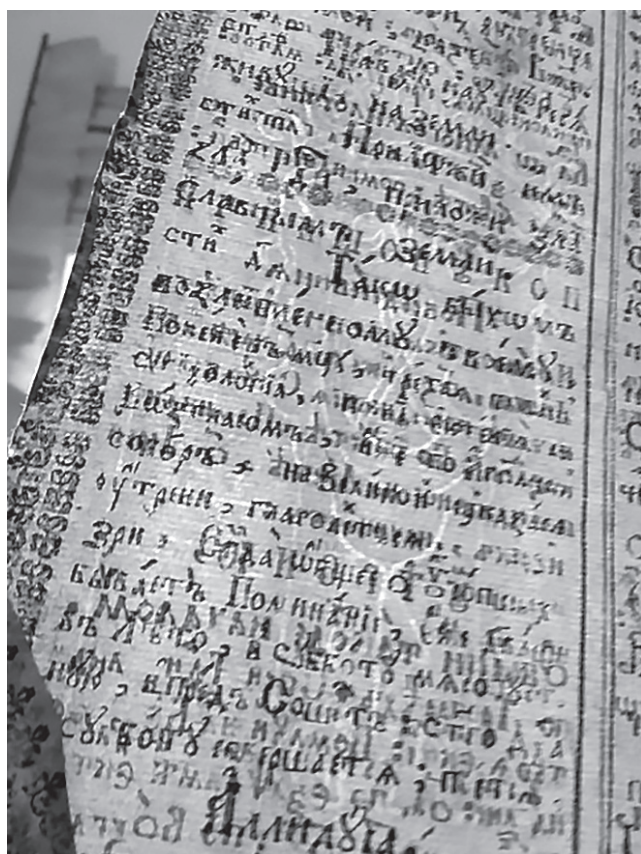
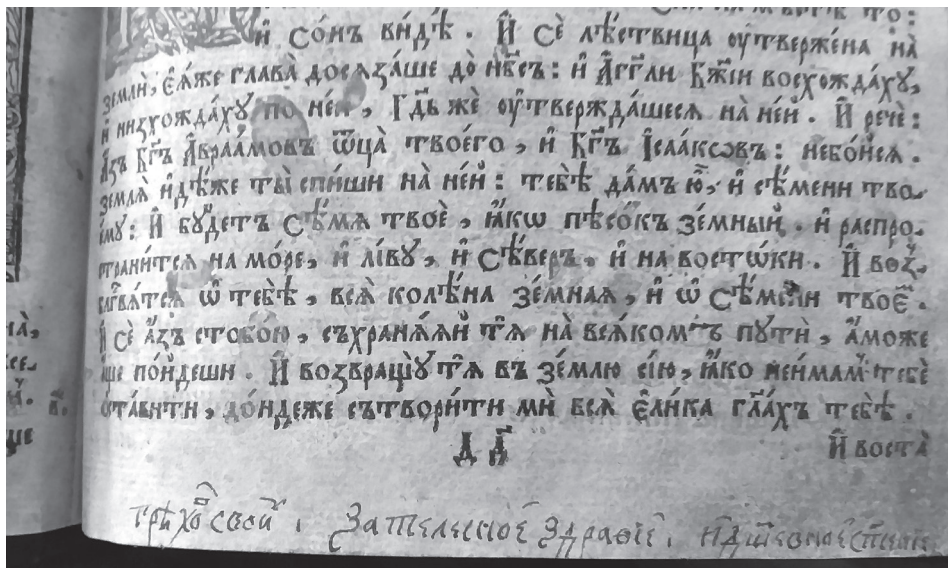
1. Верещагинъ В. Рускій Книжнѣй Знакъ. – Санктъ-Петербургъ, 1902. – С. 12–13

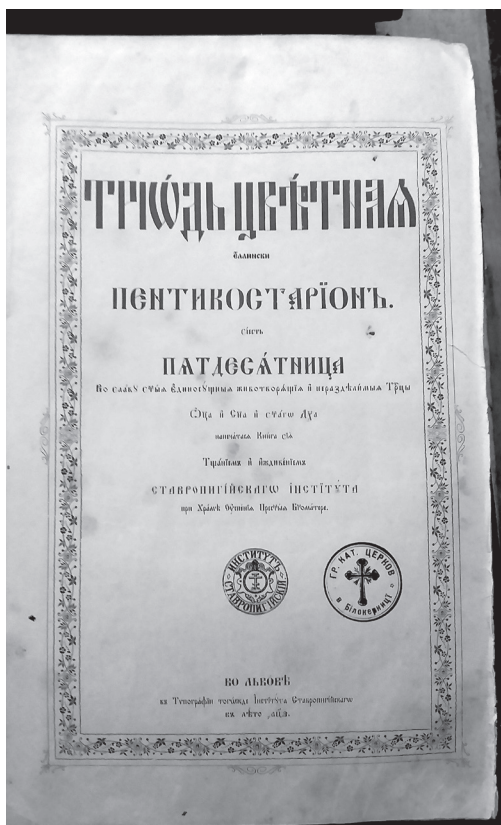
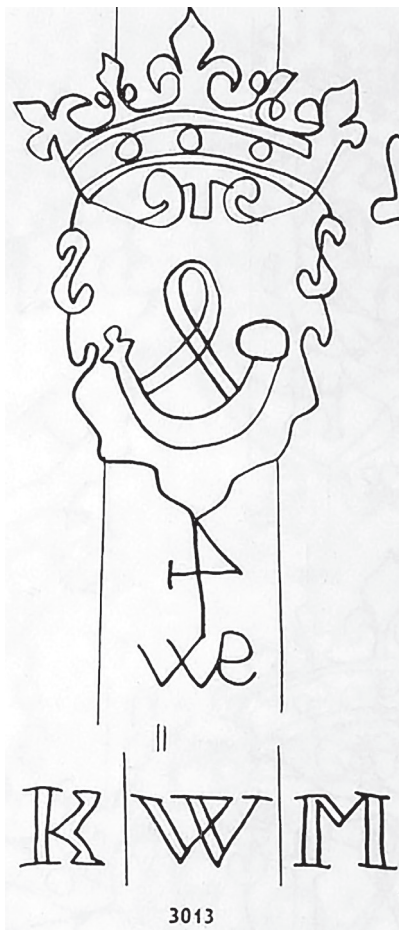
## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

2. Дзєндзелюк Л.С., Льода Л.М. Основи реставраційних процесів. – Львів, 2012. – 85 с.
3. Кіт Н. Еволюція Екслібрису (по матеріалах фондів Наукової бібліотеки Львівського національного університету ім. Івана Франка). - Вісник Львівського ун-ту. Серія книгозн. бібліот. та інф. Технол, 2012. Вип. 7. С. 3–18
4. Правила составления библиографического описания старопечатных зданий. / Рос. гос. библиотека; Сост. И. М. Полонская, Н. П. Черкашина. – Москва: Пашков дом, 2003. -400 с.
5. Цімборовська-Римарович І. Комплексне дослідження стародруків як історико-культурних пам'яток та історичних джерел. /Науковий збірник Волинська книга: історія, дослідження, колекціонування. Випуск 3. – Острог, 2015. -247 с.
6. Фрис В. Історія кириличної рукописної книги: навчальне видання. / ред. Уханська Н.Я. – Львів, 2003. -186 с.
7. Бондар Н.П. Практичне заняття «Специфіка опису кириличних стародруків та навички атрибуції дефектних примірників та фрагментів» // [електронний ресурс]: <http://nbuv.gov.ua/node/3325>
8. Простейшие основы идентификации издания кирилловской печати. // [електронний ресурс]: <http://www.raruss.ru/slavonic/slav5/1669-slavonic-leekbez.html>
9. Э. Лауцявичюс Бумага в Литве в XV - XVIII веках. Вильнюс «МОКСЛАС» 1979. С.134.









## ОБРАЗИ СВЯТИХ ВОЛОДИМИРА ТА ОЛЬГИ У СТІНОПИСІ КИРИЛІВСЬКОЇ ЦЕРКВИ КИЄВА

*Публікацію присвячено дослідженню зображень образів святих князів Володимира та Ольги у монументальному живописі Кирилівської церкви в Києві.*

**Ключові слова:** Кирилівська церква, князь Володимир, княгиня Ольга, парні святи, монументальний живопис.

—  
Iryna MARGOLINA

### OFFENSES OF SAINTS OF VOLODYMYR AND OLGA ARE IN PAINTING OF CYRIL CHURCH OF KYIV

*A publication is sanctified to research of images of characters of saint princes of Volodymyr and Olga in the monumental painting of Cyril of church in Kyiv.*

**Key words:** Cyril Church, prince Volodymyr, princess Olga, pair saints, monumental painting.

Кирилівська церква в Києві заснована князем Всеволодом Ольговичем у 1139-1146 рр. Вивчення цієї пам'ятки дає підстави стверджувати, що її засновник, князь Всеволод, активно впливав на формування архітектурної та іконографічної програми храму [2, с. 222-226, с. 54-59, с. 79-87, с. 8-36].

Іконографічна програма Кирилівської церкви формувалась у XII ст. і, повторимо, була пов'язана із бажаннями та амбіціями замовника храму князя Всеволода Ольговича. Однак давня іконографія не зберігалася повністю з XII ст., до наших днів дійшло 800 кв. м давніх фресок, більшу частину

стінопису складають сюжети, створені під час реставраційних робіт, здійснених олійними фарбами у 80-х роках XIX ст.

Наше дослідження має за мету з'ясувати зв'язок образів святих Володимира та Ольги, створених олійними фарбами у XIX ст. з первісною іконографічною програмою та їх співвідношення із сакральним простором храму.

Реставраційні роботи монументального живопису у Кирилівській церкві в XIX ст. здійснювалися під керівництвом професора мистецтв, відмінного знавця сакральної храмової іконографії А.В. Прахова.

Головний принцип реставраційних робіт розроблений одним з перших фахівців з візантійського та давньоруського християнського стінопису А.В. Праховим у загальних акцентах полягав у:

- відкритті, збереженні та копіюванні фрескового живопису XII ст.;
- повторі відкритого давнього живопису олійними фарбами при обов'язковому збереженні малюнку, сюжету та кольору;



*Святі Володимир та Ольга. Олійний живопис XIX ст. Північна стіна трансепта Кирилівської церкви Києва.*

- написанні на місцях де не зберігся давній живопис нових зображень та композицій логічно пов'язаних (!) із збереженим давнім живописом [1, с. 11, с. 43].

Відтак, живопис XIX ст. маємо розглядати у взаємозв'язку з первісним стінописом XII ст.

Повертаючись до нашої теми, відмітимо, що такий підхід дає підстави бачити логічне співвідношення між зображеннями святих збережених з XII ст. зі святими виконаними на стінах пам'ятки у XIX ст. Отже, спочатку, поринемо у давнину, у період зведення та розпису Кирилівської церкви.

Як відомо, цей храм присвячено архієпископу, небесному патрону засновника храму князя Всеволода, святителю Кирилу Александрійському, останні студії доводять також і патронат парного святому Кирилу святителя Афанасія [3, с. 86-124, с. 121-136, с. 114-130].

Образи цих парних святих виведені у південній апсиді - ризниці, де, у багатьох випадках, вони присутні в одних сценах. Отже ризниця, дияконник присвячено обом патронам храму.

Мабуть такому «парному» присвяченню пояснюється наявність у живописі храму величезної кількості інших парних святих. На фресках XII ст. це святі Кирил і Афанасій Александрійські у південній апсиді; святі Кирил та Мефодій – солунські брати серед балканських святих у північній апсиді; імператорська родина Костянтин та Єлена на стіні середньої кліті північного нефу; апостоли Петро і Павел на стовпах триумфальної арки вівтаря; Антоній та Феодосій Печерські поряд з преподобними, які оточують композицію «Страшний суд» у нартексі.

У живописі XIX ст. це святі Кирил і Афанасій Александрійські на іконах іконостаса; святі Володимир і Ольга на північній стіні трансепта; святі В'ячеслав і Людмила на південній стіні трансепта; святі страсотерпці Борис і Гліб на східних площин-

нах центральних опорних стовпів; святі лікарі Козьма та Доміан на південно-західному пілоні південної нави.

Чи є закономірність, зв'язок, спадкоємність у такому представленні? Гадаємо є.

У цій статті, як вже відмічалось, акцентуємо на образах Володимира та Ольги.

Вважаємо, що засновник Кирилівського собору, амбітний князь Всеволод так, як і хреститель Русі - України князь Володимир, уподібнював себе імператору Костянтину Великому. Тому цілком логічним виявляється наявність фрескових образів святого Костянтина та його матері святої Єлени у північному нефі стінопису цієї пам'ятки. Не випадковим є те, що на стіні протилежного компартимента, південного князівського нефу, навпроти фрески із постатями Костянтина та Єлени, розміщено сюжет «Христос з предстоячими», в якому був наявний образ засновника Кирилівського собору князя Всеволода Ольговича. Така іконографічна побудова свідчить про перегук цих сюжетів та персонажів, їхню сакральну і програмну взаємодію [4, с. 105-106, с. 83-87].

У цьому ж північному нефі, де виведено святих Костянтина і Єлену, на північній стіні але ближче до вівтаря, під композицією «Хмарне Успіння Богоматері», обабіч північного portalу, в олійному живописі ХІХ ст. представлено святих князя Володимира Хрестителя та його бабцю, одну з перших християнок на теренах Русі-України, Ольгу.

Живописні сюжети «Хрестовоздвиження» здебільшого пов'язані із замовленням князів – ктиторів. Уподібнитися імператору Костянтину Великому намагалися численні правителі середньовічних християнських держав і в храмах, що зводилися за ктиторськими замовленнями цих правителів, сцена «Хрестовоздвиження» з імператорами Костянтином і Єленою мала програмний характер.

Святих Костянтина та Єлену Володимир та Ольга обрали своїми небесними патронами і часто в іконописі ці парні святі зображуються поруч.

Християнське ім'я княгині Ольги – Єлена, цариця Єлена була її духовною патронесою, Володимир, як вже відмічалось порівнював себе з імператором Костянтином. Само тому вони зображені майже поряд на північній стіні північного нефу у логічному іконографічному ланцюзі.

Чи могли зображення Володимира та Ольги з'явитися у Кирилівській церкві у ХІІ ст.? Відповідно сербським Прологам

XIV ст., що сходять до давньоруських оригіналів XII ст., офіційне визнання Володимира святим до середини XII ст. ще не відбулось [5, с. 188-196].

Перші вірні свідчення про офіційне ушанування Володимира як святого рівноапостольного відносяться до XIV ст. У 1635 році митрополит Київський Петро Могила віднайшов мощі Володимира з руїн Десятинної церкви Успіння Богоматері, що є початком ушанування його останків. Такі факти унеможливають наявність зображень князя Володимира та Ольги у стінописі XII ст. Кирилівського храму, отже ці образи, скоріше за все, з'являються тут під час реставрацій XIX ст. і, вірогідно, ініціатором їх появи був А. Прахов. Цілком слушним було і обрання місця розташування образів. В одному північному нефі поряд з їх святими патронами Костянтином та Єленою.

За наказом Володимира зведено церкву Успіння Богоматері (Десятинну), у цей храм перенесли прах княгині Ольги. Обидва зображення святих у Кирилівській церкві розміщено під композицією «Успіння Богоматері», яка частково збереглась у фресці XII ст. Гадаємо, що А. Прахов свідомо обирає місце для зображення цієї пари само під «Успінням Богоматері», натякаючи на прямий зв'язок зі зведенням Володимиром цієї церкви і похованням там його виховательки й улюбленої родички Ольги.

Відтак образи святих Володимира та Ольги з'явилися у живописі Кирилівської церкви у XIX ст. у логічному взаємозв'язку з первісною іконографічною програмою сакрального простору храму.

---

1. Архів професора А.В. Прахова. Кирилівська церква. 1881-1889 гг. Спр. № 6. – С. 11, 43. Колекція НА-ДР Науковий архів Національного заповідника «Софія Київська».

2. Марголіна І. Щодо заснування й присвячення Кирилівської церкви в Києві // АСУ. – № 3. Ч.1. – К., 1996., – 11 с.; Марголіна І., Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. – К., 2001. – 206 с.; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель Святого Кирила. – К., 2005., – 352 с.; Марголіна І., Ульяновський В. Дзеркало вічності. Київська Кирилівська церква та Свято-Троїцький монастир. – К., 2019. – 384 с.

3. Марголіна І., Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. – К., 2001. – 206 с.; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель Святого Кирила. – К., 2005. – 352 с.; Марголіна І., Ульяновський В. Дзеркало вічності. Київська Кирилівська церква та Свято-Троїцький монастир. – К., 2019. – 384 с.

4. Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель Святого Кирила. – К., 2005. – 352 с.; Марголіна І., Ульяновський В. Дзеркало вічності. Київська Кирилівська церква та Свято-Троїцький монастир. – К., 2019. – 384 с.

5. Федотов Г. Канонизация святого Владимира // Журнал Московской патриархии. – М., 1999. – № 7. печатается по изданию: Владимирский сборник. В память 950-летия Крещения Руси. 988-1938. – Белград, 1938. – С. 188-196.

## СВЯТА ПЕЛАГІЯ ТАРСІЙСЬКА НА ФРЕСКАХ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

*Наявність образу св. діви-мучениці Пелагії Тарсійської у Святій Софії Київській та специфіка його зображення засвідчує високий духовний і соціальний статус цієї святої у давньоруському суспільстві початку XI ст. Вона належала до сонму обраних святих «митрополії руської», загальнонародне шанування яких було інспіроване процесом християнізації Русі-України й тісно пов'язане з рівноапостольною діяльністю княжого подружжя хрестителів народу й будівничих Софійського собору – Володимира Великого й Анни Порфірородної. В Україні св. Пелагія Тарсійська назавжди зберегла свій статус високого духовного світоча, отримавши Богородичний титул Заступниці.*

**Ключові слова:** Християнізація Русі-України, діяльність Володимира Великого і Анни Порфірородної, Софія Київська, програма стінопису, образи святих, свята Пелагія Тарсійська, народне шанування святої.

—  
Nadiya NIKITENKO

### SAINT PELAGIA OF TARSIS ON THE FRESCOES OF KYIV SAINT SOPHIA CATHEDRAL

*Presence of image of St. virgin-martyr Pelagia of Tarsis in Kyiv Saint Sophia Cathedral and the specific of his image certifies high spiritual and social status of this saint in Old Russian society of beginning of XI-th century. She belonged to association of select saints of "metropole Rus", the national honouring of that was inspired by the process of christening of Rus-Ukraine and it is closely constrained with like the apostles activity of the princely married couples of Baptist of people and builders of the*

Відмітною особливістю колосального собору святих, зображених на стінах Софії Київської (з приблизно 700 – 800 образів донині збереглося понад п'яти сотень), є небачено велика для храмів цього періоду кількість образів святих жон, що як вважаємо, висвітлює визначну роль і значимість жінок у соціумі новонаверненого Києва, а також засвідчує високий авторитет київської княгині як співзасновниці та ктиторки головного храму Русі-України. Мета статті полягає у розкритті ролі й місця образу св. Пелагії Тарсійської у загальній концепції ідейно-декоративної програми Софії Київської – «митрополії руської».

Дослідження останніх часів дозволили нам висунути та аргументувати висновок щодо виникнення Софійського собору Києва в 1011 – 1018 рр., наприкінці княжіння Володимира Великого – на початку правління в Києві його сина Ярослава Мудрого. Вважаємо, що засновниками і будівничими собору були Володимир і його дружина Анна Порфірородна (за походженням – візантійська принцеса), а завершив створення

*Sophia Cathedral - Volodymyr Large and Anna Porphyrogenic.*

*In Ukraine St. Pelagia of Tarsis forever saved the status as high spiritual ideal, getting the Theotokion title of Patroness.*

**Keywords:** *Christening of Rus-Ukraine, activity of Volodymyr Large and Anna Porphyrogenic, Saint Sophia Cathedral, program of murals, images of saints, holiday of Saint Pelagia of Tarsis, folk honouring of saint.*

Софії Ярослав. Храм створювався як меморіал Хрещення Русі, оплот її державності, церковності і культури. Таке датування і призначення Софії підтверджують не лише писемні джерела, а й, що дуже важливо, архітектурні особливості, мозаїки і фрески собору, які широко і по-

слідовно прославляють своїх замовників – Володимира і Анну. Вони виступають тут як «нові Костянтин та Єлена», які привели свій люд до Христа – Божої сили і Божої Премудрості [5; 6].

Давні написи-імена збереглися лише біля двох десятків зображень, тому вельми складно визначити принципи їх підбору і розміщення, адже вони (за деякими невеликими винятками) не слідуєть хронологічному порядку церковного календаря. Здійснена нами персоніфікація невідомих за іменами святих здебільшого спирається на традиційний метод іконографічних аналогій, але на сьогодні не меншу роль відіграють написи-графіти на фресках, які називають зображених на них святих. На сьогодні атрибутовано понад 100 образів, і це здебільшого репрезентативні постаті святих, розміщені на стовпах і стінах в нижньому регістрі стінопису, які складають ядро грандіозного собору святих [8]. Проте не всі образи святих атрибутовано (зокрема чимало не визначених серед тих, що розміщені у верхньому регістрі стінопису), а крім того, деякі раніше визначені головні персонажі ансамблю потребують детальнішої аргументації й більш повного з'ясування специфіки вибору їх замовниками розпису. Серед останніх – раніше атрибутований але майже не осмислений нами у згаданому контексті образ св. Пелагії Тарсійської [8, с. 73 – 74].

Архітектурно-стінописний комплекс Софії Київської так само, як кращі візантійські ансамблі того періоду, відрізняється своєю чудовою оглядовістю, логікою ідейно-художньої побудови та функціональною взаємодією з богослужінням. Якщо споглядати інтер'єр храму з його порога, то створюється враження, що тебе зустрічають сонми святих, які наче приймають людину в своє середовище, тобто вона в прямому і переносному сенсі входить у Церкву Христову. Розміщення святих образів відповідає дійсному розміщенню віруючих у соборі: у східних компартиментах, ближче до вівтаря, як правило, зображені святі мужі, у західних – святі жінки. Спираючись на вже атрибу-



товані образи, ми визначили, що головним концептом розпису східних «чоловічих» компартиментів є ідея рівноапостольності святих царів-християнізаторів свого народу «Володимир як новий Костянтин», західних «жіночих» – «Анна як нова Єлена». Згадується іменування Анни в джерелах «царицею Володимировою», бо вона при заміжжі з Володимиром отримала за традицією царський титул (про це розповідають світські фрески сходових веж собору, що ведуть на княжі хори).

Акцентовано ідею подвижництва святих цариць, чії образи є ключовими: Єлена, Ірина, Христина, Агаф'я. Поряд із головними чоловічими персонажами монументального живопису собору, їх з повним правом можна назвати обраними святими «митрополії руської». Цікаво, що до їх числа входить ще один вельми приметний образ, який ми спробуємо визначити та інтерпретувати в контексті загальної програми стінопису.

Ідеться про чудовий образ святої, зображеної на західній площині східного стовпа південно-західного компартименту приділу Якима та Анни. Цей образ, що виходить у центральний неф, буквально «зустрічає» з порога людину і зупиняє на собі її погляд своєю репрезентативністю і незвичністю. Глядач бачить струнку постать гарної ликом юної святої у вишуканому й багатому пурпурово-золотавому царському вбранні (царській порфірі). Вона представлена у найбільш виразній молитовній позі оранти (зі здійсненими до неба обома руками), що показує її особливу відкритість Богові й потужну силу її заступницької молитви. Вона начебто є реплікою мозаїчної Богоматері Оранти у головному вівтарі собору, яка виступає вічною Заступницею і Молитовницею за весь рід людський.

У відомому альбомі малюнків керівника реставраційних робіт у соборі в середині XIX ст. (1843 – 1853 рр.) академіка Ф. Г. Солнцева «Киевский Софийский собор», підготовленого й виданого через чимало років після відкриття й поновлення фресок, ця свята підписана іменем преподобної Пелагії [2, рис.13, 7]. Зазначимо, що серед численних написів, поставлених солнцевськими реставраторами у соборі при поновленні фресок (відповідно – і у цьому альбомі) при образах святих, більшість є хибною, бо вони визначені довільно, на розсуд реставраторів, які передусім керувалися іконографічними взірцями («Подлинниками»). Але в тих випадках, коли біля святих зберігалися написи-імена, реставратори XIX ст., як правило, повторювали їх при поновленні фресок. Так само реставратори поводилися і при написанні імен популярних святих з

добре відомою всім іконографією. Саме такою святою була св. Пелагія, яка прославилася благочинністю й численними чудами. Дочка знатних язичників, яка прийняла Христа, постає на фресці у позі оранти («тої, що молить») з молитовно здійсненими до неба руками, Це – свята Пелагія, яка вже тисячу років ревно молиться за нашу землю й кожного з нас.

Але яка саме св. Пелагія тут зображена? Відомо кілька святих жон, які носили це ім'я, проте серед них є дві особливо шановані святі діви з іменем Пелагія – св. Пелагія Антіохійська і св. Пелагія Тарсійська. Святі діви як Наречені Христові – Царя Небесного зображувалися у коштовних царських одежах. Вважаємо, що в даному разі атрибуція Ф. Солнцева була правильною, хоча й невідомо, яка саме Пелагія мала на увазі – Антіохійська чи Тарсійська, але ми визначаємо святу на софійській фресці як діву-мученицю Пелагію Тарсійську (пом. у 290 р., пам'ять 4 травня і 7 жовтня). Річ у тім, що її зображення у Софії знаходить аналогію з образом цієї святої на мініатюрі знаменитого Менологія імператора Василя II (бл. 985 р.), рідного брата княгині-принцеси Анни, дружини Володимира Святославича. На мініатюрі Менологія св. Пелагія Тарсійська зображена в позі оранти в палаючому мідному волі, в якому її спалили живцем як сповідницю, котра постраждала за щире сповідання віри. Натомість св. Пелагія Антіохійська зображена на одній мініатюрі цього ж Менологія двічі: у багатій одежі з молитовно схрещеними на грудях руками перед св. єпископом Нонном і в чернечій сутані у позі предстояння храму. Вона молиться не безпосередньо Богові, як св. Пелагія Тарсійська, котра, як Богоматір, стоїть у позі Оранти, а через посередництво єпископа Нонна і Церкви, яким скромно предстоїть.

Прикметне, що на фресці Софії Київської бачимо на св. Пелагії Тарсійській пурпуровий плащ і чорну, особливим чином пов'язану хустку, що огортає шию та випущена одним кінцем на ліве плече, на лобі з-під хустки трохи виглядає каштанове волосся. На своїй відомій акварелі «Свята Пелагія» (1869 р.), Солнцев зобразив св. Пелагію у білій хустці, досить приземкуватою, з відмінним від її фрескового зображення в Софії слов'янізованим «руським» ликом. Насправді це не зроблена під час реставрації копія фрески перед її поновленням олією, а пізніший самостійний художній твір Ф. Солнцева на тему фрески, який відображує інтерпретацію цього образу в розроблюваному ним «руському стилі». Тож поширені в публікаціях і в Інтернеті акварельні малюнки Ф. Солнцева «з фресок київського Софійського собору» здебільшого не є адекватни-

ми древньому стінопису Софії; вони ілюструють радше творчість художника й дають приблизне уявлення про фрески. Так само не відтворює лику святої і опублікована у вищезгаданому альбомі Ф. Солнцева схематична зарисовка поновленого олією зображення св. Пелагії «в грецькому стилі», виконаного за приписом керівників реставрації. Сьогодні, завдяки науковій реставрації 60-х рр. ХХ ст., добре видно й вельми індивідуальні риси обличчя святої, й те, що на ній надягнена саме чорна хустка, яка є дуже важливим атрибутом образу. У чорній хустці зазвичай зображали чорниць (преподобних), хоча жіночого чернецтва за життя св. Пелагії Тарсійської ще не було, воно виникло лише в IV ст. Але найменування «преподобних» дається за традицією й деяким мученикам і мученицям, які постраждали за ранньохристиянських часів, коли чернецтва ще не існувало. Щодо мучениць – це стосується Христових Наречених (згодом так називали чорниць), якими величають обручених Христу, тобто охрещених непорочних святих дів-мучениць, які подвизалися за ранньохристиянських часів. У давній Церкві ідеал дівства вважався найвищим для християнки. Це – шлях не для всіх, а для обраних. Саме такою була св. діва Пелагія Тарсійська, яку іноді називають преподобномученицею.

Ім'я «Пелагія» означає «морська», що в ті часи на Русі могло ототожнюватися з поняттям «заморська» і асоціюватися з дружиною Володимира візантійською принцесою Анною, яка прибула сюди з-за моря, переживши, як свідчить літопис, справжню драму та сповідала цим подвигом свою віру. За літописом, брати-імператори Василь II і Костянтин VIII умовили її йти на Русь з великою християнською місією. Прибувши морем до Корсуня, Анна переконала Володимира увійти в святу купель: «Вона ж не хотіла йти [в Русь], як у погани, і сказала їм: «Лучче б мені тут умерти» І сказали їй брати: «Коли напевне як-небудь бог Руську землю в покаєння, ти й Грецьку землю ізбавиш од лютої раті. Ти ж бачиш, скільки зла наробили руси грекам? Нині ж, якщо ти не підеш, те саме вони творитимуть нам». І ледве удвох присилювали вони її, і вона, сівши в корабель [і] з плачем поцілувавши родичів своїх, рушила через море. Коли прибула вона до Корсуня, то вийшли корсуняни з поклоном, і ввели її в город, і посадили її в палаті. А за божим приреченням в сей час розболівся Володимир очима. І не бачив він нічого, і тужив вельми, і не догадувався, що зробити. І послала до нього цесариця [посла], кажучи: «Якщо ти хочеш болісті сеї позбутися, то відразу охрестись. Якщо ж ні,— то не

позбудешся сього». І, це почувши, Володимир сказав: «Якщо буде се правда, — воістину велик бог християнський». І повелів він охрестити себе. І тоді єпископ корсунський з попами цесарициними, огласивши його, охрестили Володимира. І коли возложив [єпископ] руку на нього — він зразу прозрів. Як побачив Володимир це раптове зцілення, він прославив бога, сказавши: «Тепер узнав я бога істинного». А коли побачила це дружина його, — многі охрестилися. Охрестився ж він у церкві святої Софії» [3, с. 63]. Цей християнський подвиг Анни засвідчений також її сучасником, німецьким єпископом Тітмаром Мерзебурзьким (пом.1018 р.), який у своїй хроніці говорить, що Володимир охрестився за наполяганням Анни [12, кн. VII, 72]. Тобто св. діва Пелагія Тарсійська на фресці Софії Київської цілком може бути символічним прообразом царственої нареченої Володимира візантійської принцеси Анни. Такі образні паралелі — вельми типові для середньовічного мистецтва.

Ще один, раніше не визначений, образ св. Пелагії Тарсійської зустрічаємо у верхньому регістрі розпису західного компартимента приділу св. апостола Петра (неф жертovníка), над зображенням св. Марії Магдалини - «апостола для апостолів», яка першою звістила людству Воскресіння Христа. Ми вперше атрибуємо розміщений над нею образ (погруддя) св. Пелагії Тарсійської за близькою аналогією з її вище схарактеризованим ростовим зображенням у приділі свв. Якіма та Анни. Тут так само бачимо святу діву у пурпуровому плащі й пов'язаній навколо шиї чорній хустці з випущеним кінцем. Лик Пелагії Тарсійської на фресці має вельми специфічну східну вроду, перед нами — ідеальний середньовічний «портрет» цілком конкретної святої подвижниці. У обох її зображеннях у Софії у неї витончена маленька голівка, лик з підкреслено високими вилиццями, довгастий тонкий ніс, крихітні вуста і близько посажені великі мигдалевидні очі, дугоподібні брови з легким зломом. Лише ці два образи св. Пелагії Тарсійської в соборі мають між собою подібну іконографію. Образ розміщеної під нею в приділі св. апостола Петра рівноапостольної Марії Магдалини, на нашу думку, натякає тут на рівноапостольність Анни, яка принесла на Русь істину Воскресіння. Цікаво відмітити, що на день пам'яті св. Пелагії, 4/17 травня, відзначалося перенесення мощей св. Марії Магдалини з Ефеса (IX ст.), де вона була похована, до константинопольського монастиря св. Лазаря Четвероденного, якого воскресив Христос, що означало майбутнє воскресіння мертвих [10, с. С.161-163]. Тобто сусідство

в Софії Київській образів обох святих – рівноапостольної Марії Магдалини і Пелагії Тарсійської цілком обумовлене місцевим княжим замовленням. Відтак, грандіозний задум наших предків створити Софію Київську як храм-меморіал Хрещення Русі назавжди закарбувався на стінах «митрополії руської».

Особливе великокняже шанування Пелагії Тарсійської знайшло відображення і у вітчизняній книжності. У Києві в 1056/57 рр. було створено розкішний кодекс – на престольне Остромирове Євангеліє, найдавніша вітчизняна книга, яка повністю збереглася до наших днів. Як значиться у Післямові Євангелія, воно було створене на замовлення новгородського посадника Остромира і його дружини Феофани, котра, як доведено в науці, була дочкою Володимира Великого й візантійської принцеси Анни Порфірогородної [9]. На цю книгу, поза сумнівом, вплинув особливий дух архітектури, мозаїк і фресок Софії Київської, у скрипторії при бібліотеці якої створено Остромирове Євангеліє. Його закінчення, як сказано у Післямові, приурочене до 12 травня 1057 р., і тут ця дата, на нашу думку, не є випадковою, на що ніхто не звертав уваги. Адже день 12 травня розпочинає київські Святці, й не дарма, бо, як вважаємо, – це день хрещення Володимира і освячення Десятинної церкви, який в Давній Русі відзначали як день її Хрещення [7].

Київське за походженням Остромирове Євангеліє має свої Святці, й вони вельми специфічні. У них пам'ять Пелагії, діви Тарсійської, згадується не під 7, як звичайно, а під 8 жовтня [4, с. 171]. У науці з'ясовано, що літургійна традиція, до якої належить Остромирове Євангеліє, відображує богослужіння й соборний календар Св. Софії Константинопольської та відповідний набір свят, серед яких представлені головні свята Константинополя. При порівнянні з місяцесловами двохсот інших літургійних джерел XI – XV ст. виявилось, що у Святцях (місяцеслові) Остромирова Євангелія зазначено близько трьох десятків пам'ятей, які невідомі іншим джерелам, але майже всі вони знаходять місце в календарі Великої церкви (Св. Софії Константинопольської). Серед цих пам'ятей – 8 жовтня, день св. Пелагії Тарсійської [11]. Ця, тісно пов'язана з імператорським двором літургійна традиція, вочевидь, перенесена у Київ принцесою Анною та її церковним і світським оточенням й вона відбилася в стінопису Софії Київської, який створювали столичні візантійські майстри на великокняже замовлення.

А що залишилося у пам'яті народній про святу Пелагію Тарсійську, яку так шанували наші пращури? Адже сам факт роз-

міщення її при головному вході до «митрополії руської» й безперечний перегук з образом Оранти багато про що говорить. Принаймні на акварелі Т. Шевченка «Давні фрески Софійського собору» (1843 р.), який замалював фреску (як художник, не достотно точно) одразу після її відкриття, видно, що на образ св. Пелагії, зображений на передньому плані й виділений серед інших святих, ревно моляться прочани. Вони не знали, хто перед ними, бо напис на фресці не зберігся, але цей образ, що нагадує славетну чудотворну Оранту Нерушиму Стіну, їх безперечно вражав.

Читаючи улюблені народом «Життя святих», вони дізнавалися, що Св. Пелагія, яка народилася в III ст. (пам'ять 4/17 травня і 7/20 жовтня) походила з родини знатних язичників Тарса в Кілікії (місцевість у південно-східній Азії). Оскільки дівчина відзначалася незрівнянною вродою, належала до знаті й була добре освіченою, імператор Діоклетіан (284 – 305) вирішив зробити її дружиною свого всиновленого спадкоємця, полоненого її красою та цнотою. Укладач «Життя святих» Дмитро Туптало (св. Димитрій Ростовський) говорить про неї: «Вона, чувши від християн про Христа Ісуса, Божого Сина, розпалася до Нього любов'ю, і повірила в Нього, і постановила собі не виходити заміж за нікого з чоловіків земних, смертних, тлінних, але тому Нареченому Небесному, безсмертному, нетлінному нерозтлінним своїм уневістилася дівством і хотіла хрещення святого». Дівчина щиро увірувала в Христа, прийняла хрещення, помінявши тлінну порфіру на порфіру нетлінну Вічного Царя. Вона відмовила посланцям царського сина: «Я обручилася Сину Божому, Цареві Безсмертному». Пелагія також навернула у праву віру і слуг своїх, побавивши їх від тілесної і духовної сліпоті. Тут можна згадати літописну розповідь про зцілення князя Володимира від сліпоті у хрестильній купелі, в яку він увійшов завдяки пораді царівни Анни.

Мати-язичниця привела Пелагію до імператора Діоклетіана. Той, побачивши красу Пелагії, здумав оженитися на ній. Однак Пелагія відмовила Діоклетіану і відкрито сповідала християнство: «У мене наречений – Христос, за якого я готова померти». Тоді цар наказав віддати святу діву на муки. Після страшних катувань Пелагію вкинули в розпеченого мідного вола, де вона й віддала Богові душу в 290 році. Її тіло розтопилося як масло, розлилося запашиним миром, так що все місто наповнилося невимовними пахощами. Чесні кістки її безбожний цар звелів викинути з міста, і вони були занесені на гору Літатон поблизу Тарса. Чотири леви, прийшовши з пустелі, сіли біля них, охо-

роняючи від звірів і птахів. За Костянтина Великого (306 – 337), коли припинилися гоніння на християн, на честь святої над її мощами був споруджений храм, де відбувалися численні чуда. У Константинополі, куди перенесли мощі Пелагії у VIII ст. за часів Костянтина Копроніма (741 – 775), побудували храм на її честь, що знаходився в Пері (згодом Галата, нині Бейоглу), на північному березі бухти Золотий Ріг[1; 10, с. 161 – 163].

Пелагія Тарсійська в Русі-Україні, яку в народі називали Палажкою, – вельми шанована свята. Її сприймали як покровительку і захисницю невинних дівчат і птахів, а також усіх несправедливо скривджених. Тому люди називали її «Заступницею». В день її пам'яті жінки звертались у молитвах до святої Пелагії, щоб вона захистила їх у земному житті від деспотичних чоловіків і несправедливих образ. Палажчин день у наших предків вважався бабиним, жінка навіть їжу готувати не повинна. Чоловікам же припадало самим робити велику частину роботи по дому і навіть на кухні. День святої Пелагії називався «Днем байдиків». Так він звався через те, що якраз в цей час починалось виготовлення заготовок (байдиків) для дерев'яних ложок. Селяни 17 травня спеціально рубали клен, березу або липу, заготовлюючи сировину для байдиків. Робота була не важка й проста, але потрібна – звідси і пішов вислів «Бити байдики». З давніх часів саме дерев'яні ложки були символом заможності і ситості. Тому їх часто прикрашали химерним розписом і різьбленням, а потім підносили у подарунок – це вважалося дуже престижним. Часто носили дерев'яні ложки з собою, склавши їх у спеціальний футляр. Їх також могли носити в чоботі або за поясом. 17 травня стежили за черемшиною. Так, якщо на ній вже з'явилися квіти, то вважалося, що сіяти пшеницю пізно, і урожай не збереш. У садах тим часом починали квітнути груші, яблука, вишні, і їх намагалися прищеплювати саме в цей день.

Отже, наявність подвійного образу (на повний зріст і погрудного) св. діви-мучениці Пелагії Тарсійської у Софії Київській та специфіка його зображення засвідчує високий духовний і соціальний статус цієї святої у давньоруському суспільстві початку XI ст. Вона належала до сонму обраних святих «митрополії руської», загальнонародне шанування яких було інспіроване процесом християнізації Русі-України й тісно пов'язане з рівноапостольною діяльністю княжого подружжя хрестителів народу й будівничих Софійського собору – Володимира Великого й Анни Порфірородної. В Україні ця свята назавжди зберегла свій статус як високий духовний світоч, отримавши Богоро-

дичний титул Заступниці. Її вельми популярний культ, що мав яскраве гендерне забарвлення, вріс корінням у народне життя, став його невід'ємною частиною.

1. Дмитро Туптало. Життя святих. – Т. 9: травень. Місяця травня в 4-ий день: Страждання святої мучениці Пелагії, діви тарсійської у Киликії [ Електронний ресурс]. – Режим доступу: [https://www.truechristianity.info/ua/books/saints\\_ua\\_09/saints\\_ua\\_09\\_004.php](https://www.truechristianity.info/ua/books/saints_ua_09/saints_ua_09_004.php)

2. Киевский Софийский собор // Древности Российского государства. – СПб., 1871. - Вып. 1, 2, 3; Рис.13.

3. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1989.

4. Лосева О.В. Русские Месяцесловы XI – XIV веков. – М., 2001.

5. Нікітенко Н. Мозаїки та фрески Софії Київської. – К., 2018.

6. Нікітенко Н. Софії Київській 1000 років. – К., 2010.

7. Нікітенко Н.М. Час хрещення Русі у світлі даних Софії Київської//Із Києва по всій Русі: збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції, присвяч. 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України. К.: Київська православна богословська академія, 2013. С.60 - 79.

8. Никитенко Н., Корниенко В. Собор святых Софии Киевской. – К., 2014.

9. Попіз А. (Польша). Феофана Новгородская// Новгородский исторический сборник. – Вып. 6 (16). – СПб., 1997. – С.102 – 120.

10. Сергей, архиепископ. Полный месяцеслов Востока. – М., 1997. - Т. 3. С.161-162.

11. Сорокин В., протоиерей. 950 лет новгородскому апракосу// Вода живая. – Санкт-Петербургский церковный вестник. – 2007. – №6. – С.52 – 58.

12. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 кн. / Пер. с лат. И.В. Дьяконова. М., 2005.



Св. Пелагія Тарсійська. Фреска Софії Київської.  
Приділ св. апостола Петра.  
Близько 1018 р.

Св. Пелагія Тарсійська. Фреска Софії Київської.  
Приділ свв. Якима та Анни. Близько 1018 р.





*Св. Пелагія Тарсійська на мініатюрі Менологія імператора Василя II. Близько 985 р.*



*Давні фрески Софії Київської. На передньому плані ліворуч – св. Пелагія Тарсійська. Акварель Т. Шевченка. 1843 р.*

*Св. Пелагія. Акварель Ф. Солнцева з фрески Софії Київської.*

## СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСЬКА ЦЕРКВА В АРХІТЕКТУРНОМУ ЛАНДШАФТІ МІСТА ЧИГИРИНА (КІНЕЦЬ XVI-XVIII СТСТ.)

*Стаття ознайомлює з ландшафтом та архітектурою сакральних споруд Чигирини XVII ст. У ній висвітлюється минувшина Спасо-Преображенської церкви, яка тричі відроджувалася на одному й тому ж самому місці. У 1989-94 рр. неподалік Замкової гори археологи виявили три фундаменти Спаського храму, а також трьошаровий цвинтар. У 1995 р. на місці Спасо-Преображенської церкви звели каплицю, яку освятили в ім'я Покрови Пресвятої Богородиці. 14 жовтня 1995 р. в ній були перезахоронені 263 козацькі небіжчики. Кожного року у каплиці Святої Покрови, на храмове престольне свято, проводять акафіст священнослужителі УПЦ (КП).*

**Ключеві слова:** Ландшафт, Спасо-Преображенська церква, каплиця, акафіст, священнослужителі..

—  
Alla PEREPELYTSIA

### SPASO-PREOBRAZHENSKA CHURCH IN THE ARCHITECTURAL SCENARY OF CHYHYRYN

*This article is devoted to the scenary and the architecture of sacred buildings in Chyhyryn in the 17-th c., exactly the past of Spaso-Preobrazhenska church that revived at the same place. In 1989-1994 not far from Zamkova Hill the archaeologists found three foundations of Spas church and three layers of a cemeteru. In 1995 on the place of former Spaso-Preobrazhenska church the capital was built. It was sanctified after Pokrova Presviata Bohorodytsya. On 14 October 1995 the remains of 263 Cossacks were reburied in this capital.*

Топографія та архітектура першої гетьманської столиці на сьогоднішній день стає актуальною. Інформацію стосовно фортифікаційного та цивільного будівництва Чигирини XVII століття черпає із Літопису Самійла Величка 1677 р., Справжнього і точного іконографічного плану Чигирини 1677 р., знайденого в архіві Міністерства закордонних справ Франції у Парижі серед донесень французького резидента у Стамбулі Шарля О.Нуантеля до короля Франції Людовіка XIV, планів Чигирини із колекції БРАН і РГАДА 1678 р., плану Чигирини із «Щоденника» Патріка Гордона 1678 р., а також реконструкції міста XVII ст. архітектора Григорія Логвина, виконану ним у 1653 р.

Безцінним документом для дослідження топографічної та містобудівної ситуації середньовічного Чигирини є план із «Щоденника» Патріка Гордона. Креслення дає змогу аналізувати топографічну особливість Нижнього козацького міста. Зокрема зупинитися на місцях розташування сакральних споруд тогочасного Чигирини. Кіль-

*Every year in Saint Pokrova capital during the temple feast day the akathist of Ukrainian Orthodox Church (K P) priests is held.*

**Key words:** *scenary, Spaso-Preobrazhenska church, preiests, akathist.*

кість церков і їх розміщення в столиці Гетьманщини була в прямій залежності від чисельності і густоти проживаючого населення. П'ять храмів правобережного Чигирини проводили службу для 6-7 тисяч

[15, с. 24] козаків та міщан. Сакральним архітектурним композиціям резиденціям гетьманів були притаманні риси народного зодчества багатьох регіонів України.

На території Верхнього замку знаходилась соборна церква Святого Миколая. Це був трибанный, дерев'яний храм із масивним центральним куполом – восьмигранником [8, с. 182] такий вигляд має Миколаївська церква і на малюнку із літопису Самійла Величка. Плани БРАН і РГАДА дану сакральну споруду зображають схематично у вигляді високого будинку із хрестом.

На всіх вищезгаданих планах, а також у Літописі Самійла Величка Петропавлівський храм міста Чигирини нагадує Іллінську церкву в с.Суботів. Зодчі в XVII ст. кам'яні храми зводили в бароканському стилі із елементами ренесансу.

Архітектор Григорій Логвин у реконструкції «Вигляд міста у XVII столітті» допустився помилки, зобразивши церкву Всехвальних Апостолів із п'ятьма банями, а також розмістивши її у Нижньому місті із південно-східної сторони Замкової гори. Літописець Самійло Величко Петропавлівський храм із «Одним верхом, до якого веде стежка від Верхнього замку, а позаду – пролом у міській стіні» [1, с. 37] також поставив у підніжжя гори. Завдяки археологічним дослідженням 1989 р. П.Горішнього церкви Петра і Павла дізнаємося, що сакральна споруда знаходилася на схилі Замкової гори була мурована, майже квадратна за планом із трикутними фронтонами, високою шипцевою покрівлею, мала два входи, один розташований на бічній південній стіні, інший в північній стіні [3, с. 150].

В архівних та історичних джерелах історична частина Чигирини крім Нижнє, Верхнє, Старе місто мала ще одну назву – Поділ [10, с. 15]. Чигиринський Поділ, як і всі тогочасні міста був тісно забудований. 40 кварталів і кілька майданів утворювали об'ємно-просторову топографічну композицію. У другій половині XVII ст. у Чигирині значно збільшилась кількість міщан «вищої статі» [15, с. 116]. Завдяки цьому фактору Ринкова площа із вежею ратуші стала головним композиційним центром Нижнього міста. Другорядними центрами Подолу вважалися

майдани біля Спаського і Успенського храмів. Гармонійно поєднані композиційні ансамблі соборних площ створювали враження і не були підкорені головному центру [10, с. 29].

План Чигирини із «Щоденника» Патріка Гордона (1678р.) та реконструкція Григорія Логвина (1953р.) інформують про наявність в південно-західній частині Старого міста дерев'яного, хрестоподібного в плані, п'ятибанного храму. На малюнку зображеному в Літописі Самійла Величка добре видно дзвіницю цього храму та будинок гетьмана П. Дорошенка зведеного в стилі українського бароко. Сакральна споруда та палац гетьмана височили на березі Тясмина [2, с. 82]. Більше всього дану територію називали Лучкою, а храм був освячений в ім'я Воскресіння Господнього. Проте, на знайденому в архівах Франції плані Чигирини 1677 р., п'ятибанна церква та будинок П. Дорошенка розміщені згідно його Експлікації під №7, майже біля «Брама на Крим, або Херсонську Татарію» [8, с. 183], тобто на північний схід від річки Тясмин [8, с. 183].

Напрямок головних вулиць Чигирини в середині XVII ст. достеменно залежав від природного ландшафту. Зокрема від проходження русла річки Тясмин та Замкової гори. Суботівський та Черкаський шлях, а також вулиця, що перетинала місто із південного заходу на північний схід утворювала в Нижньому місті Успенську площу. На плані із «Щоденника» Патріка Гордона (1678 р.) дана сакральна споруда п'ятибанна і п'ятизрубна висотна композиція. Тридільним і трибанним, Самійло Величко та архітектор Григорій Логвин, відобразили Пречиський храм в своїх роботах. Спогади архідиякона Павла Алепського підтверджують дану інформацію. Мандрівник розмістив церкву Успіння Владичиці біля Гетьманського палацу і назвав її «догою» [6, с. 56]. Враження досить значної довжини в архітектурі XVII ст. створювала тризрубна композиція, коли середній зруб був набагато більший за два бічні. Увінчувалися зруби шоломоподібними банями. Слід зазначити, що на Придніпров'ї в XVII ст. характерною рисою церковного дерев'яного зодчества була загальноукраїнська тризрубність [12, с. 12].

Вулиця, що була продовженням Черкаського шляху, з'єднувала Спаський майдан із Ринковою площею. На малюнку Самійла Величка та на реконструкції Григорія Логвина Спасо-Преображенська церква стояла біля міської стіни. На плані із «Щоденника» Патріка Гордона Спаських храм розміщувався за квартал до західних воріт міста. Григорій Логвин і Самійло Величко зобразили Преображенську церкву «трохи

меншою за типом будівлею» [1, с. 38], але також триверхою. На кресленні із щоденника Храм Спаса нашого Ісуса Христа виступає, як тридільний п'ятибанний. Саме таким яскравим і надзвичайно індивідуальним було архітектурно-художнє обличчя столиці Гетьманщини.

Чільне місце в історії та архітектурі міста Чигирина з кінця XVI по XVIII ст. займала соборна Спасо-Преображенська церква. В ім'я цього храму козаки назвали одну із веж Чигиринської фортеці. Перші згадки про нього датуються 1596 р., коли гетьман Павло Наливайко, обороняв місто від поляків. Замучені шляхтичами козацькі урядники Богун, Войнович і Сутига були урочисто поховані в Чигиринській церкві Преображення Господнього «з написом на гробах про небезвинне їх страждання за батьківщину і віру Православну» [5, с. 68]. Спасо-Преображенський храм існував, ще на початку XVII ст.. Про нього говорить в тестаменті чигиринського міщанина Тишка Волевича (1600 р.).

Архітектурна композиція Преображенської церкви була наділена характерними рисами дерев'яного сакрального мистецтва, що панувало на Україні, зокрема на Придніпрянщині в XVI ст.. Слід зазначити, що конструкція дерев'яних храмів тих часів відповідала декоративним формам італійського ренесансу в поєднанні з українською тридільністю, яка закінчувалась трьома або п'ятьма банями.

Аналізуючи архівні та історичні джерела, плани, малюнки, креслення, робимо висновок, що Спаський храм міста Чигирина був дерев'яний, виконаний у формі хреста, а також був тризрубний, п'ятибанний із дзвіницею над бабинцем. Археологічні дослідження, що відбулися в Чигирині у 1989-1994 рр. дають спроможність із впевненістю зазначити, що Преображенська церква знаходилась на території зведених у 1804 р. «Присудственних мест» [3, с. 151]. Паперть найдавнішої церкви була кам'яною, підлога храму викладена із червоних цеглин. Цегла жолобкова, але не пальчатка, меншого розміру, більш оранжевого кольору. Поряд всіх церковів завжди існував цвинтар. Поховання кінця XVI - середини XVII ст. знайдені археологами на глибині 120-130см. кістяки людей розміщувалися в основному на південний захід, два поховання орієнтовані на південь, ще два на північний захід. Серед похованих – чоловіки, жінки, діти. Площа дослідженого цвинтаря 1200м<sup>2</sup>. знайдений археологами потужний шар попелу та древнього вугілля свідчить, що найстаріша в місті церква була знищена пожежею. 28 липня 1678 р.

від турецького ядра перетворилися в згарище «три величавые деревянные церкви» [16, с. 68] Нижнього міста.

За трактатом про Вічний мир, укладеним у 1686 р. між Росією і Польщею Чигиринщина знову належить польським магнатам. До 1700 р. церковні споруди нашого краю відносилися до Київської єпархії, і тільки у 1701 році перейшли до Переяславського єпископату [9, с. 150].

В цей час населення Чигиринщини збільшується за рахунок переселенців з лівобережної України. На початку XVIII ст. серед жителів старостинського міста Чигирини переважають українці та євреї. Магнати Яблоновські починають відбудовувати місто, зокрема сакральні споруди. У перші десятиліття XVIII ст. в Чигирині відродились: церква Успія Пресвятої Богородиці, соборний храм Воздвиження Чесного і животворящого Христа та найстаріша церква міста – Преображення Господнього. Спаський храм був зведений на старому місці. Підтвердженням цього є виявлені археологами поховання, що розміщувалися на глибині 0.90-1,05 м.. Археологічні звіти трактують, що другий етап захоронення проводився на кілька десятиліть пізніше найдавніших.

На сьогоднішній день дата відродження Спасо-Преображенської церкви гіпотетична. Історик Л. Похилевич, спираючись на візитацію 1741 р. подає 1716 р.. Більш рання візитна ревізія уніатів за 1726 р. свідчить, що найстаріша велична Спасо-Преображенська церква була відбудована у 1724 р. і освячена отцем Петром Медведівським 6/19 серпня 1726 р. [11, с. 452].

Переяславський єпископ Кирило 14 вересня 1725 р. рукоположив священиком Спасо-Преображенської церкви Аонасія Федоровича. В тому ж році Преосвященний Кирило Шумлянський надав храму антимінс. Отець Аонасій відмовив ознайомитись візитаторам – уніатів із церковною документацією. Можливо саме цей факт спричинив дану розбіжність у датуванні відродження Преображенського храму.

У 1738 р. Чигиринське староство було пограбоване татарами. Значне розорення отримали церкви та монастирі Чигиринщини. Із Спасо-Преображенського храму татари винесли все церковне майно, а священика забрали у полон. На 1741 р. Преображенський храм із церковного начиння мав тільки 4 ікони на царських вратах. В Спаській церкві богослужіння не проводилось за відсутність священика. Спаський приход налічував десяток парафіян [14, с. 681], але вже у 1745 р. Преосвященний митрополит Київський Рафаїл (Заборовський)

надав Преображенському храму антиминос, а також рукоположив священиками Кондрата Лотосова та Уласія [11, с. 452]. В березні 1748 р. срібних та золотих діл майстри Іван Скибенко та чернець Гавриїл пожертвували Спаському храму чотири срібні «потюри» (чашу) і лжецю [4, с. 8]. У 1671 р. Преосвященний Митрополит Ренський Даниїл благословив Стефана Стефановича у Спасько-Преображенську церкву священиком. В цей рік отець Стефан отримав від старости Чигиринського Йосипа Антонія Яблоновського церковні речі [11, с. 452]. В 1761 р. 22 церкви Чигиринського староства перейшли до Переяславсько-Бориспільської єпархії. Серед них і Спасо-Преображенський храм у Чигирині. Даний храм у лютому 1762 р. Переяславський єпископ Гервасій рукоположив священиком отця Саву. 27 лютого цього ж року на місце старого антиминоса його Святість Гервасій пожертвував новий.

В середині XVIII ст. на Чигиринщині посилювався гайдамацький рух. Загони гайдамаків тричі робили напади на старостинське місто Чигирин «і знищували все, що паном звалось» [15, с. 78]. Можливо під час цих нападів була спалена і Спасо-Преображенська церква. По проханню преображенських парафіян преосвященного Гервасія новий храм заклали на старому місці. 15 лютого 1766 р. єпископ Гервасій його освятив.

Третій, найпізніший етап поховання, що залягав на глибині 0.3-0.4 м. підтверджує, що Спасо-Преображенська церква відроджувалась на одному й тому ж місці тричі. Завдяки відсутності архівних, історичних джерел та малюнків архітектурна композиція Спасо-Преображенського храму XVIII ст. до цього часу повністю недосліджена. Наукові джерела дають інформацію, що протягом XVIII ст. на Придніпров'ї будували дерев'яні п'ятизрубні церкви із п'ятьма банями. Поглиблений археологічний розкоп 1993 р. виявив дерев'яну підлогу розмірами 2.12м. на 1.52м. та кам'яний фундамент шириною 0.96м. і довжиною 3.08м. Цей факт дає змогу прийти до висновку, що церква була дерев'яною на кам'яному фундаменті.

За ерекцією, наданою на цей соборний храм комісаром Садовським від 18 грудня 1778 р. із згаданої люстрації Чигиринського староства 1780 р. налічувалось сінокосу на 18 косарів та три пахотні поля. У 1796 р. Преображенський храм був «упразднен» [9, с. 150] і розібраний. Службу в ньому із за «ветхости» [9, с. 150] проводити було не можливо. Своїм коштом Соборну церкву парафіяни відремонтувати були не в змозі. Тому всіх Преображенських парафіян перевели до приходу Христо-

воздвиженського храму. Ерекціональні землі також приписали до Воздвиженської парафії. Існує інша версія, що до руйнації Преображенського храму. Він був розібраний при будівництві «присудственных мест в начале текущего века» [14, с. 681]. Приводом до зведення адміністративних будівель у 1797 р. було створення Чигиринського повіту. Цю гіпотезу підтверджують Укази Київського губернського правління від 13.11.1801 р. і 2.01.1802 р. «про спокійне володіння» [9, с. 150] Хрестовоздвиженським собором «бувшими Преображенськими ґрунтами». Ці документи були дані на «предписание» [9, с. 150] Чигиринському городничому князю Спиридону Матвелову [9, с. 150].

У 1995 р. на місці соборної Спасо-Преображенської церкви звели каплицю Покрови Пресвятої Богородиці. З жовтня 1995 р. по сьогоднішній день (квітень 2019 р.) у крипті каплиці знаходиться 263 поховання із Свято -Преображенського цвинтаря. Кожного року на день Святої Покрови (14.10) священики УПЦ (КП) проводять акафіст всім Преображенським небіжчикам.

У вересні-грудні 2005 р. експедиції Археологічної інспекції управління культури Черкаської облдержадміністрації в історичній частині м. Чигирин проводили науково-дослідні розкопки, метою яких було виявлення та дослідження залишків резиденції гетьмана Б.Хмельницького. Ці заходи стали складовою частиною комплексних робіт державної програми «Золота підкова Черкащини». Під час археологічних розкопок 2005 р. виявлено залишки старовинного цвинтаря. У верхніх шарах були знайдені десятки окремих розрізнених перевідкладених людських кісток. Вторинне поховання здійснили робітники, що копали траншеї під кабель у 80-х рр. ХХ ст..

Можливо, що знайдені комплексні скупчення людських кісток є не що інше, як поховання преображенського кладовища. 12 липня 2006 р. домовину із людськими останками було перезахоронено у каплицю Святої Покрови [7, с. 58].

Національний історико-культурний заповідник «Чигирин» в серпні-листопаді 2006 р. проводив археологічні роботи на території міста в рамках Комплексної програми розвитку історико-архітектурного комплексу Посольської вулиці давнього Чигирин. Роботи проводилися по відкритому листу №095/0336, виданому 14 квітня 2006р. на ім'я генерального директора НІКЗ «Чигирин» Полтавця Василя Івановича. У сезоні 2006 р. були проведені дослідження місце розташування Польського посольства, яке знаходилось поряд з Спасо-Преображенською церквою. Археологічні дослідження зайняли площу 319м<sup>2</sup>. По-



тужність культурного шару на розкопаній території становить 1.5-1.75м. Дослідження товщини ґрунту проводились вручну і дало змогу доказати, що всі культурні шари, утворені на даній території датуються XVII-XX ст.. Результати досліджень показали, що на описаній території відсутні поховання Преображенського цвинтаря. Вірогідніше всього, зруйнований він був під час забудови міста в XIX-XX ст. [13, с. 10].

В часи відродження Першої гетьманської столиці в архітектурному, історичному та топографічному значенні минувши-на Спасо-Преображенського храму стане безцінним внеском у скарбницю духовних святинь Чигиринського краю.

Дана робота не претендує на вичерпну інформацію. В цілому тема дуже широка і вимагає чимало часу для подальшого дослідження.

---

1. Бажанова Т. Малюнок Чигирини з літопису Самійла Величка: спроба історико-містобудівної інтерпретації // Пам'ятки України, 2002. – С.37-38.

2. Величко С.В. Літопис.У 2-х т./ Пер. з книжної української мови, комент. В.О.Шевчука; відп.ред.О.В. Мишанич. – К., 1991.– Т.2. – С.82.

3. Горішній П. Церкви Древнього Чигирини у джерелах XVII століття // Українська козацька держава: Витоки та шляхи історичного розвитку. Матеріали шостих всеукраїнських читань. К., – Черкаси, 1997 – С.150 – 152.

4. Киевские Епархиальные ведомости №44 от 4.11.1881г. – 8 с.

5. Коненська Г. Історія Русів – К. «Радянський письменник», 1991 – С.68.

6. Кукса Н. Церква Успіня Пресвятої Богородиці в Чигирині // Християнське буття України. Матеріали міжнародної науково – практичної конференції до 2000-ліття Різдва Христового, Біла Церква, 2001 – С.56.

7. Куштан Д. Результати роботи науково-дослідної експедиції «Чигирин» – 2005 р. // Чигиринщина: Історія і сьогодення, матеріали науково-практичної конференції 17-18 травня 2006 р. – С.58.

8. Ленченко В. Історія і топографія Чигирини в XVII веке // Дневник Патрика Гордона 1677-1678, – М., Наука 2005. – С.182-183.

9. Мариновський Ю. Православні монастирі на терені сучасної Черкаської області 1917 року – Черкаси 1997 – С.150.

10. Махрин В., Лебедев Г., Ленченко В. Архитектурная среда города // Историко-архитектурные предпроектные исследования к опорным планам городов УССР-К., – С.15-29.

11. Мельхиседек Значко-Яворський. Описания староства и протопопии Чигиринской благочестивых церквей, к епархии Переяславской издревле принадлежащих.1767 г. // К., – 1861– №15 – С.452.

12. Мокрий В. Церква в житті українців – Просвіта, Львів-Краків-Париж, 1993. – С.12.

13. Полтавець В.І.,Мудрицький Г.А.,Скороход В.М. Звіт про виконання археологічних робіт на території Посольської вулиці та церкви Петра і Павла в місті Чигирині в 2006 році – С.10.

14. Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии. – К.,1664 – С.681.

15. Солодар О. Нарис з історії Чигиринщини – Черкаси: Відлуння-Плюс, 2003. – С.24-116.

16. Федосов Д. Дневник Патрика Гордона 1677-1678 – М., Наука, 2005 – С.68.

Олена ПОХОДЯЩА

## ПОВЕРНЕННЯ ДОМАШНЬОЇ РЕЛІКВІЇ РОДИНИ ГЕТЬМАНА УКРАЇНИ ПАВЛА СКОРОПАДСЬКОГО

*Статтю присвячено дослідженню ікони “Богородиця Володимирська” з родинної колекції гетьмана України Павла Скоропадського, яка була повернута на Україну на початку 2019 р. та експонувалася в Національному музеї історії України.*

**Ключові слова:** ікона “Богородиця Володимирська”, гетьман України Павло Скоропадський, родинна колекція, герб Головинських, строганівська школа іконопису, Національний музей історії України.

—  
Olena POHODIASCHA

### RETURN OF HOME RELIC OF FAMILY HETMAN OF UKRAINE PAVLO SKOROPADSKY

*The article is devoted to the study of the icon of the “Volodimirska Virgin” from the family collection of Hetman of Ukraine Pavlo Skoropadsky, which was returned to Ukraine at the beginning of 2019 and was exhibited at the National Museum of Ukrainian History.*

*Key words: icon “The Volodimirska Virgin”, hetman of Ukraine Pavlo Skoropadsky, the family collection, the emblem of Golovinsky, the Stroganov school of icon painting, the National Museum of Ukrainian History.*

(до XVII ст.) з колекції Павла Скоропадського. Історію побутування ікони з часу створення до 1918 р. родина Скоропадських на аукціон в Женеві не надала. Її нинішній власник Я. Голдун прокоментував це так: “Для українського народу та мене особисто є важливим, що ікона походить з колекції родини гетьмана Павла Скоропадського, а решта питань, що стосується її повного провенансу, буде вивчатися вченими надалі”.

Майстер ікони “Богородиця Володимирська” за технологічними та іконографічними властивостями притримувався ві-

На початку 2019 р. в Україну повернулася ікона “Володимирська Богородиця” з родинної збірки гетьмана Павла Скоропадського, придбана на аукціоні Riguet в Женеві (Швейцарія) наприкінці 2018 р. львівським колекціонером Ярославом Голдуном. У травні 2019 р. українська спільнота мала можливість побачити ікону в Києві на виставці “Повернення” в Національному музеї історії України (далі – НМІУ). Родинна реліквія Скоропадських викликала зацікавленість істориків, мистецтвознавців та православної громади.

Ікона “Богородиця Володимирська” 100 років перебувала за межами України, оскільки у 1918 р. була вивезена родиною гетьмана Павла Скоропадського до Німеччини. На аукціон вона надійшла з неповним провенансом як твір російського іконописця

зантійських традицій. Твір написано темперними фарбами на дошці з ковчегом (27×23,5×2,5 см). На звороті ікони в центральній частині місце від «врізної» «зустрічної» шпуги (з права на ліво). Пресвята Богородиця представлена на вохристо-зеленому фоні: поясне зображення жінки на  $\frac{3}{4}$  вліво, одягненої в мафорій та туніку вохристих кольорів із позолотою. В правиці Богородиця тримає Ісуса Немовля, який притулився до неї щічкою, обнявши за плечі, лівиця піднята до грудей. Богонемовля вдягнене в хітон помаранчевого та клав синього кольорів. Ноги Дитяти зігнуті в колінах. Над головами Богоматері та Немовляти – ясно-жовті німби. Німб Богородиці заходить на поле ікони, обабіч німбу – грецькі літери “MP” (ліворуч) та “ΘY” (праворуч), що означає “Матір Бога”. На німбі Ісуса Христа – літери “IC”.

Серед Богородичних ікон образ “Богородиці Володимирської”, що належить до типу Елеуса (Замилування), є одним з найбільш шанованих у православному світі. Точніша назва ікони – Вишгородська, оскільки спочатку вона перебувала у Вишгороді [7, с. 78-90; 15, с. 24-25]. Згідно з церковним переказом, у 1131 р. Константинопольський патріарх подарував київському князеві Мстиславові Великому список ікони Богородиці з образу Богородиці Замилування, що зберігався в Константинополі. У 1155 р. син Юрія Долгорукого, володимиро-суздальський князь Андрій Боголюбський вивіз з Вишгорода цю ікону: спочатку до своєї резиденції в с. Боголюбово, потім – до Володимира-на-Клязьмі, де вона стала головною святиною Успенського Собору. З цього часу “Вишгородську” ікону називали “Володимирською”. У 1395 р., за правління в Московському князівстві Василя I Дмитровича, під час нападу Тамерлана ікону перенесли до Успенського собору Московського Кремля. З вересня 1999 р. вона перебуває в храмі-музеї Святителя Миколая в Толмачах при Державній Третьяковській галереї. Оскільки ікона прославилася як чудотворна, то з кінця XIV ст. з неї робили численні списки, вона стала окрасою багатьох домівок та церков [1, с. 52-53; 4, с. 185-206; 5, с. 157-164; 6, с. 15]. Українська діаспора продовжувала називати цю ікону “Вишгородська”, а не “Володимирська”. Автор ікони “Богородиця Володимирська (Вишгородська)”, що походить з родинного зібрання гетьмана Павла Скоропадського, вірогідно бачив цей Богородичний образ та написав з неї список, дотримуючись іконографічних та технологічних традицій виготовлення святого образу з власною інтерпритацією. Траплялося, що деякі іконописці Богородичних ікон середніх віків відступали від канону. Одним з перших, хто наважився видозмінити іконографію Володимир-

ської Богородиці, був іконописець Андрій Рубльов: на його творах Богородиця не спрямовує погляд на глядача, а на Богонемовля. Навіть притримуючись візантійських традицій кожний іконописець, створюючи образ Пресвятої Богородиці Володимирської, привносив свої індивідуальні риси. Завдяки іконографічному дослідженню встановлено, що автор ікони «Богородиці Володимирської» з колекції Скоропадських притримувався давніх візантійських традицій: Богородиця спрямовує погляд на глядача [15, с. 24-25]. За стилістичними особливостями ікона має ряд ознак, характерних строганівській школі іконопису, роботи якої вирізняються віртуозним малюнком, ретельно виписаними деталями, багатофігурними композиціями і пейзажними панорамами. Деякі мистецтвознавці вважають, що строганівське письмо є реплікою давньоруського мистецтва, позбавлене впливу західних сюжетів та мистецьких течій [1, с. 209; 3, с. 108-109].

Назва строганівської іконописної школи названа на честь купців Строганових. Оникій Федорович Строганов з синами Яковом, Григорієм та Семеном з середини XVI ст. у Передураллі будували численні поселення, зокрема м. Сольвичегодськ. Строганови славились як меценати, що побудували чимало церков, прикрашених творами кращих іконописців: Федора, Никифора, Істоми Савіна, Стефана Арєф'єва, Назара Істоміна, Семена Кульгавого, Григорія, Богдана Соболева, Семена Бороздіна, Омеляна Москвітїна, Прокопія Чирїна. Найбільш плідно строганівська майстерня працювала в 80-90-і рр. XVI ст. – у перші два десятиліття XVII ст. Остаточо її діяльність припинилась до середини XVII ст. [1, с. 208-209; 9, с. 250-264]. Строганівські майстри працювали на замовлення храмів та приватних осіб, однак придбати їх могли переважно заможні верстви населення.

Технологічні та стилістичні ознаки вказують на можливу приналежність ікони «Богородиця Володимирська» провідному іконописцю строганівської школи Прокопію Чирину (кінець XVI – поч. XVII ст.), який в Сольвичегодську працював на замовлення царської родини та Строганових. П. Чирин походив з Новгороду, що певним чином вплинуло на самотність його робіт – від московських майстрів вони відрізнялися вохристою кольоровою гамою та витонченою манерою написання святих образів [9, с. 262-264; 2, с. 3; 3, с. 108-109; 16, с. 31].

*Відзначимо характерні ознаки, що вказують на приналежність ікони «Володимирської Богородиці» з родинного зібрання Скоропадських до строганівської школи іконопису та безпосередньо авторству П. Чирїна:*

- написання ікони на дошці з невеликим ковчегом із використанням левкасу та темперних фарб;
- мініатюрність, деталізація личного (обличчя, руки) та доличного письма (одяг святих, тло ікони);
- пропорції постатей видовжені та витончені;
- використання тонких позолочених асистів – штрихів суцільним золотом, вкраплення золота на одязі святих;
- дотримання візантійських традицій іконопису;
- аскетизм зображення у поєднанні з вишукано-прописаними деталями;
- висвітлення обличчя святих, що робить образи світлими та радісними;
- використання оливково-вохристих тонів у поєднанні з поступовим наростанням висвітлення;
- манера виконання образу Пресвятої Богородиці, прописування деталей одягу та обличчя.

Образ “Богородиці Володимирської” з колекції Скоропадських має багато спільних рис з Богородичними іконами П. Чирини, що зберігаються у Всеросійському музійному об'єднанні «Державна Третяковська галерея»: “Володимирською Богородицею”, “Казанською Богородицею” та “Тихвинською Богородицею”. Як зазначено вище, його образи написані за візантійським каноном, деталізовані, з використанням позолоти та висвітлення личного та доличного письма.

Шати до ікони “Богородиця Володимирська” виготовлені в техніці карбування зі з'єднаних 4-х срібних (по краю ікони) та 2-х срібних з позолотою (в центральній частині) басем (пластин), що закривають практично всю поверхню ікони, крім обличчя та рук Богородиці. По краю шат (утворених з 4-х басем) розташовано стилізовану раму, заповнену рослинним орнаментом у візантійському стилі. Внутрішня частина шат, що складається з 2-х басем, закриває доличне письмо та німби, виконана в барокових традиціях XVII ст. Можна припустити, що їх виготовлено пізніше, ніж басми по краю. На думку дослідниці М. Постнікової-Лосевої, басми використовувались з XII ст., а з кінця XVII ст. майстри почали виготовляти шати цільними [13, с. 11]. Отже, це підтверджує факт, що шати до ікони виконано в XVII ст. Накладні пластини німбів Богородиці та Богонемовля на іконі мають вигляд променів. На території Речі Посполитої, зокрема Волині, використання променистих німбів було розповсюдженою справою. Використання таких німбів на багатьох Богородичних образах в Правобережній частині

України свідчить про вплив європейського мистецтва, а саме на таких іконах як “Богородиця Ченстоховська”, “Богородиця Станіславівська”, “Богородиця Барська”, “Богородиця Бердичівська”, “Богородиця Черкаська”, “Богородиця Волинська”, “Богородиця Остробрамська”, “Богородиця Римська” [8, с. 310-311]. У цей час в Україні ювелірне ремесло зосереджувалось в Києві, Львові, Острозі, Кам'янці-Подільську, Прилуках, Чернігові, Ніжині та інших містах [8, с. 132-133]. Вироби українських ювелірів XVII ст. вирізнялися пишністю карбування і орнаменту, витонченістю гравіювання [8, с. 23]. При порівняльному аналізі шат до ікони «Володимирської Богородиці» було встановлено, що за технологічними та стилістичними особливостями вони належать роботі українських майстрів XVII ст.

Оклад ікони “Богородиці Володимирської” не має тавр ювелірного та пробірного майстрів. Варто зазначити, що українські ювелірні вироби XVI–XVII ст. здебільшого не мають тавр та підписів майстра. на відміну від російських. Це пояснюється тим, що в Україні довгий час не існувало контролю за виробами з дорогоцінних металів. Тільки з XVIII ст. по всій Україні була впроваджена каратна система проб, а в Києві відкрита пробірна палата [8, с. 133-135].

В нижній частині окладу ікони “Богородиця Володимирська” в картуші зображено герб “Костровець”, яким користувались багато родів у Польщі та Україні. Герб “Костровець” вперше з'явився в XVII ст. в Литві, і був приналежністю родини Головинських. Ініціали “Г” та “Н” навколо картуша вказують на приналежність цього герба Яну Головинському (?–1676), рід якого має литовсько-руське походження. В центрі герба зображено мальтійський хрест з півмісяцем в нижній частині, з ініціалами “Г” та “Н”. Наявність мальтійського хреста на гербі вказує на приналежність Головинських до мальтійського ордену. Родоначалником роду Головиних, згодом Головинських (польсько-литовська гілка) був боярин Іван Володимирович Ховрин-Голова (XV ст.). Своє прізвисько “голова” боярин отримав, оскільки був хрещеником великого князя Івана III [19, с. 137-140]. Його нащадок Ян Головинський (?-1667) отримав у спадок у 1632 р. від свого дядька Лассоти землі на Волині. Дружиною Я. Головинського була Марія Анна (Маріанна, Марціяна) з родини Красинських, з якою він мав синів Димитрія, Самуеля, та доньку Яну. На Волині родина мала маєтки у Луцьку, Житомирі, Шумську, Ржищеві [17, с. 312-314; 18, с. 215; 19, с. 137-152]. Вірогідніше всього, шляхтич Ян Головинський замовив шати

до ікони в українських майстрів після отримання спадкових земель та переїзду на Волинь.

Зображення власних гербів на окладах ікон та інших творах українського мистецтва набуло розповсюдження за доби бароко під впливом західноєвропейського мистецтва, на уславлення ктиторів та донаторів церкви. Як правило, замовниками були представники заможних верств населення – козацька старшина, гетьмани, польська шляхта. Так, в Музеї історичних коштовностей (філіалі НМІУ) зберігаються шати до ікони “Богородиця Одигітрія” XVII ст. з гербом в нижній частині родини шляхтича І. Ломиковського (МІКУ, Інв. № ДМ-2404-1).

Яким чином потрапила ікона «Богородиця Володимирська» до Скоропадських, поки що достеменно не відомо. Родина Скоропадських, як і більшість козацьких родів, з великою шаною ставилась до української культури та всіляко її підтримувала. В їхній домашній колекції зберігалися цінні ікони, твори мистецтва, вишукані побутові вироби українських та європейських майстрів. Оскільки ікону “Богородиця Володимирська” родина Скоропадських вивезла з України в невеликому числі домашніх речей, можна припустити, що вона була для них цінною реліквією. Ікона «Володимирська Богородиця» могла передаватися Скоропадськими з покоління в покоління, потрапити до родини від його дружини Олександри Дурново, а могла бути подарована Павлу Петровичу з нагоди обрання його гетьманом Української Держави.

Звичай дарувати старовинні чудотворні ікони на зберігання гетьману або козацькому старшині є давньою українською традицією. Так, після подій 1709 р. та загрози знищення Запорозької Січі козаки віднесли улюблений образ Пресвятої Богородиці у 1716 р. (з XVIII ст. – “Іржавська Пресвята Богородиця”) на зберігання родині Стороженків [14, с. 240-242]. Ікони дарувалися гетьману з побажанням отримання благословення та захисту святих. Найбільш улюбленими козацькими образами були Богородичні ікони [12, с. 34-35]. Павло Скоропадський також отримав у подарунок від козаків в жовтні 1917 р. в Білій Церкві з нагоди його обрання отаманом українського вільного козацтва ікону «Покрови Пресвятої Богородиці» (сьогодні зберігається в Свято-Покровській церкві, м. Київ). Можливо, саме в цей час була подарована Павлу Скоропадському ікона «Володимирська Богородиця».

Павло Скоропадський продовжував традиції своєї родини, і намагався сприяти економічному та культурному роз-

квіту України. За час перебування на посаді гетьмана (29 квітня–14 грудня 1918 р.) він очолював Українську Державу, визнану низкою провідних держав. У цей час було досягнуто успіхів в розбудові економіки, зовнішній політиці (були налагоджені дипломатичні зв'язки з Австро-Угорщиною, Туреччиною, Грецією, Швецією, Італією, Ватиканом та багатьма іншими країнами), відбувалося національно-культурне відродження, відкривалися музеї, бібліотеки, школи, вищі навчальні заклади, українська мова стала обов'язковим навчальним предметом у школі. З ініціативи П. Скоропадського була створена Академія наук України. За невеликий термін свого гетьманування П. Скоропадський встиг зробити багато для розвитку України. Однак, не бажаючи продовжувати братовбивчу боротьбу між українцями, 14 грудня 1918 р. він підписав зречення і виїхав до Берліна (Німеччина). У 1919 р. Павло Петрович з'єднався з родиною у Швейцарії та в 1920 р. переїхав до Німеччини, де постійно мешкав у Ванзее (нині у складі м. Берлін). З дружиною, російською аристократкою Олександрою Дурново (1878-1952), П. Скоропадський мав синів Петра (1900-1956), Данила (1904-1957) та Павла (1915-1918), доньок Єлизавету (1899-1975) та Олену (1919-2014), яка народилася вже в Берліні. На еміграції продовжував допомагати Україні та українцям. Користувався значним авторитетом серед українців другої хвилі еміграції; 1944 р. домігся звільнення з нацистських концтаборів С.Бандери, Я.Стеька, А.Мельника та великої кількості військовополонених [11; 10, с. 405-416].

Ікона “Богородиця Володимирська” надійшла у спадок від батьків молодшій доньці Скоропадських - Олені Отт-Скоропадській, яка мешкала у Швейцарії та Німеччині. Олена Павлівна брала активну участь у діяльності Гетьманського руху на еміграції. У 1975 р., після смерті своєї сестри Єлизавети Скоропадської-Кужим (особистого секретаря батька), вона перебрала на себе керівництво гетьманським рухом. Перший чоловік Олени Скоропадської, Герда Гіндера, загинув від поранень в 1945 р., через рік після їхнього одруження. У 1948 р. Олена стала дружиною Людвіга Отта (1915-2015) – директора швейцарського видавництва Tagesanzeiger, від шлюбу з яким народилися дочки Олександра та Ірена [10, с. 405-416]. Олена Отт-Скоропадська померла в Швейцарії у віці 95 років. Життєлюбна та дієва, вона успадкувала щиру вдачу батька, допомагала українській діаспорі та Україні. На допомогу проведення експертизи та підтвердження приналежності ікони «Богородиця Володимирська» родині Скоропадських Музей гетьманства



запропонував світлину із зображенням цієї реліквії на стіні в квартирі Олени Павлівни Скоропадської в Цолліконі. Світлина стала підтвердженням даних, наданих родиною Скоропадських на аукціон в Женеві під час продажу ікони в 2018 р.

За результатами комплексної наукової атрибуції, що включала порівняльний аналітичний аналіз, іконографічне, стилістичне, історико-джерелознавче дослідження, було встановлено, що ікона “Богородиця Володимирська” (дошка, темпера, левкас; срібло, позолота, карбування; 27×23,5×2,5см.) належить до творчого доробку строганівської школи іконопису кінця XVI – початку XVII ст., і може належати творчому спадку Прокопію Чирину або одному з його учнів. Шати ікони складаються з шести басем, вкритих стилізованим рослинним орнаментом, що поєднує візантійський та бароковий стилі, є роботою українських майстрів XVII ст. Під час дослідження встановлено, що ікона є домашньою реліквією гетьмана Павла Скоропадського, однак попередніми її власниками були Головинські. Ікона “Богородиця Володимирська” з родинної збірки Скоропадських має визначну історичну цінність та є культурним надбанням українського народу.

Автор виказує велику вдячність за допомогу в проведенні наукової атрибуції ікони «Володимирська Богородиця» доктору філософії, мистецтвознавства та богословських наук, академіку АН Вищої освіти України Дмитру Степовику, доктору історичних наук Олегу Однороженко (Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського), кандидату історичних наук Ігорю Тесленко (Національний університет «Києво-Могилянська академія»), директору Музею цетманства Галині Яровій та її колегам по роботі, колекціонеру, власнику ікони Ярославу Голдуну, арт-консультанту аукціона Pageot в Женеві (Швейцарія) Кристині Робінсон та українському колекціонеру, засновнику аукціонного дома «Дукат» Леоніду Комському.

---

1. Витхамар А. Энциклопедия русской иконы. История, сюжеты, школы, художественные особенности. – М., 2011. – 264 с. с/208-209

2. Государственный русский музей. Коллекция живописи, скульптуры, графики, декоративно-прикладного искусства XII-XX веков /Под ред. Беспаловой Е., Петрова В. – М.:изд. Галат, 1998. – 368 с.

3. Ефремова Л. Русская иконопись. – М.:ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 128 с.

4. Жарикова Т. Жизнь Пресвятой Богородицы. Явление Богоматери. Чудотворные иконы Божей Матери. – М: Голос-Пресс, 2008 – 400 с.

5. Земная жизнь Пресвятой Богородицы с описанием чудотворных ее икон, чтимых православною церковью, на основании священного писания и церковных преданий, с изображениями в тексте праздников и икон Божией Матери /Сост. С. Снегирева. – Ярославль: Норд, 2008. – 460 с.

6. Королев Ю., Иовлиева Л. Государственная Третьяковская галерея. – М.: изд. Изобразительное искусство, 1997 – 144 с.

7. Курінний П. Українська ікона княжого часу X-XIII ст. // Релігія в житті українського народу / зб. матеріалів наукової конференціїу Рокка ді Папа (18-20.X.1963). – Мюнхен-Рим-Париж, 1966. – с.76-92.

8. Музей Волинської ікони /Александрович В., Василевська С., Вигодник А. – К:Адеф-Україна, 2016. – 400 с.

9. Муратов П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования. – М., 2005. – 428 с.

10. *Отт-Скоропадська О. Остання з роду Скоропадських. – Львів, 2013. – 556 с.*

11. Папакін Г. Павло Скоропадський: Патріот, державотворець, людина: Історико-архівні нариси. – К., 2003 – 282 с.

12. Плохий С. Покрова Богородиці в Україні // *Пам'ятки України*. – 1991. – № 5. – С. 34-35.

13. Постникова-Лосева М. Золотое и серебрянное дело XV-XX вв. – М.:Наука, 1985. – 176 с.

14. Походяща О. Портрети Стороженків у колекції НМІУ// *Скарбниця української культури. Науковий часопис*. – Вип. 15. –Чернігів, 2013. – С. 240-242.

15. Православна ікона Росії, України, Білорусі. До 1200-ліття Хрещення Русі: каталог виставки. – К.: НКПІКЗ, 2008. – 208 с.

16. Шалина И. Прокопий Чирин (?). Царевич Дмитрий и князь Роман Углицкий // Государственный русский музей. Государственный русский музей. – М., изд. Галарт. 1998. – 368 с.

17. Boniecki Adam. Herbarz polski. T. 7: Grabowscy – Hulkiewiczowie, – Warszawa, 1904. – 408 st.

18. Niesiecki Kasper. Herby i familie rycerskie tak w Koronie jako u w W.X.L. – Lwów, 1728. – 276 st.

19. Klijanienko Jerzy. Hołowiński herbu Hołowiński. In: Oleg Chorowiec. Herbarz Szlachty Wołyńskiej. – T. III. – Radom 2014, – St 137-152



**Рис. 1-2.** Чирин Прокопій (?). Ікона “Богородиця Володимирська”. Росія, Україна. кінець XVI-XVII ст. дошка, темпера, левкас (ікона); срібло, позолота, карбування (шати).

27 x 23,5 см. З родинного зібрання гетьмана Павла Скоропадського.

Зображення ікони в шатах та без них.



**Рис. 3.** Ікона "Богородиця Володимирська (Вишгородська)". Візантія. XI – поч. XII ст. Дошка, темпера, левкас, 78×55 см. Всеросійське музейне об'єднання «Державна Трет'яковська галерея».



**Рис. 4.** Чирин Прокопій. Ікона "Богородиця Володимирська зі святыми праздниками" Центральна частина тристулкового складня. Росія, поч. XVII ст. Дошка, темпера, левкас. 44×41 см. Всеросійське музейне об'єднання «Державна Трет'яковська галерея».



**Рис. 5.** Ікона "Богородиця Римська". Україна, XVII ст. Полотно, олія. 124×84 см. Музей Волинської ікони.



**Рис. 6.** Ікона "Остробрамська Богородиця". Литва, міські ворота Вільнюса. XVI ст. Дошка, темпера, левкас. 200×165 см.



**Рис. 7.** Шати до ікони "Богородиця Одиґітрія". Україна. Кінець XVII ст. З гербом родини ініціал Ломиковського. МІКУ. Інв. № ДМ-2404-1.



**Рис. 8.** Герб родини Головинських "Костровець". Фрагмент ікони "Богородиця Володимирська" з родинного зібрання гетьмана П. Скоропадського. МІКУ. Інв. № ДМ-2404-1.



**Рис. 9.** Родина П. Скоропадського. Німеччина, 20-і рр. XX ст.



**Рис. 10.** Скоропадський Павло Петрович (1873-1945) – український державний, політичний і громадський діяч, гетьман України.



*Рис. 11. Ікона "Богородиця Володимирська" в квартирі Олени Павлівни Скоропадської в Цоліконі. Світлина Музею гетьманства.*



*Рис. 12. Отт-Скоропадська Олена Павлівна (1919-2014) – молодша дочка П. Скоропадського.*

## КНИГА ЯК ІСТОРИЧНА ДІЙСНІСТЬ ЕПОХИ КИЇВСЬКОЇ КНЯГИНИ ОЛЬГИ

*Історикотворче значення хрещення великої княгині Ольги в православну віру вперше в історичній науці розглянуто під кутом стану книжності в навколишньому світі. Здійснено спробу визначення походження київської княгині через призму книжної культури IX ст. тих країн, які, за різними версіями та гіпотезами науковців, могли бути місцем її народження; з позиції книжкового світу і тогочасних книжкових комунікацій.*  
**Ключові слова:** походження та хрещення княгині Ольги, киеворуська книжність.

—  
Nataliia SOLONSKA

### THE BOOK AS THE HISTORICAL REALITY OF THE AGE KYIV PRINCE OLGA

*The historical significance of the baptism of Grand Duchess Olga in the Orthodox faith for the first time in historical science is considered at an angle to the state of literature in the world. An attempt was made to determine the origin of the Kiev princess through the prism of book culture of the IX century. Those countries which, according to different versions and hypotheses, could have been the birthplace of scientists; from the standpoint of the book world and book communications of that time.*  
**Keywords:** Princess Olga's origin and baptism, Kyiv Russian literature.

Епоха князювання великої княгині Ольги (роки правління: 945–964), історикотворче значення її хрещення в православну віру вперше в історичній науці розглянуто в світлі книжності оточуючого Київську Русь середовища, і в ній самій, процесу, що розгорнувся в Руській державі в наступні століття за часів князів Володимира та Ярослава I і підніс країну на щабель найшанованіших у Європі. Книгу розглянуто як один із критеріїв, що сприяє можливості відтворити події давнини і, зокрема, походження княгині Ольги.

Надзвичайно важливими та актуальними залишаються проблеми, які становлять інтерес у науці упродовж багатьох століть, на яких і сьогодні вчені не ставлять остаточної крапки: походження княгині Ольги, реконструкція її образу.

Хрещення Ольги для Київської Русі мало кардинальне значення. Приєднання правительки до християнської

віри знаменувало собою рішучий крок у поштовху руської держави до нового шляху, подальші кроки в напрямі налагодження міжнародних відносин із впливовими країнами, розвитку просвіти, культури та, власне, початок вступу на спільну релігійну платформу.

Ми підходимо до реконструкції образу великої княгині Ольги в контексті особливостей церковно-релігійного процесу епохи, впливу християнства на становлення культури Київської Русі [27].

Рукописна книга, літописи, договори часів ранньої історії України дають можливість об'єктивно відтворити зріз подій, здійснити спробу реконструкції складових образу київської княгині через призму історії книги, стану книжної культури IX ст. тих країн, які, за різними версіями та гіпотезами науковців, могли бути місцем походження майбутньої дружини князя Ігоря і з якими правителька Київської Русі ставила мету налагодити міжнародні відносини.

У статті порушено одну із провідних тем історії України – роль у ній писемності та книжності, стан цих позицій у Київській Русі за часів княгині Ольги; книга і пробудження свідомості руської людини; поступове формування нового погляду на навколишній світ.

Реконструкція образу історичної особи, взагалі особистості, з погляду її ставлення до книги, коло читання (лектура), приватна бібліотека – підхід, який вельми вітається в історії, в книгознавстві, в бібліотекознавстві. Він завжди дає несподіване і нове розкриття, здавалося, давно відомих фактів, подій, поглядів. Епоха, особистість постають у новому світлі. Однак цей підхід є полідисциплінарним, використовується науковцями дуже рідко, оскільки потребує вивчення додаткового, часто значного за обсягом і дотичного матеріалу.

При дослідженні теми нами застосовано методи: історичної справедливості, хронологічний, культурологічний. Методологія дослідження ґрунтується на аналізі опублікованих джерел і наукових праць з проблем ранньої історії Київської Русі.

Історіографія князювання великої київської княгині Ольги надзвичайно об'ємна. Її епоху вивчено в працях Д. Айналова, А. Алмазова, Є. Голубинського, Б. Грекова, М. Грушевського, О. Котляревського, В. Ламанського, Н. Пархоменка, М. Присьолкова, В. Фішера, І. Фундуклеєва, О. Шахматова, Д. Лихачова та ін.; в дослідженнях учених інших поколінь – М. Брайчевського, Д. Гордієнка, М. Котляра, В. Перуніна, В. Рички, О. Щербака та ін.

Тією чи іншою мірою доба княгині Ольги, її особистість як правительки держави аналізуються в усіх наукових працях, що стосуються ранньої епохи Київської Русі. Її особистість розкривається у контексті нашого літописання, руської фольклорної

традиції (М. Котляр), у руській гімнографії; в «Синописі Київському» (О. Щербак) тощо. Вона – героїня різних художніх творів (поема О. Олеся «Княжа Україна»; поезії А. Коссовської «Ольга»; опера «Ольга Київська» тощо).

Утім, з об'єктивних причин майже залишився поза увагою доробок учених українського зарубіжжя. Йдеться про праці О. Барвінського, А. Бедрій, Г. Вернадського, Л. Винара, В. Євстаховича, В. Заїкіна, Г. Лужницького, о. І. Музички, о. І. Нагаєвського, о. І. Назарка, митр. Іларіона (І. Огієнка), Г. Острогорського, С. Парамонова, Г. Пашкевича, Н. Полонської-Василенко, М. Славінського, С. Томашівського, Д. Чижевського, М. Чубатого та ін.

Серед рідкісних праць, де досліджено особистість княгині Ольги та її епоху і які були раніше недоступні нашим вітчизняним дослідникам, у фонді відділу зарубіжної україніки Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, є, зокрема: *Полонська-Василенко Н.* Князь київський Аскольд і перше хрещення Руси // *Наша культура* (1952. – Ч. 8 (173), черв.); *Ром.* 1000-ліття княгині Ольги (Вісник. Суспільно-політ. місячник (1969, № 5); Слово Папи Івана Павла II з нагоди посвячення ікон святих Володимира і Ольги в Базиліці Святого Петра 1 жовтня 1989 // *Вісті з Риму* (1989. – Ч. 10 (421)); *Парамонів В.* Коли і де охрестилася княгиня Ольга // *Віра і культура.* – 1957. – Число 9 (45). Надруковані у вінніпезькому журналі «Жіночий світ» (Канада): Ольга [княгиня Київська]. (1950. – № 8); Княгиня Ольга: тисяча років прийняття християнства святою Ольгою (1955. – № 7) та ін.

Утім, у деяких працях зарубіжних дослідників, у тому числі й українців за походженням, у темі, що стосується княгині Ольги, інколи легенда перетинається з історією, навіть казковістю. Л. Винар з прикрістю стверджує, «що українознавчі осередки при канадських і американських університетах не зуміли вплинути на цей стан хаосу історіографічних і історичних концепцій». Він вважає це за «поважний недогляд» [6, с. 632].

У науковій літературі типовими є такі характеристики княгині Ольги: «розумна володарка й ревна апостолка Руси-України»; володарка Української Княжої Держави; володарка з Півночі – архонтиса; велична постать між багатьма княгинями X ст.; перша слов'янка на київському престолі, що стала християнкою, видатна жінка Давньоруської держави, визначна жінка; «бабуня Ольга, що була наймудріша з усіх людей»; українська княгиня Ольга та ін.



«Свята Ольга була королевою Руси-України, а не княгинею, – підкреслює М. Поронюк. І наголошує: «володарська постать її домінувала імперативно в політичній ситуації на рівнорядній шахівниці імперіяльного чотирикутника держав: Рим, Царгород, хозарський Тиль над Волгою і Київською Руссю» [18, с. 14]. Дослідник узагальнює: «держава володарки Ольги чи Володимира простягалася не на якійсь “окраїні”, а від Чорного моря, Карпат і Вісли по Балтик і Біле море, по Волгу й Азовське море, тому й незалежний титул – королева в латинській мові “регіна” – носила наша володарка, а не титул княгині – латинське “duca”, чи англійське duchess, що його згодом в нашій історії присвоїли собі навіть жінки війтів». М. Поронюк додає: «у ватиканських документах з тих часів знаходимо титул Rex для володарів Київської Русі, а не Dux» [18].

О. Барвінський вважає, що то «мала се бути княгиня вельми хитра і рішучої вдачі» [3, с. 8]. М. Славінський, – що Ольга «молодою була гарна, приваблива, горда й неприступна; далі – з неї стала вірна дружина, почесна вдова, хороша мати для свого сина, така сама баба для своїх унуків» [24]; була «здібна, владна, розсудлива, горда, сувора княгиня <...>, жінка державного розуму, далекосяглий політик <нерозбірливо> вона міцною рукою вела урядування вже й тоді великою Київською державою» [24, арк. 7], що вже в X ст. (князування Ольги) і «з початком XI стала головним центром релігійного, політичного, культурного і економічного життя в Східній Європі» [6].

У 1955 р. канадський журнал «Жіночий світ» (№ 7 (67)) відзначив тисячоліття від часу прийняття християнства княгинею Ольгою. У редакційній статті підкреслено, що в 1007 р. Собор Українських Ієрархів визнав її святою, а прийняття нею християнства «значно прискіпило охрещення цілої України 988 року її внуком, князем Володимиром Великим, та одночасно основно змінило спосіб і напрям життя в цілій державі».

Ольга – мати войовничого, обожнюваного нею Святослава, бабця<sup>1</sup> просвітителя Руси-України Володимира, прабабця Ярослава I, Мудрого, з ім'ям якого пов'язана перлина руської культури – знаменита бібліотека Київського Софійського собору і успішний розвиток руської книжності.

Від початку своєї володарської діяльності до хрещення Ольга йшла 12 років.

---

<sup>1</sup> «Бабуні» відіграли непересічну роль у поширенні християнізації. В Чехії то була св. Людмила – бабуня св. Вячеслава. У Німеччині – св. Матильда, мати римського імператора Оттона Великого (936–973); у Польщі – Дубравка, яка переконала Мешка I прийняти християнство.

Про перше хрещення киян, що відбулося ще в 861 чи в 862 р., згадує в листі від 866–867 рр. патріарх Фотій [5, 23].

Частина дослідників вважають, що княгиня Ольга (при хрещенні одержала ім'я Олена) охрестилася в Києві за слов'янським обрядом св. Кирила і Методія.

Існує чимало наукових праць, де існують розбіжності у датах її хрещення, хоча в кожній із них вибудовується логічне доведення авторської гіпотези (Кедрен-Скиліця, Костянтин Порфиродний (Constantinus Porphyrogentinus. De caeremoniis aulae regiae, in Migne, P. Gr., vol. 112, col. 1107–1111) та ін.

За «Повістю временних літ», «Пам'яттю та похвалою» князеви Володимирові, хрещення княгині Ольги сталося в 955 р. Цю дату свого часу визнавали й І. Срезневський, о. І. Нагаєвський, В. Парамонів, М. Чубатий та ін.

Ольга померла в 969 р., проживши в християнстві 15 років. Проста математична дія вказала на 954 рік, як дату її хрещення. Однак, що нині відомо, дати у літопис нерідко вставлялися пізніше, тому впродовж століть точності ніхто з науковців не гарантує.

“Стоїмо тут без сумніву на історичному ґрунті, але далекі від історичної правди, бо всі найважливіші події, подані в нашій літописі про життя тих осіб, носять на собі виразний характер поетичного вимислу, нераз у високо драматичній формі” [Франко І. Нарис історії українського письменства. – Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ), ф. 10, спр. 12478].

У 2013 р., в блискучій кандидатській дисертації «Візантійсько-руські відносини за [правління] Константина VII Порфирогента (912–959) в зовнішній політиці Візантії» Д. Гордієнко вперше в історіографії встановлює (на підґрунті аналізу візантійських джерел і обов'язкового дотримання порядку хрещення) точну дату хрещення княгині Ольги. Подія сталася в ніч з 17-го на 18-те жовтня 957 р. у Константинополі [8].

Частина науковців наголошує, що місце народження Ольги і «на сьогоднішній день не є устійнене». Інша – висуває ідею її болгарського походження з багатой родини [9]. Згідно з цією версією, Ольга була християнкою від народження, тому і о. Григорій був із Ольгою в складі почту під час подорожі до Візантії [21, с. 5]. На нашу думку, правителька готувалася до хрещення і їй були потрібні постійні поради і консультації священика.

Ольга, якщо вона була за походженням болгарською княжною, повинна була знати про бібліотеку царя Симео-

на (893–927)<sup>2</sup>. У Преславі, болгарській столиці, діяв видатний культурний центр. Численні книжники перекладали твори староболгарською мовою з грецьких оригіналів. Для перекладу в скрипторії відбиралися найкращі праці та твори візантійських письменників; візантійські хроніки, життєписи, історичні твори, літописи, праці з питань права.

Твори «золотого віку» болгарської літератури, доби царя Симеона, переклади «Богословія» Йоанна Дамаскіна та ін., томи великих «Четій Міней», апокрифи, що мають давнє походження і пов'язані з поширеною в Болгарії єрессю, т. зв. «богомолів» (X–XI ст.), зокрема, «оповідання про Адама»: «Вигнання Єви»; новозавітні апокрифи, відомі у східнослов'янському світі (зокрема, «Євангелія Якова», – твір про події з життя Богородиці), «Євангелія» Хоми; життє Мойсея; оповідання про Соломона; книга Єноха про видіння Єноха на небі; оповідання про Лямеха (який, нібито, забив Каїна); заповіді 12 патріархів, синів Якова; історія Авраама; апокаліпсис Баруха; апокаліпсис Ісайї. Більшість апокрифів – книги зречені, забобонні. Праці, де характеризується Апракос (списки з болгарських збірників V–XI ст.; служба для святкових днів. У бібліотеці царя Симеона були й такі твори: «Шестоднев» Йоанна Екзарха Болгарського; доробок Климента Охридського (Климент Болгарський, Климент Словенський, Климент Велицький) – «Повчання», «Життя», «Похвальні слова», «Цвітна тріодь», «Учительне Євангеліє» («Слово за недільні дні з його введенням та моральними повчаннями», складено зі слів Йоанна Златоустого зі скороченнями), «Про письменна» Чорноризця Храбра тощо [26]; переклад світової історії Йоанна Малали (VI ст.), що прийшов із Болгарії до Київської Русі та ін.

Як впливає з твору Йоанна Екзарха Болгарського «Богослів'я», в Преславській бібліотеці були праці Платона, Аристотеля, Парменіда, Фалеса, Демокрита, Діогена, Василя Великого та ін.

Якщо Ольга походила з роду іменитих болгар, то вона могла навчатися за технологією, описаною, наприклад, Теофілактом

---

<sup>2</sup> Болгарський учений Е. Георгієв наводить висновок російської дослідниці М. Щепкіної про те, що під час війни (968–971) між імператором Іоаном Цимісієм і київським князем Святославом, який підпалив Преслав, частину Симеонової бібліотеки було перевезено до Константинополя, де та зберігалася до смерті Іоана Цимісієва, тобто, до 986 р. А «після шлюбу цариці Анни з київським князем Володимиром, що стався за імператора Василя II, в результаті договору слов'яни більшу частину книжок із цієї бібліотеки перенесли до Києва, доказом чого є руські записи XI–XII ст.» [7].

Охридським у праці «Житіє Климента Охридського» [12] чи в інший спосіб. Їй була відома, принаймні, частина вище вказаної літератури.

Важко повірити в те, що розумна правителька великої держави не чула, що на значній території арабського халіфату (IX–XI ст.) існували численні «Будинки науки», де збереження книжок (бібліотеки) поєднувалося з навчанням (школи). Хоча, можливо, до неї не дійшла інформація про одну з перших монастирських шкіл. У рішеннях Майнцького собору 813 р., наголошувалося, що члени общини повинні віддавати дітей у школу – в монастир чи до священика. Діти мали вивчати тексти молитов латинською мовою, а потім навчати своїх родичів. Отже, «повинні віддавати», як за часів свого князювання вчинив онук Ольги Володимир.

Послідовники Св. Аврелія (354–430 рр.), який у трактаті «Про християнську науку» виклав програму християнської освіти, наголошували, що «зі шкіл все наше благополуччя, вся наша слава, все наше щастя». За правління Ольги в Київській Русі ще не могло йтися ні про ніякі школи, бо «концепція навчання походить від концепції християнського вчення» [17]. Але писемні люди на Русі були ще в X ст. Це відбито і в працях Я. Длугоша, В. Татищева, М. Максимовича, В. Біднова, Б. Грекова, Е. Зикова, П. Толочка, В. Рички і т. д., І. Моргілевського «Школи староукраїнської княжої доби» (Інститут рукопису НБУВ, ф. 10, спр. 4412, арк. 26), К. Харламповича «Alojzy Waczura Szkolnictwo w starej Rusi z porzdkoway prof d-ra Alles Brucher». – Lwów; Warszawa; Kraków, 1923. V–IX. 1–240 (ІР НБУВ, ф. 10, спр. 18310–18311); І. Франка «Нариси історії українського письменства» (ІР НБУВ, ф. 10, спр. 12478) та ін.

Київська Русь у IX ст. мала договори 839 р., 860 р., 874 р. з греками. Два останні укладені Аскольдом («слід» – у ПВЛ). Договір 907 р. – перший договір в історії руської міжнародної політики, затверджений за всіма дипломатичними нормами. Договір 911 р. – перший **письмовий** договір. Договір 915 р. (укладено Ігорем з печенігами). Договір 944 р. – угода між Київською Руссю та Візантією. Договір 945 р. укладений князем Ігорем з Візантією відбито в ПВЛ. Тобто, на час правління Ольги в Київській Русі вже були грамотні особи.

Свідчать про надходження літератури із Візантії, Болгарії, Західної Європи в давню слов'янську державу й міжнародні договори з нею [7].

«Договори кн. Олега з 911 року з Візантією і кн. Ігоря з 944–45 року були зложені двома мовами за тодішнім прийнятим зако-

ном». Л. Винар припускає, «що один примірник був написаний староукраїнською (руською) або болгарською мовою. Змісти цих договорів винятково важливі для документації писемної культури в Києві і середньовічній Україні в першій половині X століття <...> в договорі з 944 року виразно сказано, що посли і купці, які їдуть у Царгород, повинні мати грамоти, підписані князем, а не золоті і срібні печатки, як це було раніше» [6, с. 639].

У цьому договорі згадується про церкву святого Іллі в Києві. А оскільки була церква, то «вже тоді мусли бути церковні книги, правдоподібно спроваджені з Болгарії <...>» [6, с. 641]. Отже, Ільїнська церква (944 р.) на Подолі діяла ще до прийняття християнства. Служба тут правилася слов'янською мовою. Зберігалася і богослужбова література; було невелике книжкове зібрання, що ми тепер називаємо книгозбірнею [16]. Деякі твори з неї могли опинитися потім у Бібліотеці Київського Софійського собору XI ст. На думку М. Тихомирова, в Києві бібліотеки, книжні зібрання існували вже в X ст. [29]. Тобто, відлік появи книгозбірень у Руській державі належить, мабуть, вести від дати заснування Ільїнської церкви.

М. Брайчевський не виключає, що за врядування Ольги було збудовано і освячено церкву, знищену в 970–971 рр. під час другого антихристиянського терору (попередниця Десятинної церкви, закладеної за часів князя Володимира, онука Ольги) [4]. Можливо, Ольга могла звести в Києві в 952 р. і дерев'яну церкву святої Софії, тобто, за п'ять років до свого хрещення. За часів правління княгині Ольги (в хрещенні – Олена), як зазначає В. Ричка, підтверджуючи думки Є. Голубинського, митрополита Євгенія (Болховітинова), М. Брайчевського, існували «приватні каплиці, молельні, церковки», а отже, і книгозбірні, в яких, принаймні, була богослужбова література [19]. Отже, правителька Київської Русі перебувала в книжному колі.

Ряд вчених аргументовано доводить, що Ольга походила з Києва [19].

Хоча княгині не вдалося схилити свого сина до християнства, є відомості про те, що саме Святослав за часів походів у Болгарію (968–969, 970–971) перевіз до Києва частину багатой книгозбірні царя Симеона. Серед книг, здобутих ним, міг бути й «Изборник», пізніше переписаний у Києві з оригіналу, підготовленого для царя Симеона.

В «Изборнике» Святослава 1073 р. уміщено перший український покажчик «Богословьца от словесъ», де подано 47 книг Старого Завіту, 20 Нового Завіту, 23 – т. зв. «сокровенних».

Утім, це не означає, що чернець Григорій мав усю цю літературу. Однак цей список відбиває дійсну наявність її в X–XI ст. в Київській Русі.

Перекладна література з болгарського Преславля в той чи інший спосіб з'являлася на Русі. «Русь наприкінці X століття мала до своїх послуг готову літературу» [30, с. 98], – підкреслює М. Тихомиров. До аналогічного висновку доходить і З. Удальцова. Вона, як і чимало інших провідних учених, вважає, що «передумовою писемної та книжної культури в Київській Русі була значна кількість візантійських книжок (а Ольга хрестилася у Візантії), що «прийшли на Русь уже в готовому південнослов'янському перекладі. Вони надходили сюди й пізніше, коли тут почала розвиватися власна писемність» [31, с. 26].

У Київській Русі опинялися й класичні пам'ятки ранньої християнсько-візантійської літератури (IV–VI ст.). Цар Симеон прислав книги болгарською мовою та болгаро-візантійські проповіді. На цьому факті, зокрема, спинився О. Дьомін у своїй доповіді «Славянские литературы» на IX Міжнародному з'їзді славістів (Київ, вер. 1983).

Книги з Болгарії в Київську Русь потрапляли через Константинополь, оскільки це місто являло собою величезний ринок товарів, а книжка теж була дорогим і затребуваним товаром [25, с. 136].

Твори візантійської та болгарської літератури становили найбільший відсоток у загальному фонді пам'яток світової культури того часу [1].

З релігійної літератури візантійського походження в Київській Русі були відомі твори св. отців і учителів церкви (Йоанна Златоуста, Василя Великого, Григорія Богослова, Йоанна Дамаскіна та ін.), житія святих, окремі, в житійних збірках (мінеї-четьї (житія за місяцями), патерики й прологи).

За П. Шафариком, зі Святого Письма – Євангеліє, Апостол, і Псалтир, Мінеї, Октоїх – «прийшли в Русь уже за часів Ольги для літургійного вжитку» і той же П. Шафарик вважає, що ці книги привозила в Русь «дружина Святослава» [13]. А літургійні книги і Св. Письмо виконували роль навчальних посібників. «Книга є знаряддям літургії і літургії завдячуємо, – підкреслює о. І. Музичка, – Що ми мали перші книги і їх берегли» [13, с. 448].

У 1963 р. Б. Рибаківим був реконструйований «Літопис Аскольда» (865–866 рр.), який М. Брайчевський вважав першим твором нашої вітчизняної літератури, своєрідним маніфестом, «за допомогою якого Київська держава проголошувала свою

приналежність до ойкумени» [5, с. 51; 53]. Цей твір існував ще до народження княгині Ольги.

Поки що не виявлено жодних історичних джерел, де б її ім'я безпосередньо пов'язувалося з книгою, не віднайдено її зображень з книгою, хоча інші жінки, прилучені до святих, мають зображення з книгою (наприклад, Св. Текла). Нема відомостей і про те, що іноземні гості дарували володарці книги. Втім, саме з її хрещенням, можна говорити, що в Київській Русі з'явилися богослужбові книги.

Певна частина науковців, як і раніше, століття тому, наполягає на версії походження Ольги з псковського полісся. Типова картина, де йдеться про дочку простого перевізника через річку (одна з популярних оповідей і в російській науковій літературі), в яку одразу закохався князь Ігор; за іншими переказами – про дочку псковського посадника Госмомисла. Є й припущення, що Ольга мала коріння в скандинавській князівській родині.

На нашу думку, від природи, від свого народження навіть надзвичайно розумна людина (самородок), яка не одержала жодної освіти, і ще гірше – не розвивала свої природні здібності (а це суперечить всім висновкам психологів – природні здібності треба розвивати) не могла без перекладача спілкуватися грецькою мовою з іменитими жінками та обслуговуючим персоналом й брати участь в обідах у Константинополі. При дворі імператора, згідно з етикетом, було прийнято, що чоловіки й жінки їли окремо. «Була дуже освіченою: на одному з прийому в родині імператора була без почоту, тобто, могла спілкуватися грецькою без переклада» [21].

Можна припустити, що княгиня (донька псковського перевізника чи лісника), одержала освіту в дорослому віці, як і Оттон I (після ранньої смерті своєї дружини). В історії має місце і такий факт.

Офіційний Київ прагнув налагодження контактів із Німеччиною та Оттоном I. Про останнього відомо, що той виявився здібним до сприйняття книжної мудрості, розумів слов'янську і романську мови [2].

У контексті історії вітчизняної дипломатії, ролі княгині Ольги в цьому становлять інтерес і відносини Руської держави та старої Німеччини в IX–X ст. [14; 15; 11; 22].

Книжна культура Священної Римської імперії, заснованої в 962 р. Оттоном I, – окрема колосальна за обсягом тема. Наведемо хоча б деякі факти: пам'ятка «Пісня про Хільдебранта», (прибл. 800 р.); «Вессобрунська молитва» (Wessobrunner

Gebet); «Муспіллі (бл. 800 р.); пізніше: «Пісня про Людвіга» (*Ludwigslied*) (записана наприкінці IX ст.; дві «Мессіади» IX ст.: саксонська «Геліанд» (*Heliand*) и франконська «Книга Євангелій» (*Liber evangeliorum*) Отфріда Вейсенбургського. У Німеччині перекладалися псалми, створювалися молитви; готувалися до користування євангельські епізоди; деякі житія святих; з'явилися тлумачення на Святе Письмо, переклади творів святих отців тощо.

У 958 р. київська княгиня, тоді вона вже була охрещена, відправила до німецького цесаря Оттона I Великого Людольфінга (936–973) (*Otto I der Große*) своїх послів з проханням прислати до Києва єпископа і священників. Під 959 р. в Хроніці Титмара Мерзебурзького розміщено згадку про посольство «руської королеви» [28, 33]. Втім, як би там не було, але німецькі місіонери до Києва мали якусь свою бібліотечку і були особами освіченими. Тобто, Ольга одержала певне уявлення і про книжність тогочасної Німеччини.

У Києві деякий час перебував з місією чернець із монастиря св. Максиміліана в Трірі Адальберт (961–962). Він змушений був їхати з міста. Одна з причин цього: він та його пресвітери належали до латинського обряду, не знали руської мови, не вміли писати нею, не могли служити Літургію мовою місцевого населення.

Київська Русь підтримувала міжнародні стосунки й із Чехією [34]. з Чехії також надходила в Київ літургійна література аж до того моменту, доки Чехія не перейшла на латиницю [20].

Однією з бажаних для міжнародних контактів країн для Руської країни була й Візантія. 12 років, з 945 р. до 957 р., Ольга йшла до прийняття християнства, з надією звернути на цей шлях увесь свій народ. Тему книжної культури Візантійської імперії, величнього Софійського собору в Константинополі, історії Візантії, до налагодження міцних дипломатичних контактів з якою виборювала право княгиня Ольга і в культурі якої провідне місце займала релігія, висвітлено в тисячах наукових праць.

Імператор Костянтин VII увійшов в історію як одна із видатних, найосвіченіших особистостей свого часу. Після того, як його усунули від управління країною, він писав книжки, присвятив себе науці. Він автор – енциклопедичних довідників, праць «Про церемонії візантійського двору» (де йдеться про візит Ольги до Константинополя) та «Про управління імперією», «Про теми», «Про доблесть і зло» тощо.

Ланцюг має такий вигляд: хрещення княгині Ольги – просвітницька діяльність її онука Володимира і функціонування



скрипторію при Десятинній церкві, початок «тисячолітнього віку української книги», тобто, йдеться про «новий, вищий етап її творення» [10].

Ховали «блаженну Ольгу» за християнським обрядом. Вона заповіла, щоб по ній не робили тризну і поховали за православними канонами. Над її труною священник читав молитву. Отже, власну книгозбірню він мав. І на час правління Ольги книга в Київській Русі вже була присутня. Інша справа, що володарці не вдалося знайти прибічників своєї християнської ідеології і залучити до православ'я та охрестити населення Київської Русі, ще не готове на той час відмовитися від міцних поганських традицій, відголоски яких побутують в Україні й до сьогодні.

У XV ст. на честь княгині Ольги було складено службу Божу і тропар у ній: «В розумінню Бога, Твій ум, оперений крилами, вознісся понад видимий світ; Ти шукала й знайшла Бога творця і в хрещенню відродилася, знайшла насолоду життю, остаєш нетлінною во віки, бо повсякчас славимо ю» [21, с. 6].

«Нехай же цей великий ювілей тисячоліття з дня смерті Святої Княгині Ольги нагадає нам стародавність української державности, стародавність Христової віри в Україні» [21, с. 6]. Ми тільки додамо: і стародавність книжності в Україні, що сягає корінням епохи князювання святої Ольги і часів її хрещення.

**Висновок.** Доказовою базою вирішального впливу хрещення княгині Ольги на прискорення процесу християнізації Київської Русі є розвиток у наступні століття після її правління писемної та книжної культури в Київській державі: поширення грамотності, створення шкіл, заснування бібліотек, скрипторіїв. Тема визначення походження володарки, також порушена в цій статті, є ще далекою від завершення і продовжує перебувати в стадії дискусії. У дослідженні нами лише пропонується залучити до наступних розвідок методологію історії книги, методи пізнання минулого через призму стану книжності, рівня книжної культури з огляду на те, що княгиня була православною, а православна культура є книжною за своєю природою.

Запропонована концепція, що є новою парадигмою, важлива для реконструкції та висвітлення історико-культурного процесу ранньої історії Київської Русі, що є невід'ємною частиною Східної Європи і складовою загальної слов'янської культури.

---

1. Адрианова-Перетц В. П. Афоризмы Изборника Святослава 1076 года и русские пословицы // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1970. – Т. 25: Памятники русской литературы X–XVII вв. – С. 3–28.

2. Антаподосис. Книга об Оттоне / Антаподосис. – Москва : Рус. панорама. – 192 с.
3. Барвінський О. Історія України-Руси. – Вінніпег : Укр. книгарня, 1920. – 143 с.
4. Брайчевський М. Ю. Вибрані твори ; ред. Л. Винар. – Київ : Вид. дім «Akademia», 1999. – 598 с.
5. Брайчевський М. Ю. Неизвестное письмо патриарха Фотия киевскому кагану Аскольду и митрополиту Михаилу Сирину, в 988 р., назначенному митрополитом на Русь // Византийский временник. – 1986. – Т. 47. – С. 31–39.
6. Винар Л. Р. Христианізація України і розвиток писемності, культури й освіти в Києві в X і XI століттях (вибр. питання і гіпотези) // Науковий конгрес у 1000-ліття хрищення (sic. – !) Руси-України : зб. пр. юв. конгресу / Укр. Вільний Ун-т ; ред. В. Янів. – Мюнхен : [б. в.], 1988 ; 1989. – С. 630–678.
7. Георгиев Е. Иоанн Экзарх Болгарский – философ-идеолог восходящего феодализма в средневековой Болгарии // Старобългаристика. – 1980. – Т. 1, год. 4. – С. 20–30.
8. Гордієнко Д. С. Візантійсько-руські відносини [за правління] Константина VII Порфирогента (912–959) в давнішній політиці Візантії : автореф. дис. ... канд. іст. наук ; Ін-т археогр. та джерелознавства ім. М. С. Грушевського. – Київ, 2013. – 20 с.
9. Євстахович В. Початки християнства на українських землях // Укр. вісн. – 1988. – №9–10. – С. 539–553.
10. Запаско Я. П. До питання про тисячоліття книжкової справи в Україні // Палітра друку. – 2001. – С. 46–48.
11. Котляр М. Ф. Русь і Германія // Котляр М. Ф. Історія дипломатії Південно-Західної Русі ; НАН України, Ін-т історії України. – Київ : [б. в.], 2002. – 247 с.
12. Милев А. Гръцките жития Климент Охридски ; увод, текст, превод и обяснителен бележки ; БАН, Ин-т за лит. – София : Изд-во на БАН, 1966. – 189 с.
13. Музичка І., о. Значення літургії в благовістивуванні в Київській Русі // Зб. пр. Юв. конгресу ; УВАН. – Мюнхен, 1988/1989. – С. 418–445.
14. Назаренко А. В. Проблемы христианизации Руси и русско-германские отношения второй половины X в. (до Владимира) // Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы : крещение Руси : сб. тез. – Москва, 1987. – С. 25–27.
15. Назаренко А. В. Русско-немецкие контакты начального периода государственности (IX–X вв.) в кругу международных связей Руси // Славяне и их соседи : место взаимных влияний в процессе общественного и культурного развития. Эпоха феодализма : сб. тез. – Москва, 1988. – С. 47–49.
16. Остроумский Е. А. Исследование о древнейшей Киевской церкви Илии, упоминаемой в договоре великого князя Киевского Игоря Святославовича с греками 945 года, сохраненном в летописи преподобного Нестора за награду установленною покойным канцлером, графом Николаем Петровичем Румянцевым, сочиненное Киевской духовной академией студентом Е. А. Остроумским. – Киев : [б. и.], 1830. – 37 с.
17. Попович М. В. Нарис історії культури України. – Київ : АртЕК, 1998. – 727 с. – (Освіта XXI ст.).
18. Поронюк М. Рівноапостольні королі Київської Русі свв. Володимир і Ольга // Життя і школа : незалежний орган укр. вчительства та батьків у вільному світі. – Торонто. – 1987. – Ч. 31. – С. 13–15.
19. Ричка В. М. [682](http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=Княгиня Ольга / В. М. Ричка. – Київ : Вид. дім «Альтернативи», 2004. – 336 с. – (Особистість і доба).</a></li><li>20. Розов Н. Н. Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода (О предполагаемых западнославянских источниках сочинений Илариона) // Труды Отдела древнерусской литературы. – 1963. – Т. 19. – С. 71–86.</li><li>21. С. Б. Тисячоліття смерті Святої Рівноапостольної княгині Ольги // Жін. світ. – 1969. – №7–8 (№235–236). – С. 5–6.</li></ol></div><div data-bbox=)

22. *Свердлов М. Б.* Латиноязычные источники по истории Древней Руси. IX – первой четверти XII в. Германия. Правда Русская. История текста : избр. ст. – Москва : Изд-во Олега Абышко, 2017. – URL : <http://mirknig.su/knigi/history/221767-latinoyazychnye-istochniki-po-istorii-drevney-rusi-ix-xiii-vv-germaniya-pravda-russkaya-istoriya-teksta-izbrannye-stati.html>.
23. *Семенюк Г.* Святой патриарх Фотий и великий Софийский собор 879–880 гг. // Труды КДА. – 1997. – № 1. – С. 79–88.
24. *Славинський М.* Історія України (курс лекцій) ; УТП. – Регенсбург ; Берхтенгаден, 1947. – 218 арк. (на правах рукопису). – Фонд відділу зарубіжної україніки Ін-ту книгознавства Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського.
25. *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. – 1910. – Т. 88, №3. – 286 с.
26. *Солонська Н. Г.* Авторы книг бібліотеки Ярослава Мудрого : біогр. матеріали // Наук. пр. Нац. б-ки України ім. В. І. Вернадського. – Київ : НБУВ, 2001. – Вип. 7.
27. *Солонська Н. Г.* Бібліотечна культура та книжкова надбання Київської Русі в контексті церковно-релігійного процесу епохи : історико-геогр. зріз // Спеціальні історичні дисципліни : питання теорії та методики : зб. наук. пр. : у 2 ч. Ч.1. Число 12. – Київ, 2005. – С. 52–78.
28. Титмар Мерзебургский. [http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=](http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?Z21ID=&I21DBN=EC&P21DBN=EC&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=fullwebr&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=M=&S21COLORTERMS=0&S21STR=) Хроника : в 8 кн. / Титмар Мерзебургский ; подгот., пер. с лат. И. В. Дьяконов. – Москва : Рус. панорама, 2005. – 256 с. – (Серия «MEDIAEVALIA : средневековые литературные памятники и источники»). – Перевод изд. : Chronicon / Thietmari episcopi Merseburgensis.
29. *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. – Изд. доп. и перераб. – Москва : Госполитиздат, 1956. – 477 с.
30. *Тихомиров М. Н.* Русская культура X–XVII веков. – Москва : Наука, 1968. – 447 с.
31. *Удальцова З. В.* Культурные связи Древней Руси и Византии // Византийский временник. – 1981. – Т. 42. – С. 25–35.
33. *Фортинский Ф. Я.* Титмар Мерзебургский и его хроника. – Санкт-Петербург : Тип. В. Безобразова, 1872. – 201 с.
34. *Флоровский А. В.* Чешско-русские торговые отношения X–XII вв. // Международные связи России до XVII в. : сб. ст. – Москва : Изд-во АН СССР, 1961. – С. 64–84.

Микола ШКІРА,  
Людмила ШКІРА

## ДЕРЕВ'ЯНІ РІЗЬБЛЕНІ СВОЛОКИ У ЗІБРАННІ НАЦІОНАЛЬНОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ЗАПОВІДНИКА «ПЕРЕЯСЛАВ»

*У статті досліджуються конструктивні частини житла – сволоки із фондової колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» і є творами народного мистецтва та духовним оберегом.*

**Ключові слова:** Заповідник, житло, сволок, традиції, символи, різьблення.

—  
Mykola SHKIRA,  
Lyudmyla SHKIRA

### WOODEN CARVED CEILING BEAMS IN THE COLLECTION OF THE NATIONAL HISTORICAL-ETHNOGRAPHIC RESERVE «PEREYASLAV»

*The article examines the structural parts of the dwelling – the ceiling beams from the stock collection of the Pereyaslav National Historical and Ethnographic Reserve and are works of folk art and spiritual amulet.*

**Keywords:** Reserve, housing, ceiling beam, traditions, symbols, carving.

У людей минулого є чому повчитися. Наша історія набагато цікавіша і глибша, чим ми її звикли сприймати. Розвиток цивілізації на території сучасної України визначається рівнем творчості та наявністю нематеріальних цінностей, що роблять життя більш осмисленим та розвинутим. Музейні експозиції є візуалізацією історії народу, отож популяризація артефактів є одним із головних завдань наукових співробітників, що інформують культурні спільноти, допомагаючи зрозуміти закони розвитку суспільства та цивілізації.

Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» (далі НІЕЗ «Переяслав») зберігає унікальну колекцію пам'яток народної дерев'яної архітектури XVII- поч. XX ст. Бережно збирав старожитності та досліджував патріарх музейної справи України – Михайло Іванович Сікорський (1923-2011), разом із працівниками НІЕЗ «Переяслав». На території Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини (далі МНАП) експонується більше двох десятків народних жител XIX – поч. XX ст, із зони Середньої Наддніпрянщини. За спогадами Чередніченко Ліді Сергіївни, колишнього завідувача науково-дослідного сектору «Музей народного декоративно-ужиткового мистецтва Київщини», жительки м. Переяслава-Хмельницького 1947 р.н. : «... починаючи з 60-х років XX ст. музейні працівники почали переносити житла XIX – поч. XX ст. у музей. Джерела комплекту-

вання фондів були різноманітними: від випадкових надходжень (знищення будинків та сіл, що потрапили в зону будівництва Канівської ГЕС), так і надходження від громади, надходження від власників. Проводилися також цілеспрямовані експедиції та розшуки, з плановим дослідженням жител. При будівництві перенесених жител у паспорті будівлі не фіксувалися дані про власників жител, конструктивні особливості балок, особливості декорування та символіку. Велика колекція сволоків була передана до музею із фондової колекції Києво-Печерської Лаври м. Києва». Шість хатніх сволоків, що датуються часами козацтва, з 80-х років ХХ ст. зберігаються, як твори мистецтва, у Музеї народного декоративно-вжиткового мистецтва Київщини на території МНАП, інші були встановлені у пам'ятках архітектури [6]. Оскільки у ХХІ ст., у більшості цивілізованих країн житло будують за допомогою сучасних технологій та матеріалів, а традиційні методи та засоби будівництва майже вийшли з ужитку, сучасні відвідувачі з задоволенням оглянуть його елементи у зібранні старожитностей МНАП.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що на даний момент не проводився детальний аналіз сволоків ХVІІІ – ХІХ ст. із музейного зібрання МНАП, дані старожитності не розглядали як предмет духовного та сакрального осмислення, не були предметом самостійного вивчення, тому аналіз цієї проблеми допоможе більш комплексно осягнути використання оберегів у житлі. Даний джерелознавчий матеріал за довгий час (більшість речей виготовлені в ХVІІІ – ХІХ ст.) і порушення умов зберігання, мають руйнівні процеси, пошкодження та дефекти: відколи, зрізи, потертості, забруднення, потемніння, природне старіння, втрати символів та написів, сліди, екскременти комах, почорніння, утворення плям, деформацію, пігментні плями (грибок), шашіль, плями невідомого походження, деформацію та втрату кольору та символів. Тому детальне вивчення раритетних музейних предметів, які існують в одному екземплярі, мають виняткову наукову і культурну цінність.

Історії досліджень традиційного народного оздоблення та символіки житла сягають давнини, слід відзначити роботи В. В. Вечерського [2], проте дослідження старожитностей ханів сволоків фондової колекції НІЕЗ «Переяслав» проводилися лише частково. Цим займалися Г.М. Остронос та І.Г. Дунай-на [5]. Можемо відзначити дослідження М. Шкіри, Л. Шкіри, Н. Шкіри, у яких автори узагальнюють та аналізують символіку, що зображена на зібраній колекції сволоків.[21]

Проте повноцінних розвідок та публікацій це питання не має. Можливо, розшифрувавши символіку на сволоках, ми зможемо повніше зрозуміти життя наших предків: як підтримували і збагачували духовний світ, а внутрішній стан душі завжди тримали в любові та взаємоповазі. Інтерпритація символів на сволоці досить багатогранна, ми зустрічаємо символи, що у сучасній науці повністю відповідають зображенню структури ДНК роду людини. Складні знаки на сволоках свідчать про те, що більшість людей «обладали» знаннями про будову Всесвіту, духовне і тваринне начало людського життя, істине призначення людини, роду, сім'ї. У пріоритетах сучасного будівництва оселі, на перший план ставляться зручності, а в минулому люди обходилися малим у побуті, більше уваги приділяючи духовному життю.

Архітектурні твори минувшини, зібрані у МНАП, які в наш час отримали статус пам'ятки, створювалися для задоволення практичних потреб людей. У залежності від матеріальних здобутків господаря, задуму майстра, архітектурного стилю конкретного регіону, українські хати ХІХ – поч. ХХ ст. відрізняються одна від одної за розмірами, кількістю кімнат, технікою будівництва. Та при будівництві будь-якої хати, одним з основних конструктивних елементів її є балки («сволочки»). На них тримається стеля у хаті і скріплюються поздовжні стіни. Розміщуються вони у поперечному напрямку будівлі: у поміщицьких будинках знизу і зверху оббиті дошками, котрі мазали глиною і білили, у селянських хатах поверх сволочків накладали дошки в розбіжку, котрі шпарували і білили, цим самим, в обох випадках, утворюючи біленьку стелю. Для міцності стелі, у хаті влаштовували ще й масивний поздовжній сволок, який ніс на собі основне навантаження. Таким чином стеля тримається на 3 – 4 поперечних балках і одному поздовжньому, масивному сволоку через усе житло. Як правило центральний сволок робили з міцного рівного дерева (дуб, граб тощо), у якого не відходять гілки від стовбура, довжиною 4м і більше, в діаметрі 20-40 см., яке повинно було висохнути певним чином, («спокійно»).

А.І. Перепелиця у своєму дослідженні посилається на знавця Запорізького козацтва Дмитра Яворницького, який подає опис куреня ХVІІ століття: «...Важливою деталлю конструкції куреня був сволок, завжди пишно прикрашений різьбою. На ньому викарбовувалися написи релігійного змісту, хрест, а також ім'я курінного отамана та дата побудови куреня...» [11,

с. 101-104]. З духовної точки зору такий сволок був символом міцності оселі та багатства родини. Як вірили українці, у хаті втілюється весь життєвий простір і світогляд людини. Світ поділяється на три частини (земну, підземну і небесну сфери), а хата відображає ці сфери буття. Стеля – небесний духовний світ (сволок, божниця у кутку). Стіни, двері, вікна – символізували земне життя. Підлога, поріг, підвалини хати – уявлення як межа земного і підземного світів.

При будівництві житла сволок укладали на вже готові зведені стіни будинку. Це найголовніша балка, що підтримує стелю і є не тільки опорою стелі будинку, але і символічною духовною опорою сім'ї, що живе в цьому будинку. Тому її укладанню присвячувалися особливі обряди. У заглиблення, в які опускали сволок, майбутні господарі клали гроші (для благополуччя будинку), в кутах стін закладали жертвні атрибути: у східному куті клали речі, освячені в церкві, найчастіше ладанки, а в протилежному – матеріальні (гроші і хліб, щоб будинок був не тільки захищений, але й у достатку).

При будівництві житла в регіоні Середньої Наддніпрянщини сволок майстри підіймали з певними ритуальними діями. Так, за спогадами Шкіри Катерини Іванівни, 1941 р.н., жительки м. Переяслава-Хмельницького Київської обл., в кін. 50-х на поч. 60-х рр. ХХ ст. при будівництві власної оселі, у заглиблення, куди опускався сволок, клали гроші, хліб, як символи достатку. Підіймали сволок майстри на тканих або вишитих рушниках, що за часом готувала господиня, обв'язуючи колоду та подаючи кінці рушників доверху. Після встановлення сволока ці рушники роздаровувалися майстрам за виконану роботу. [7]. Перед святами сволок у хаті білили, підфарбовували, «чистий» сволок мили. Сволок завжди тримали у чистоті. Поверх сволока зберігали пічну лопату, лікарські рослини. Саме на сволоку, принесеною зі Служби Божої в Чистий четвер свічкою, викопчували хрест, а на Водохреща малювали хрест крейдою. Зі сволоком були пов'язані певні обрядодії. Так, за спогадами Гоярин Оксани Миколаївни, жительки м. Переяслава-Хмельницького Київської обл., 1967 р.н, бабуся розповідали, що під час тяжких пологів баба-повитуха давала породілі у руки мотузку («верьовку»), яка перекидалася через сволок. Ця дія магичним чином допомагала породілі швидше розродитися, а дитині з'явитися на світ. Під час проведення обряду хрещення, перед виходом до церкви, батько тричі підіймав немовля до сволока а вже потім передавав хрещеному батьку. Сволок ділив хату на два світи: від дверей до покуті – світ,

де приймали гостей, друзів, а за сволок, тобто до печі, на піч, на дощаний піл, де відпочивала родина, росли діти, – «чужих» людей не пускали, – то світ сім'ї [8]. На Черкащині на сволоці писали не тільки дату будівництва оселі, фіксували дати народження дітей, а інколи і дату закінчення війни.

Експоновані сволоки у МНАП умовно можна поділити на три категорії: білені, фарбовані і різьблені. Особливо слід виділити різьблені сволоки, що мають складні магічні символи: рослинний орнамент, дерево, хрест, сонце. Головним матеріалом на таких балках є геометричний орнамент, квіти, розети, кривий танок, бігуни і бескінечник, Світове Дерево – своєрідна модель Всесвіту й людини. Також використовується мотив «змії», такі малюнки називають «трипільськими спіралями», або «хвилями» [4]. У багатьох народів існував культ вужа як охоронця сім'ї, дому, носія добра, миру та злагоди. Вуж також пов'язаний з культом води, вологи, плодючості землі. Другим значенням «трипільської спіралі» можна вважати вічність життя, безперервний біг сонця. [4, с.22]. Серед найпоширеніших мотивів можна виділити ромби, хрести, овали, кола, зигзаги, трикутники, хвилясті лінії, розетки, квадрати, що за припущенням дослідників символізують космічні символи, діяльність природніх сил. Сволоки мають важливу символічно-знакову функцію, розповідаючи про господарів та їх життя. Особливо важливою була роль орнаменту на заклинання щасливого життя, багатство, здоров'я і захист від нечистої сили.

На нашу думку, створюючи орнамент чітко продумували, що зв'яже небесний світ з землею і передає магічні заклинання: орнамент «в'юн» може означати воду, життя, захист і надання життєвої сили всьому, що має жити у цій оселі. Мотив «ромб із крапками» – як засіяне поле, символ родючості, запліднення, народження дітей, продовження роду вважалося основним наслідком шлюбу, – ці прохання фіксувалися на сволоці. «Перехрещений ромб» відносять до давніх знаків, що символізували землю, як певну територію – поле, ділянку, що може дати урожай. Важливі міркування О. Потебні про генезу народної символіки. Вчений відзначає, що багато символічних образів у своїй основі мають матеріальне, економічне життя первісного суспільства і переважно пов'язані із землеробством та мисливством. У зв'язку з цим значна група символів походить із спостережень людини над природою та власною діяльністю на її лоні. Вчений вважав, що образи, різноманітні за сукупністю своїх ознак, можуть бути тотожні за уявленням і значенням; що той самий образ може



мати різні, іноді протилежні, значення, інакше кажучи, може розглядатися і застосовуватися із стількох точок зору, скільки у ньому ознак [4, с.22]. Міфологічний образ світового дерева присутній в первісних уявленнях чи не всіх племен і народів. Світове дерево уособлює єдність усього світу, воно є «космологічною», знаковою системою світоустрою [9].

На сволоках поєдналися уявлення про час, простір, життя й смерть, організацію громади. Дерево – центр космосу, стрижень, навколо якого закручується життя, вісь всесвіту. Світове (космічне) дерево підтримує небеса, коріння його – в підземному світі, стовбур – між землею і небом, гілля занурене в космічний світ. Воно є, до того, деревом життя, пізнання, безсмертя а також місцем перебування богів і душ померлих [1]. Заслугує на увагу і дослідження знаку хреста, який в сучасному християнстві цілком переосмислений. Первісно хрест був знаком життя: вертикаль – чоловіче, батьківське начало, горизонталь – жіноче, материнське; їхнє поєднання утворювало третю силу – синівську (сам хрест). Хрестом також позначалося сонце, небесний вогонь, світло. Цей знак відомий з прадавніх часів у багатьох народів світу [4, с. 5]. Кола, хрести різних модифікацій могли також бути символом чоловічого начала, як бажання запліднення, і вважалися сильними оберегами. Розміщували їх по центру, з зовнішнього боку балки, прикрашаючи символами влади, добробуту.

Кожен рід в Україні здавна мав особливий знак, що свідчив про його походження від предків: це були тварини, рослини, птахи (знаки дідухів-опікунів дому) або небесні світила (місяць, сонце, зорі), зброя, тощо. Лаврова гілка, лавровий вінець, відомий з часів еллінізму, символ могутності, перемоги і миру [10, с. 354].

Відносно площини поля на сволоках використано заглиблене та опукле різьблення, рельєфне зображення, орнамент складається з символів і написів, грані нижньої частини дещо стесані, утворюють складні профілювання, які ніби заокруглюють нижню частину. На всіх досліджуваних сволоках по центру зовнішньої частини знаходиться хрест, елемент орнаменту та магічний знак, символ животворних сил (сонця, вітру), у християнській символіці джерело життя та символ страждання, розп'яття та воскресіння Ісуса, прозваного Христом [10, с. 424]. Також сволоки мають солярні знаки – символіку, пов'язану з поклонінням сонцю і вогню. Символи сонця були не лише кола, розетки, їх комбінації, а й хрест, як символ сонця з променями [10, с. 408]. Орнаментальний мотив «розетка» має давнє походження, зображався у вигляді круглої стилізованої квітки або симетрично вписаного

у коло рослинного орнаменту [10, с.403]. Магія плодючості полів була тісно пов'язана з магією плодючості людей. Символом засіяного поля вважають квадрат або ромб, розділений хрестом на чотири частини, в кожній із яких зображена крапка, що символізує зерно [4, с.6]. Такий символ ми зустрічаємо на сволоці у хаті з с. Єрківці Переяслав-Хмельницького району (комплекс будівель двору бідняка). «Плетена стрічка» – орнамент у вигляді «ss», що виник у культурах Сходу, використовувався у давньо-середньовічному мистецтві [10, с. 395]. Використовується також геометричний орнамент, поєднання різноманітних елементів, таких як смуги, хрестики, кільця [10, с. 389].

У центральній частині сволока хати з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького району Київської обл. (комплекс будівель двору чинбаря), з лицевої сторони проглядається образ голови лева – як символу влади, мужності, надійного охоронця [10, с. 354], геральдичні фігури, «вузли», у вигляді шнурів із китицями на кінцях, вив'язані вузлами різної форми і мають певну назву та інформаційне навантаження [10, с. 301]. На багатьох досліджуваних предметах, поруч із хрестом є зображення «скіпетра» – довгого жезлу, знаку верховної влади правителя, атрибуту богів, символу влади і достоїнства правителя, [10, с. 407] а також пеннону, невеличкого гострокутного прапорця Середньовіччя, що носили на наконечнику списа лицарі або зброєносці у випадку, якщо вони командували певним підрозділом [10, с. 392]. На сволоках є зображення «патериці» – посоху, жезлу, ознаки вищих священнослужителів, атрибуту влади, довгої палиці, заокругленої вгорі. [10, с. 391]. Використовуються знаки логотипу – словесно-складового письма, що передають ціле конкретне слово, а також графічне скорочення, умовні скорочення часто вживаного слова або словосполучення, що використовуються лише у письмовій формі і розшифровуються під час читання [10, с. 357]. На сволоках є зображення булави – зброї ближнього бою, що складалася з короткого держака, увінчаного наверх кулястою або грушоподібною форми – знаком і символом влади [10, с. 294]. На досліджуваних артефактах використовується письмо та аббревіатура – складноскорочене слово, утворене з початкових елементів або з перших літер словосполучення [10, с. 275]. Вживається церковнослов'янська мова, з використанням надрядкових знаків та скорочень (з пропуском букв, замість яких над словом ставиться простий знак титла або знак титла з якоюсь із пропущених букв). До надрядкових знаків у церковнослов'янській мові також належить знак наголосу (гострий, важкий, полегше-

ний, знак придиху). Також ставиться апостроф над займенниками для розрізнення чисел і відмінків [10, с. 274]. На сволоках церковнослов'янське письмо числа позначає слов'янськими літрами під титлами [10, с. 274], у зв'язку з пошкодженнями графічної форми знаків достойменно розшифрувати дати та встановити час створення артефактів досить складно. Тож сволоки із написами відносяться також до писемних документів, на яких зафіксована інформація за допомогою старослов'янського письма та знаків-символів. Слова на даних артефактах є засобом вираження, зберігання та передавання інформації.

Різьблені сволоки встановлені в об'єктах: Хата з с. В'юнище Переяслав-Хмельницького району Київської області кін. XIX ст., (двір чинбаря). На сволоці старослов'янською мовою старослов'янським шрифтом з титлами напис: «Благоденствующего во Троици: Єдинага Бога тщением пана Созанта Грабовского писаря полку Киевского которому миротворной Пречистой Божіей Матері благословеніем и благословеніем архиереєм і зависокородного ясновельможного его милости пана Іоанна Мазепі Гетьмана Войска Запорожского тому ж возвішереченному пану Грабовському і жоне ево Анне Соломоновне в премирное і Богу угодное сожительство...». На сволоці рослинно-геометричний орнамент, по центру сволока в колі вирізьблений чотирьохкінецьний хрест, велика кількість розет [18].

У хаті з с. Студеники Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. кін. XIX ст., (двір гончара), на сволоці рослинно-геометричний орнамент. По центру сволока в колі вирізьблений чотирьохкінецьний хрест, розети. Частково вдалося розшифрувати напис: «К Богу высокопреподобного и Сына Единого Святыя Киево-Печерской Лавры архимандрит Тимофея Щербацкого сооружил дом сей...» [17]. У хаті з с. Єрківці Переяслав-Хмельницького району Київської області I пол. XIX ст., (двір селянина-бідняка), на сволоці рослинно-геометричний орнамент. По центру сволока, внизу, в колі, вирізьблені солярні знаки та символ Перуна, орнамент «сосонка» та велика кількість розет. Частково вдалося прочитати напис: «Во славу Святой Троици и нашего Иисуса Истинного Духа Божии дом сей успешно ... иерея Василия Плотницкого пресвятая церкви с хрестом ...» [13]. У хаті з с. Єрківці Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. 60-ті рр. XIX ст., (садиба заможного селянина-промисловця) на сволоці вирізьблений хрест та солярні знаки [16]. У хаті мірошника з с. Сомкова Долина Переяслав-Хмельницького р-ну Київської обл. кін. XIX ст., напис на сволоці частково вдалося

розшифрувати: «Иисуса избавление сию Божьему инока иеромонаха принадлежащего Троици здесь дом сей рабом Божий Андрей Грабовский ...». На сволиці різьблений рослинно-геометричний орнамент, по центру, в крузі вирізьблений хрест, велика кількість розет [14]. У хаті з с. Рудяків Бориспільського р-ну Київської обл. 90-ті рр. ХІХ ст., на сволиці різьблений рослинно-геометричний орнамент. По центру сволика вирізьблений чотирьохкінечний хрест, велика кількість розет, напис частково втрачений, вдалося розшифрувати: «... раб Божий Инникентий Иркилев...»[19]. У церковній сторожці з с. Рудяків Бориспільського р-ну Київської обл. поч. ХІХ ст., Напис: «ИНЦИ» та християнські символи [20].

Окремо слід виділити артефакти у хаті з с. Кунцево Ново-санжарського району Полтавської обл. [15]: поздовжні та поперечні сволики виходять на зовні будівлі у формі різьблених кінських голів. Це дохристиянський оберіг, з яким слов'яни пов'язували вмирання та народження сонячного божества [12].

Сволики, що експонуються у Музеї народного декоративно-ужиткового мистецтва Київщини також частково вдалося розшифрувати: «Вседействующих во Троици Славный Бог презре с высоты Своя устрой дом сей тцанием и иждивением Киевского мещанина Иоанна Григорьевича лета господнего 1755 в месяце сентябре», та «За Благословением Божиим во Троици построение ... совершенствие ... создан дом сей рабом Божьим Федором Ивановичем Тарапоном лета лета ... 76 .. года месяца февраля дня...», «Благословением Божиим иноку печерском ... Богом тере создан дом сей Ионанном Андреевским 1752 года 29 дня...».

Сволики, як конструктивні особливості будівель, що зберігалися на протязі поколінь, та знаходяться на збереженні у МНАП потребують подальшого дослідження та атрибуції, встановлення датування, місця створення. Покращення умов збереження, вивчення артефактів є важливим не тільки для музейників, а й для усіх, хто цікавиться історією традиційного народного житла, а також дизайнерів, які мають можливість створювати інтер'єри сучасного житла за традиційними народними зразками, застосовуючи сучасні технології. Зберігаючи ознаки різних епох, особливості своликів являють собою важливе джерело вивчення етнічної історії населення, його соціальної структури, естетичних поглядів та уявлень. Люди на протязі тисячоліть мирно жили у житлі, в любові і гармонії та в духовному самовдосконаленні. Багато символічних явищ

ще не розкодовані та недоступні нашому розумінню в зв'язку з фрагментарністю, неповнотою даних і мають тенденцію до відмирання давніх народних звичаїв та вірувань [3, с. 61]. Розшифрувавши складні символи, дозволять скоротити розрив між поколіннями у часі та географії, зрозуміти, чим жили люди в минулому і як достойно прожити своє життя сьогодні, приділяючи велику увагу духовному світу, внутрішньому стану родини.

Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов // М, 1978. – С. 38.

Вечерський В.В. Теоретичні дослідження архітектури Гетьманщини // «Сіверщина в історії України» Наукове видання. Випуск 10, – Глухів-Київ, 2017. – С. 511.

Данилюк А.Г. Українська хата // К. : Наукова думка, 1991. – С.112.

Дмитренко М., Іваннікова Л., Лозко Г., Музиченко Я., Шалак О. Українські символи // Київ, «Народознавство». 1994. – С. 3-140.

Дунайна І., Остронос Г. Козацькі сволоки з колекції Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав» // Матеріали науково-практичної конференції «Культурно-релігійний розвиток Гетьманщини кінця XVII- початку XVIII століття» Ніжин «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2006. С.50- 53.

Записано Шкірою Л.М. 20.05.2017р. від жительки м. Переяслава-Хмельницького Чередніченко Лідії Сергіївни, 1947 р.н. (дівоче прізвище Кузьменко).

Записано Шкірою Л.М. 02.01. 2018 р. від жительки м. Переяслава-Хмельницького Шкіри Катерини Іванівни, 1941 р.н. (дівоче прізвище Лисенко).

Записано Шкірою Л.М. 02.01. 2018 р. від жительки м. Переяслава-Хмельницького Гоярин Оксани Миколаївни, 1967 р.н.

Найден О.С. Орнамент українського народного розпису: Витоки, традиція, еволюція // К, 1989. – с.71.

Овчарова О.В., Яшчева-Омельянчик Р.М., Сургай Л.С. Словник-довідник музейного працівника // К.: Кий, 2013. – С. 464.

Перепелиця А.І. Курінь гетьманської варті в резиденції Б. Хмельницького у Чигирині (1648-1678 РР.) // «Сіверщина в історії України» Наукове видання. Випуск 10, – Глухів-Київ, 2017. – С.511.\

Рибаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1982.- С. 287.

13. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 16 (1) (бідняка)

14. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 52 (1) (мірошника)

15. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА»- 64, (1) (хлібороба)

16. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 29 (1) (промисловця)

17. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 23 (1,2,3) (гончара).

18. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 31 (1) (чинбаря)

19. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА» 19, (шинок)

20. Фонди НІЕЗ „Переяслав”, інвентарна група «ПА», № 28 (3) (церковна сторожка).

21. Шкіра М., Шкіра Л., Шкіра Н. «Сволоки у контексті дослідження традиційного народного житла кінця XIX – початку XX століття Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»// Науковий щоквартальник «Емінак» №1 (21) (січень-березень) 2018 Том 3. – С. 113-122.



*Сволок гончара*



*Сволок чинбаря*

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Митрополит Київський і всієї України ЕПІФАНІЙ Думенко, доктор наук з богослів'я, професор, Предстоятель Православної Церкви України.

Митрополит Львівський і Сокальський ДИМИТРІЙ Рудюк, доктор церковно-історичних наук, професор, голова Інституту церковної історії.

Архієпископ Полтавський і Кременчуцький ФЕДІР Бубнюк, кандидат богословських наук.

Архієпископ Житомирський і Поліський ВОЛОДИМИР Шлапак, докторант Пряшівського університету в Пряшеві.

Протоіерей Миколай ГЕЛЕТЮК, доктор філософії з богослів'я, викладач Коршівського аграрного ліцею.

Протоіерей Михаїл ЙОСИФЧУК, кандидат богословських наук, військовий священник, настоятель парафії Ікони Божої Матері «Утолі мої печалі» м. Києва.

Протоіерей Миколай ЙОСИФЧУК, кандидат богословських наук, військовий священник, настоятель Свято-Олександро-Невської парафії м. Києва.

Протоіерей Віталій КЛОС, доктор наук з богослів'я, професор, проректор з наукової роботи та професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.

Протоіерей Олег МАЛАНЯК, кандидат наук із богослів'я, професор, професор кафедри богослів'я та філології Київської православної богословської академії, настоятель храму святого Миколая Чудотворця (Притиска) м. Києва.

Протоіерей Юрій МИЩИК, доктор історичних наук, доктор церковно-історичних наук, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, завідувач відділу Інституту української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Протопресвітер Степан ЯРМУСЬ, православний богослов, священник Української Православної Церкви в Канаді.

Священик Андрій МАЛАНЯК, аспірант Київської православної богословської академії

Священик Іван СИДОР, кандидат наук з богослів'я, інспектор і 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 Петро ЛОПАТИНСЬКИЙ, кандидат наук із богослів'я, викладач кафедри богослів'я та філології Київської православної богословської академії.

Диякон Микола РУБАН, аспірант Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля, магістрант Київської православної богословської академії, член Національної спілки краєзнавців України..

АВРАМЕНКО Світлана, молодший науковий співробітник науково-дослідного відділу «Музей історії архітектури Середньої Наддніпрянщини

## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

---

нового та новітнього часу» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

АР'ЄВ Володимир, Народний депутат України, Заслужений журналіст України.

БАНДУРА Віктор, доктор технічних наук, доцент по кафедрі «фізика», завідувач кафедрою геодезії та інформаційних технологій, «Міжнародний класичний університет ім. Пилипа Орлика».

БАНДУРА Олександр, доктор економічних наук, доцент, провідний науковий співробітник відділу економічної теорії Державної установи «Інститут економіки та прогнозування НАН України».

БАНДУРА Андрій, підприємець.

БОГУШ Тетяна, заслужений працівник культури України, провідний зберігач фондів Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ВАСИЛІВ-БАЗЮК Любов, магістер бібліотекарства і інформацій почесний професор Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки в м. Луцьк.

ВІЛЬЧИНСЬКА Ірина, старший науковий співробітник науково-дослідного відділу «Інститут "Свята Софія"» Національного заповідника «Софія Київська».

ВИСОВЕНЬ Оксана, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та культури України, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди».

ВОРОЩУК Олексій, підполковник, ад'юнкт Національного університету оборони України ім. І. Черняхівського.

ГАЙДЕНКО Павло, доктор історичних наук, професор, науковий співробітник Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

ГАНУСЕВИЧ Наталія, молодший науковий співробітник науково-дослідницького відділу Національний заповідник «Замки Тернопілля».

ГОЛОВАЩЕНКО Сергій, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

ГОНЧАРЕНКО Ганна, журналістка та громадська діячка.

ГОРДІЄНКО Дмитро, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, провідний науковий співробітник Національного заповідника «Софія Київська».

ДРОЗДОВИЧ Максим, апірант Київської православної богословської академії.

ДУБОВИК Тетяна, доктор економічних наук, професор Київського національного торговельно-економічного університету.

ЖАМ Олена, завідувач науково-дослідного відділу «Музей хліба» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».



## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

---

КОЛОДНИЙ Анатолій, доктор філософських наук, професор, заступник директора-керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

КОРНІЄНКО Вячеслав, доктор історичних наук, заступник генерального директора з наукової роботи Національного заповідника «Софія Київська».

КОТЕНКО Тетяна Іванівна, археограф відділу пам'яток української культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

КРЕТОВ Павло Васильович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Навчально-наукового інституту історії та філософії Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького.

КРЕТОВА Олена, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри російської мови, зарубіжної літератури та методики навчання Навчально-наукового інституту іноземної філології Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького.

КУЗНЄЦОВ Вячеслав, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

КУЗНЄЦОВА Неля, кандидат педагогічних наук, доцент кафедри педагогіки Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова.

КУЛАГНА-СТАДНІЧЕНКО Ганна Михайлівна, кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

КУЛІШ Оксана, кандидат мистецтвознавства, викладач дисциплін туристичного спрямування Черкаського комерційного технікуму.

КУПРІЄЦЬ Ірина, головний зберігач (завідувач науково-фондового відділу) Національного заповідника «Софія Київська».

ЛАСТОВСЬКИЙ Валерій, доктор історичних наук, професор кафедри міжнародних відносин Київський національний університет культури і мистецтв.

МАЛЮТА Ольга, кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри україністики Національного медичного університету ім. О. О. Богомольця.

МАРГОЛІНА Ірина, кандидат історичних наук, завідувач сектору комплексних наукових досліджень пам'яток заповідника науково-дослідного відділу «Інститут "Свята Софія"» Національного заповідника «Софія Київська».

МАРЧУК Олександр, аспірант кафедри історії України, Кам'янець-Подільського національного університету ім. Івана Огієнка.

НАЗАРЕНКО Дмитро, старший науковий співробітник Національного музею медицини України.

НЕСТЕРЕНКО Лідія Олександрівна, кандидат історичних наук, доцент кафедри суспільних дисциплін та методики їх викладання Чернігівського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти ім. К. Д. Ушинського.

НІКІТЕНКО Мар'яна, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника.

НІКІТЕНКО Надія, доктор історичних наук, професор, завідувач науково-дослідного відділу «Інститут "Свята Софія"» Національного заповідника «Софія Київська».

ПЕРЕПЕЛИЦЯ Алла, молодший науковий співробітник сектору археології Національного історико-культурного заповідника «Чигирин».

ПРЕН Марія Іванівна, доктор соціологічних наук, професор кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, заслужений діяч науки і техніки України.

ПЛАТАШ Лариса Броніславівна, кандидат педагогічних наук, доцент, доцент кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

ПОХОДЯЩА Олена, кандидат історичних наук, заступник головного зберігача, Національний музей історії України.

ПРЕЛОВСЬКА Ірина, доктор церковно-історичних наук, професор кафедри церковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії, доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

РУДИК Станіслав, доктор ветеринарних наук, професор, Заслужений працівник народної освіти України, академік АН ВО України, професор кафедри анатомії, гістології і патоморфології тварин ім. академіка В. Г. Касьяненка, Національного університету біоресурсів і природокористування України.

РУСИНА Олена Володимирівна, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інститут історії України НАН України.

РУСКО Надія, доктор філософії з релігієзнавства, доцент кафедри суспільних наук Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.

СОКОЛЮК Сергій, кандидат історичних наук, доцент кафедри Військово-Морських Сил Національного університету оборони України ім. Івана Черняхівського, капітан 1 рангу запасу, член Національної спілки журналістів України

СОЛОНСЬКА Наталія, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту книгознавства Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.

СТЕГНЕЙ Микола, кандидат ветеринарних наук, доцент кафедри анатомії, гістології і патоморфології тварин ім. академіка В. Г. Касьяненка, Національного університету біоресурсів і природокористування України.

ТВЕРДОХЛІБ Тетяна, кандидат педагогічних наук, докторант кафедри загальної педагогіки і педагогіки вищої школи Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди.

ТИМОШИК Микола, доктор філологічних наук, професор кафедри журналістики Київського національного університету культури і мистецтв.

ФИЛИПОВИЧ Людмила, доктор філософських наук, професор, завідувач відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

## IX Міжнародна наукова конференція «Православ'я в Україні»

---

ФІГУРНИЙ Юрій, кандидат історичних наук, завідувач відділу української етнології Науково-дослідного інституту українознавства.

ХАРИШИН Михайло, кандидат історичних наук, Міністерство закордонних справ України.

ХИТРОВСЬКА Юлія, доктор історичних наук, професор кафедри історії Національного технічного університету України «КПІ».

ЧИРКОВ Олег, науковий співробітник відділу української етнології Науково-дослідний інститут українознавства.

ЧОРНОМОРЕЦЬ Юрій, доктор філософських наук, професор, професор кафедри богослов'я та релігієзнавства Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

ШАКУЛА Валентина, молодший науковий співробітник Музею хліба науково-дослідного філіалу «Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ШКІРА Людмила, завідувач науково-дослідного відділу «Музей народного сухопутного транспорту Середньої Наддніпрянщини» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ШКІРА Микола, завідувач науково-дослідного філіалу «Музей народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав».

ШОСТАК Андрій, кандидат історичних наук, Управління культури національностей та релігій Миколаївської облдержадміністрації.

ЯВОРСЬКА Інна, науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

ЯМЧУК Павло, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії та соціально-гуманітарних дисциплін Одеського державного університету внутрішніх справ, професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін Уманського національного університету.

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА  
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  
IX Міжнародної наукової конференції.  
До 1050-річчя упокоєння святої рівноапостольної Ольги,  
великої княгині Русі-України та 30-річчя з часу відродження  
Київської православної богословської академії  
20 листопада 2019 р.*

ПІД РЕДАКЦІЄЮ  
доктора наук з богослів'я, професора,  
Митрополита Київського і всієї України ЕПІФАНІЯ;  
доктора наук з богослів'я, професора,  
протоієрея Олександра ТРОФИМЛЮКА;  
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, Андрій СИДОР*

Православ'я в Україні : Збірник за матеріалами IX Міжнародної наукової конференції. До 1050-річчя упокоєння святої рівноапостольної Ольги, великої княгині Русі-України та 30-річчя з часу відродження Київської православної богословської академії / Під ред. д. н. з богосл., проф., Митрополита Київського і всієї України Епіфанія, д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка, д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К. : [Київська православна богословська академія], 2019. – 700, [4] с.

УДК 2 (271)  
ББК 86.372  
П – 68

Підписано до друку 13.11.2019 р.  
Формат 69х90/16. Папір офсет. Друк офсет.  
Наклад 100 примірників.

*Київська православна богословська академія  
вул. Трьохсвятительська, 6 м. Київ, 01601*