



УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
Київська православна богословська академія
Інститут церковної історії



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 статей.
До 400-річчя з часу
відновлення
православної
ієрархії Київської
митрополії
Єрусалимським
патріархом
Феофаном*

Київ – 2020



РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

- Митрополит Київський і всієї України ЕПІФАНІЙ**,
доктор наук з богослів'я, професор – співголова редколегії;
Митрополит Львівський і Сокальський ДИМИТРІЙ (Рудюк),
доктор церковно-історичних наук, 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 МИЩИК, доктор історичних наук,
доктор церковно-історичних наук, професор;
Валентина Миколаївна ПІСКУН, доктор історичних наук, професор;
Ірина Миколаївна ПРЕЛОВСЬКА, доктор історичних наук,
доктор церковно-історичних наук, професор;
Олександр Назарович САГАН, доктор філософських наук, професор;
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**. До 400-річчя з часу відновлення православної ієрархії Київської митрополії Єрусалимським патріархом Феофаном: Збірник статей / Під ред. д. н. з богосл., проф., Митрополита Київського і всієї України Епіфанія; д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка; д. церк.-іст. н. проф., Митрополита Львівського і Сокальського Димитрія (Рудюка); д. іст. н. Г. В. Папакіна; Н. М. Куковальської та ін. – К., 2020. – [Вип. X]. – 708, [2] с.

ISBN 978-966-02-9587-2

Рекомендовано до друку

*вченою радою Інституту української археографії
та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України
(протокол № 9 від 10 грудня 2020 року)*

*вченою радою Київської православної богословської академії
(протокол № 3 від 24 грудня 2020 року)*

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації
КВ № 23584-13424Р від 27 вересня 2018 р.

© Київська православна богословська академія, 2020

© Інститут української археографії та
джерелознавства ім. М. С. Грушевського
НАН України, 2020

© Автори статей, 2020

ЗМІСТ

ЗВЕРНЕННЯ БЛАЖЕННІЙШОГО ЕПІФАНІЯ, МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ, ПРЕДСТОЯТЕЛЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ ДО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	9
---	----------

БОГОСЛІВ'Я

<i>священик Андрій МАЛАНЯК</i> ЛЮДИНА ЯК ОСНОВОПОЛОЖНА СКЛАДОВА ЕККЛЕСІЇ	17
--	-----------

КИЇВ – ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ

<i>Надія НІКІТЕНКО.</i> СОБОР СВЯТОЇ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ ЯК ОБРАЗ НОВОГО ЄРУСАЛИМА	26
--	-----------

<i>Мар'яна НІКІТЕНКО</i> ЄРУСАЛИМСЬКИЙ ТОПОС ТА ДЕРЖАВНИЦЬКО- РЕПРЕЗЕНТАТИВНІ ІДЕЇ У ЗАБУДОВІ ДАВНЬОГО КИЄВА	36
--	-----------

КОЗАЦТВО ТА ЦЕРКВА

<i>Митрополит Димитрій РУДЮК</i> СВЯТИЙ БЛАГОВІРНИЙ ГЕТЬМАН ПЕТРО КОНАШЕВИЧ- САГАЙДАЧНИЙ І ЙОГО РОЛЬ У ВІДНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ 1620/21 РР.	47
---	-----------

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ

- Протоієрей Михайл ЙОСИФЧУК*
**СВЯТИЙ РІВНОАПОСТОЛЬНИЙ ПРАВИТЕЛЬ
РУСИ-УКРАЇНИ ВОЛОДИМИР ВЕЛИКИЙ:
АНАЛІЗ ДЕРЖАВНОГО СТАТУСУ** 61
- Олена РУСИНА*
**СУПРАСЛЬСЬКИЙ МОНАСТИР В УКРАЇНСЬКОМУ
ДУХОВНОМУ КОНТЕКСТІ XVI–XVII СТ.** 72
- Микола ШКРІБЛЯК, Ахрієпископ Паїсій (Володимир КУХАРЧУК)*
**ВІДНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ ТА
СПЕЦИФІКА ЇЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ У ДИХОТОМІЇ
ПОЛЬСЬКО-МОСКОВСЬКОГО ПРОТИСТОЯННЯ** 84
- Валентина ЛОСЬ*
**ТЯГЛІСТЬ ТРАДИЦІЙ: РОЗВИТОК ДАВНІХ
ПРАВОСЛАВНИХ КУЛЬТІВ В УНІАТСЬКІЙ ЦЕРКВІ
(ВОЛИНЬ, XVIII СТ.)** 97
- Валентин КРИСАЧЕНКО*
**ДІЯННЯ АРХИМАНДРИТІВ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ
ЛАВРИ В ОБОРОНІ ЄДНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ
(КІНЕЦЬ XVI – ПОЧАТОК XVII СТ.)** 108
- Протоієрей Михайл ЙОСИФЧУК*
**ДЕРЖАВНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОЛЕКСАНДРА ЛОТОЦЬКОГО
НА ЧОЛІ ПОСОЛЬСТВА У ТУРЕЧЧИНІ 1918–1920 РР.
У СПРАВІ ВИЗНАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ** 127
- Диякон Микола РУБАН*
**ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ОБСТАВИНИ
ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ЄПАРХІЙ УКРАЇНСЬКОЇ
СИНОДАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ НА ДОНБАСІ (1919–1926)** 147
- Оксана ВИСОВЕНЬ*
**ВИКОРИСТАННЯ ТОТАЛІТАРНИМ РЕЖИМОМ
РЕПРЕСИВНОЇ ПСИХІАТРІЇ У БОРОТБІ З
ВІРУЮЧИМИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX СТ.** 162

БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

Олена ЯСИНЕЦЬКА

**ІНГІГЕРДА – ПРИНЦЕСА ШВЕДСЬКА,
ВЕЛИКА КНЯГИНЯ КИЇВСЬКА** 173

Валерій ЛАСТОВСЬКИЙ

**ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА ТИМОФІЯ ЩЕРБАЦЬКОГО
ТА КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ: ІСТОРІОГРАФІЯ** 198

Вячеслав КУЗНЄЦОВ

**ЖИТТЯ ТА НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ
ЗАСЛУЖЕНОГО ПРОФЕСОРА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА
ОЛЕКСІЯ СТЕПАНОВИЧА ПАВЛОВА
(24.05.1832–28.08.1898)** 205

Павло ЯМЧУК

**МИТРОПОЛИТ ВАСИЛЬ ЛИПКІВСЬКИЙ: ДУХОВНИЙ
МИСЛИТЕЛЬ І ФУНДАТОР УАПЦ** 223

Лідія НЕСТЕРЕНКО

**ТРАГІЧНА ДОЛЯ СВЯЩЕНИКА
ВАСИЛЯ АНДРІЄВСЬКОГО** 238

ДЖЕРЕЛА. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО. ІСТОРІОГРАФІЯ

Наталія СОЛОНСЬКА

**ФРЕСКИ ТА МОЗАЇКИ КИЇВСЬКОГО СОФІЙСЬКОГО
СОБОРУ ЯК ІСТОРИЧНЕ ДЖЕРЕЛО ДЛЯ АТРИБУЦІЇ
ФОНДУ ЙОГО БІБЛІОТЕКИ ХІ СТОЛІТТЯ** 247

Микола КАЛИХЕВИЧ

**ПРО ГРАМОТУ МИСАЇЛА, МИТРОПОЛИТА
КИЇВСЬКОГО, ДО ПАПИ СИКСТА IV /
Публікація Дмитра ГОРДІЄНКА** 266

Протоієрей Юрій МИЦИК, Інна ТАРАСЕНКО

**З «КНИГИ-АРХІВУ» СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСЬКОГО
МГАРСЬКОГО МОНАСТІРЯ XVII–XVIII СТ.
(ЛОХВИЦЯ)** 320

Вячеслав КОРНІЄНКО

- ПАМ'ЯТНА ДОШКА ПРО ПОБУДОВУ
БЛАГОВИЩЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ
КИРИЛІВСЬКОГО МОНАСТИРЯ
(публікація епіграфічної пам'ятки XVIII ст.)** 353

Тетяна КОТЕНКО

- НЕВІДОМИЙ ПЕРЕКЛАД МИХАЙЛА КОМАРОВА
«СВЯТІ КИРИЛО І МЕФОДІЙ, СЛОВ'ЯНСЬКІ
АПОСТОЛИ» (1899)** 360

**БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА, ІСТОРИЧНА
СПАДЩИНА КМА–КДА**

Сергій ГОЛОВАЩЕНКО

- БІБЛІЙНІ СТУДІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ
(XIX – ПОЧ. XX СТ.) У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ:
РЕФЛЕКСІЇ ТА ПРАКТИКИ** 379

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО

Олена ПОХОДЯЦА

- ІКОНА «ІОАН БОГОСЛОВ З ЖИТІЯМИ»
ЛИПОВАНСЬКОГО ПИСЬМА** 391

Ірина МАРГОЛІНА

- РОДОВА ІКОНА СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ
РОСТОВСЬКОГО** 403

**СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ
В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Марія ПІРЕН

- ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ ТА ОСВІЧЕНОСТІ
ЯК ЧИННИК ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ОСОБИСТОСТІ
У ПРОБЛЕМНОМУ СВІТІ** 414

Лариса ПЛАТАШ

**ІНКЛЮЗИВНА ОСВІТА В УКРАЇНІ: РЕФЛЕКСИВНА
ДУХОВНІСТЬ УКРАЇНЦІВ ЧИ ВИРАЖЕНА ГУМАННІСТЬ
ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА?** 423

**НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
«КИЇВ – КОНСТАНТИНОПОЛЬ:
ДО ВИТОКІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я»**

31 січня 2020 року, м. Київ

Надія НІКІТЕНКО

**КНЯГИНЯ АННА ПОРФІРОРОДНА ЯК ІСТОРИЧНА
ПОСТАТЬ: НА ШЛЯХУ ДО КАНОНІЗАЦІЇ** 439

Протоієрей Сергій КОЛОТ

**ПЕРШІСТЬ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО
ПАТРІАРХА І АВТОКЕФАЛІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ
ЦЕРКВИ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ
МІЖПРАВОСЛАВНИХ ВІДНОСИН** 457

Ігор ЛІХТЕЙ

**ВИСВІТЛЕННЯ ПРОЦЕСУ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ
СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ У НАУКОВОМУ
ДОРОБКУ ФРАНТИШКА ДВОРНИКА** 464

Михайло НЕСІН

**ІНСТИТУТ КИЇВСЬКИХ АРХІМАНДРИТІВ
У ДОМОНГОЛЬСЬКИЙ ПЕРІОД** 488

Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК, Володимир АР'ЄВ

**ЗНОСИНИ З ВСЕЛЕНСЬКИМ ПАТРІАРХАТОМ
У СПРАВІ ВИЗНАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ
ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УРЯДОМ УНР** 509

Андрій КРАВЦОВ

**АРХІВИ ПРАВОСЛАВНИХ УСТАНОВ
ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ** 530

Зміст

Протоієрей Віталій КЛОС

**ПЕРШИЙ КИЇВСЬКИЙ АРХІПАСТИР У КОНТЕКСТІ
ОСКОЛЬДОВОГО ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ 541**

Ірина МАРГОЛІНА

**СВЯТІ КОСТЯНТИН ТА ЄЛЕНА – ПАТРОНИ
КНЯЗІВ-КТИТОРІВ КИРИЛІВСЬКОЇ ЦЕРКВИ КИЄВА 556**

Мар'яна НІКІТЕНКО

**ДАВНІЙ ЧИН НА ЗАСНУВАННЯ ХРАМУ КРИЗЬ ПРИЗМУ
ІНФОРМАЦІЇ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОГО ПАТЕРИКА.
НОВІТНІЙ ІЄРОТОПІЧНИЙ ПІДХІД 576**

Ірина ВІЛЬЧИНСЬКА

**ІДЕЯ «МОГИЛЯНСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ»
В АКАФІСТНИХ СЮЖЕТАХ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ 588**

Протоієрей Іван ГАРАТ

**ІДЕЇ ІСИХАЗМУ У СПАДЩИНІ
«АФОНСЬКОГО СТАРЦЯ» ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО 603**

Тамара РЯСНАЯ

**«К СЕМУ ПРОШЕНІЮ ИКОНОПИСНЫЙ МАСТЕР
ВИЛЬМОНСТРАНДСКОЙ КУПЕЦ МАКАР ПЕШЕХОНОВ
РУКУ ПРИЛОЖИЛ». НА ЗАХИСТ МАКАРА ПЕШЕХОНОВА
ЯК РЕСТАВРАТОРА СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ 620**

БІБЛІОГРАФІЯ

Дмитро ГОРДІЄНКО

**ПОКАЖЧИК ЗМІСТУ ЗБІРНИКІВ «ПРАВОСЛАВ'Я
В УКРАЇНІ» ЗА 2011–2020 РОКИ [ВИПУСКИ І–Х] 634**

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 704

ЗВЕРНЕННЯ БЛАЖЕННІЙШОГО ЕПІФАНІЯ, МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ, ПРЕДСТОЯТЕЛЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ ДО УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Дорогі брати і сестри!
Слава Ісусу Христу!
Добрий вечір!

Сьогодні він справді добрий!

Я зворушений, що стільки людей відгукнулися і прийшли сюди, на нашу зустріч, щоб ми всі разом могли поговорити про нашу Церкву, про її майбутнє, про Україну. Про речі, до яких спонукає нас християнська любов і служіння ближнім.

Всі ми у цій залі – різні. Кожну людину створив Бог як унікальну особистість. Саме тому ми можемо відрізнятись у поглядах і переконаннях, у смаках, у своїх зацікавленнях, у ставленні до політики та в багатьох інших речах. Бог наділив нас різними талантами, які ми реалізуємо в різних сферах. Але разом з тим всі ми як діти Божі – єдине ціле. Усі ми – брати і сестри між собою. Всі ми – єдина людська родина. Також усіх нас, незалежно від місця народження чи того, живемо ми тут або за тисячі кілометрів звідси, єднає любов до України, небайдужість до її сьогодення і майбутнього.

В історії, з якої ми всі виходимо, все було, як було. Там були сторінки страждань і перемог, страшних випробувань і мучеництва, розділень і протистояння, але також – єднання і поступу, славних звершень і героїзму. Там були сумні й радісні моменти. **І навіть якщо б нам хотілося, ми не можемо змінити те, що вже сталося, але ми маємо вплив на те, яким шляхом підемо далі.** І я хочу сказати, що ми будуюмо Церкву, яка

приймає людей такими, якими вони є, щоб дати кожному можливість і засоби бути кращими; Церкву, яка не ставить перешкод на шляху до Бога, а запрошує всіх переступити поріг храму; Церкву, яка будується на любові.

Православна Церква України відкрита для всіх. І це, як кажуть молоді люди, – наша головна «точка відмінності», point of difference.

Церква має і хоче бути там, де в ній є потреба: в центрі заможного Києва і в бідній околиці маленького містечка; на шумній вулиці мегаполіса й у малій сільській громаді; на Донбасі й Галичині, над Дніпром і в Криму, на Закарпатті й на Одещині, де я народився, та на Буковині, де я зростав; серед багатих і бідних; серед тих, хто набирає номер телефону, натискаючи кнопки, водячи пальцем по гладкому екрану чи навіть крутячи диск. Всюди, де є віра, і всюди, де є люди, які ототожнюють себе з Православною Церквою України.

Сьогодні ми перебуваємо в ситуації, коли соціологічні опитування говорять про належність до помісної Православної Церкви України більшої кількості людей, ніж існує наших парафій, до яких вони можуть прийти. **Більшість бар'єрів – це штучні перепони. Вони створені для того, щоб провокувати конфлікти, щоб розділяти людей. Ми бачимо, як майстерно розставляють ці пастки.**

У своєму служінні ми не можемо відповідати силою на силу, ненавистю на ненависть. Наш шлях – це шлях не заподіяння кривди, а шлях прощення й побудови довіри. Це – довгий шлях, який для цілої помісної Церкви може тривати довше за життя кожного з нас, але це той шлях, який нам вказав Господь Ісус Христос і на який Він нас благословив.

Рік тому ми відновили єдність та продовжили свій поступ. Це – шлях, розпочатий саме на цих Дніпровських пагорбах, де ми зараз є з Вами, святим Володимиром Великим понад тисячу років тому. Це – шлях, який переривався, але не припинявся.

Мене було соборно обрано першим Предстоятелем всеправославно проголошеної, визнаної автокефальної Православної Церкви України, але до мене на цій кафедрі було понад сто Київських ієрархів. **Рік тому наша Православна Церква посіла своє місце в Диптиху як автокефальна, а отже сама несе відповідальність за своє служіння й за свої рішення. Ці**

рішення за своїм впливом і наслідками виходять далеко за межі храмів. В Україні Церква становить частину центральної опори суспільства. Автокефальна Українська Церква ніколи не була загрозою для українського суспільства, але Церкву, яка втрачала свою киевоцентричність, українську ідентичність, перетворювали на інструмент в руках імперської держави.

Україна мусить захищати себе від агресії. Сотні капеланів із Православної Церкви України служать серед українських військових, які захищають Україну. Наші священники там, де є біль, там, де є виклик, там, де є потреба у благодійності чи милосерді. Вони розділяють зі суспільством його тривожні й радісні миті. Вони мають бути залученими в життя людей і розуміти його у всій багатоманітності.

Як створити щасливу й міцну сім'ю, знайти своє покликання і збудувати кар'єру, дати раду ОСББ, як чинити з ринком землі, вести сімейний бюджет, сплачувати податки, служити в армії, готуватись до ЗНО, їхати на заробітки і повертатися додому? Це все – питання, які турбують українців. Церква не може і не має підміняти їхні рішення і не може бути експертом у кожному з питань, але **Церква може і повинна бути поруч як порадник, як друг, як наставник і пастир.**

Наше завдання – духовно виховати людину, через таїнства очистити людську душу, допомогти у власному житті втілювати Закон Божий, щоб не через страх, за наказом чи примусово, але в силу набутого духовного досвіду та досягнутих знань людина й суспільство знаходили правильні відповіді на питання, які їх турбують.

В історії України важко знайти інституцію, яка була б прихильнішою до українського народу, ніж автокефальна Українська Церква. Вона як любляча мати розкриває свої обійми для всіх своїх дітей.

Втім, Церква актуальна не тільки в розрізі традиції. Відкрита Церква була і може бути центром зустрічі географій, часів і світів. Православна Церква України – це можливість взаємодіяти зі співбратами з інших Православних Церков, адже ми – місцева частина єдиної Христової Церкви. Слово «евхаристія», що перекладається з грецької мови як «подяка», визначає принципи спільного служіння, спілкування між Церквами в єдності віри й таїнств.

Ми сьогодні висловлюємо нашу вдячність найперше Матері-Церкві Константинопольській, другому за честю Олександрійському Патріархату, Церкві Еллади, монастирям Святої Гори Афон за це єднання та підтримку. Віряни Православної Церкви України цього року здійснювали численні паломницькі поїздки.

Це – відновлення зв'язків, які в часи святих князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого відкрили нашим предкам скарби духовної й матеріальної культури греко-римського світу; зв'язків, які продовжилися через братські школи, через академії, засновані святими князем Костянтином Острозьким та митрополитом Петром Могилою.

Церква була основним носієм міжнародних зв'язків задовго до появи слова «глобалізація». **Сьогодні визнання Православної Церкви України – це процес, який однаково плідно тривав минулого року до та після політичних виборів і який продовжується далі, бо цей процес – духовний, а не політичний**, хоч він має для України також і політичний вимір, стверджуючи її ідентичність та суб'єктність.

Це – лише початок. Минулої осені я їздив до Сполучених Штатів Америки, де отримав премію патріарха Афінагора з прав людини. Медійний, фаховий та політичний інтерес, з яким зустрічали Православну Церкву України в США, означає розуміння важливості ролі нашої Церкви в житті українців, а отже і для майбутнього України та Європи.

І у Вашингтоні, й кілька днів тому в Києві ми зустрічалися з Державним секретарем США Майком Помпео, говорили про права тих, хто опинився під гнітом окупації в Криму й на Донбасі, про права всіх людей, а не лише тих, хто ходив би до наших храмів. Це – ще одні відкриті двері Церкви, зокрема для складних процесів творення миру, звільнення з чужинницького полону в'язнів та полонених, деокупації та реінтеграції.

Православна Церква України – це Церква, яка проходить всі випробування разом зі своїм народом; це Церква, яка в момент, коли наша країна потрапила в біду, має бути і є з народом. Високий рівень довіри до Церкви також означає високий рівень відповідальності. **Церква розділяє мрію кожного українця та попередніх поколінь – побачити Україну як місце гідного й щасливого життя для кожного**, але дорога до цієї мрії лежить через щоденну працю,

через, як казав Вінстон Черчилль, «кров, працю, сльози та піт». Хоча він це говорив про війну із зовнішнім ворогом 80 років тому, проте для Церкви таке бачення завжди є актуальним, адже **боротьба зі злом у самих собі та в навколишньому світі – наше щоденне завдання.**

Церква має порушувати питання, як стан нашої душі впливає на те, як працюють наші руки чи голови. Наскільки ми чесні та сумлінні? Наскільки продуктивні? Чи ми можемо краще? Чи ми спроможні до більшого? Чи ми можемо досягати висот не в режимі героїчних зусиль, а спланованих щоденною працею? Церква має вплив на те, як формується культура поведінки в усіх сферах життя, і має бути активнішою в цій царині.

Після багатьох десятиліть і навіть століть зневіри, мародерства, незахищених прав маємо почати вчитися вкладати зусилля в довшу перспективу, бути стратегічнішими, робити свою роботу якісніше, дбати про кінцевий результат. **Наші двері відкриті, зокрема для непростой розмови про нас самих, про те, як вийти з інерції страждання, при звичаєності до болю, тяглої травми, очікування зради.**

Одна з найскладніших розмов, які є і які чекають на нас попереду, – це розмова про цінності сім'ї та родини. Я чую багато закликів до захисту сімейних цінностей, і вони резонують у моєму серці. Водночас маємо розуміти, що цінності не створюються директивно і не захищаються лише нормативно. Вони виховуються і вони переживаються як досвід. Якщо людина зазнавала наруги в сім'ї, то складно буде говорити їй лише про зміцнення сім'ї як найбільшій цінності.

Ми маємо зрозуміти, як захистити любов і гідність у сім'ї, як не зневажити таїнство Шлюбу, як допомогти сім'ям зміцнити фундамент їхньої безпеки. Демографи кажуть, що криза низької народжуваності та високої смертності в Україні стає викликом міцності для самої Української держави. Нас більше не 52 мільйони. І хоч ми не можемо сказати точного числа, ми маємо перервати імперську російську й радянську спадщину ставлення до людського життя як до витратного ресурсу.

Кожне життя – дар Божий, і його поява та зростання в мирі й благодаті можливі тоді, коли є любов. Міцна

сім'я – це також повага людей одне до одного, це постійне думання про благо іншого, це емоційне здоров'я, це добра фізична форма, це відсутність залежностей і зловживань. **Говорити про сім'ю можна і треба, розібравшись в контексті сучасного суспільства. Тоді стане зрозуміло, де міграція є справді трудовою, а де спробою втечі від самого себе.** Як зробити так, щоб діти не росли без опіки батьків? Як зробити так, щоб батьки не боялись появи дітей, не боялись втратити себе в турботах, не боялись втрати якості життя, не боялись відповідальності і не тільки в сімейних справах?

Церква відкрита для розмови та обміну думками, маючи свій голос і свою позицію.

Мрії багатьох українців про швидкий достаток часто є реакцією на страх бідності. За останні десятиліття мільйони українців безперечно покращили свої побутові умови, хоча за багатьма показниками ми ще далеко позаду від найбільш розвинених країн світу. Комунальні квартири, відсутність і недосяжність елементарних побутових речей, рівність у злиднях, в яких ще 2–3 покоління тому жили мільйони українців, відходять в минуле так само, як прання руками чи відсутність доступу до радіо, телебачення чи телефону. Більшість українців мають одяг чи взуття, про які могли б тільки мріяти попередні покоління, харчуються продуктами, про які не знали їхні предки.

Соціологам українці кажуть, що стають заможнішими, але далі оцінюють свій стан, як соціально вразливий. Ми маємо почати говорити про те, як навчитись визнавати зміни, які відбуваються всередині і довкола нас самих; як припинити бездумно накопичувати; як не ставати залежними від атрибутів статусності; **як бути самодостатнішими і вміти отримувати радість від простих речей**; як не зневажати любов через яскраві упаковки.

Наша Церква відкрита до діалогу з пораненими душами, до того, щоб із Божою допомогою кожна людина змогла віднайти себе, плекати найкраще та боротися проти гіршого.

Інший бік вразливості – спроба захистити себе через статус. **Прагнення будь-що досягти влади часто є реакцією на вразливість.** Тоді влада сприймається не так, як про неї навчає Господь, тобто стає пануванням, а не служінням. І йдеться не про поодиноких людей, а про узагальнений виклик, що

впливає на весь комплекс відносин держави й громадянина. **Влада як панування, деспотизм замість лідерства не має перспективи іншої реакції народу, ніж революційний опір, Майдан. А суспільство сьогодні в тому стані, коли воно не може собі дозволити без фатальних наслідків проходити через нові потрясіння, нові жертви, нові силові протистояння, навіть із благими намірами.**

Це означає, що **час переосмислити лідерство як служіння, як свій внесок у спільну справу.** Як полегшити служіння тим, хто прагне служити? Як захистити лідерство, не зневаживши тих, хто не може чи не хоче бути лідером? Як вчасно виявляти сваволю і не дозволяти їй ставати загрозою? Церква відкрита до діалогу й до пошуку кращих відповідей.

Це – частина тих викликів, які ми маємо перед собою, але за ними будуть наступні. Що стане з кліматом і природою? Як не марнувати енергію? Як навчитись не шкодити довкіллю? Як берегти ресурси, тобто як виконати наш обов'язок, даний Творцем, піклуватися про природу, користуючись із її багатств, а не зажерливо нищити її? Як думати про сталість, дивитися вперед на роки і прораховувати свої кроки? Це – часті тривоги молодих людей, які остерігаються, що саме їм доведеться мати справу з наслідками рішень попередніх поколінь.

Україна з її мальовничими чотирма порами року, родючими землями, чистою водою, лісами і степами – це райський куток порівняно з багатьма країнами світу. Як не занепасти це все, не втратити родючість, красу і розмаїття? Як не втратити свою землю, але дати землі родити? Як жити в новому укладі меншим громадам, які будуть більш урбанізованими у способі життя і дозвіллі?

Церква – не експерт із екології чи економіки і не прагне ним стати, але Церква бачить важливість цих тем, їх моральний вимір, який є у сфері її відповідальності, а тому відкрита, щоб бути місцем зустрічі для експертів, підприємців, фермерів чи мешканців громад, які шукають відповідей.

Ці та інші проблеми турбують кожного, хто замислюється над тим, як вони впливають на наше життя.

Яка роль Церкви у вирішенні цих питань?

Спроби політизації, інструменталізації Церкви для вирішення якихось одноденних завдань, намагання лише користатися

з авторитету й можливостей Церкви, але не слухати і не чути її вчення звужують релігійне життя до сфери приватного і насправді залишають суспільство сам-на-сам із загрозами.

Нам потрібна інша Церква, Церква, яка відіграє важливу, унікальну роль в житті суспільства, водночас залишаючись в рамках духовної, а не політичної сили, ширшої за ідеологічні рамки, не обмеженої логікою політичної боротьби чи бізнес-інтересів. Це – Церква з активним життям парафій, які водночас становлять і базову ланку, і публічне обличчя церковного життя.

Це – Церква, яка є місцем щирої молитви. Це – Церква з монастирями, із сучасними православними освітніми закладами й фундаціями, які зміцнюють Церкву та допомагають їй бути частиною суспільного діалогу. Це – Церква, в якій відбуваються чесні й відверті розмови. Це – Церква, яка розбудовує себе і світ довкола себе. Це – помісна Церква, яка любить і навчає любити свій край. Це – Церква, яка проповідує любов і словами, і самим життям.

Це – Церква, яка має голос, і він кличе: «Будьте милосердні, як і Отець ваш милосердний» (Лк. 6: 36), «будьте досконалі, як Отець ваш Небесний досконалий» (Мф. 5: 48). Лише власними зусиллями не здатні ми досягти цього, але, як сказано у Писанні, «неможливе для людей – можливе для Бога» (Лк. 18: 27).

Йому слава на віки віків!

БОГОСЛІВ'Я

священик Андрій МАЛАНЯК

ЛЮДИНА ЯК ОСНОВОПОЛОЖНА СКЛАДОВА ЕККЛЕСІЇ

*Нема вже ні юдея, ні язичника; нема ні раба,
ні вільного; нема ні чоловічої статі, ні жіночої;
бо всі ви – одно в Христі Ісусі. А коли ви Христові,
то ви нащадки Авраамові і за обітницею спадкоємці.
(Гал. 3:28)*

У статті розкрито антропологічний аспект Церкви Христової, що відображує промислительний задум Господа, щодо спасіння усього роду людського. На підставі богословського аналізу старозавітніх і новозавітніх текстів Священного Писання доведено, що Бог, еднаючи в Собі увесь рід людський, з метою спасіння кличе кожного і усіх разом до свідомого єднання у Церкві Його Сина – Ісуса Христа.

Ключові слова: *Господь, Церква, Старий Завіт, людина, любов, єдність, обітниця, вчення, віра, насліддя.*

На протязі багатьох віків з часу створення Господом всесвіту, людство було і залишається образом Божим, яке покликане бути Його спадкоємцями та дітьми, адже Господь наш Ісус Христос вчить: «Учень не буває вищим від свого учителя; але, удосконалившись, кожен буде, як і вчитель його» (Лк. 6:40). Сучасний світ бачить людину, як самостійну і вільну особистість. Проте, аналізуючи сучасне життя людини, ми переконуємося, що як і колись, так і сьогодні, людина забуває про Бога. Актуальність цієї публікації полягає у спробі осмислення відносин між Господом і людиною, вираженого у Божественному Одкровенні і досвіді спілкування людини з Богом, зберігачем і середовищем реалізації яких є Свята Церква Христова.

Торкаючись даної проблематики варто сказати, що першими її торкалися святі Отці Церкви (святителі Іван Золотоустий, Гри-

горій Богослов, преподобний Максим Сповідник), які боролися з ересями та іншими викликами того часу, що зумовлювало написання катехитичних, морально-повчальний, гомілетичних і апологетичних праць. Серед сучасної богословської літератури найбільш дотичними, на нашу думку, виявилися праці Христоса Яннараса¹, І. Шифмана², Джона Гілла³, Г. Синило та А. Грицанова⁴ та інші.

Метою даного дослідження є розкриття важливої основоположної істини – людина є храмом Духа Святого, а її чисте серце домом Божим, в якому Господь звершує своє домобудівництво. Цей боголюдський організм носить ім'я Церква Христова. Для досягнення вказаної мети необхідно вирішити такі **завдання**:

- з'ясувати походження і особливості поняття «людина»;
- розкрити сакральний екклесійний зв'язок, між Творцем і людиною;
- вказати на парадигму вчення про людину і Церкву як образ Божий і храм Духа Святого;

Торкаючись старозавітньої Церкви слід сказати, що Сам Господь наш Ісус Христос був також і її засновником «Істинно, істинно кажу вам: раніш, ніж був Авраам, Я є». (Ін. 8:58). Ісус Христос – це Слово Боже, що перебуває з Богом споконвіку, Месія, який приносить Царство Боже, Син близький Отцю, Первосвященик, який заступається перед Богом, Жертва, що усуває гріх зі світу⁵. Апостол народів у Дусі Святому про Нього сказав: «Який є образ Бога невидимого, народжений раніше всякого створіння, бо Ним створено все, що на небесах і що на землі, видиме і невидиме; чи престоли, чи господства, чи начальства, чи влади, – усе Ним і для Нього створено» (Кол. 1:15–16). Церква (грец. ἐκκλησία) походить від дієслова ἐκκαλέω (збирати, кликати),

¹ *Яннарс Х.* Вера церкви. Введение в православное богословие. – Москва: Центр по изучению религий, 1992. – С. 150.

² *Шифман И. Ш.* Ветхий завет и его мир. – Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. – 216 с.

³ *Гілл Дж.* Історія християнства. – К.: Темпора, 2010. – 500 с.

⁴ *Синило Г. В., Грицанов А. А.* Религия: Энциклопедия. – Москва: Интерпрессервис. 2007 – 960 с.

⁵ *Гілл Дж.* Вк. праця. – С. 32.

або зібрання тих кого покликано⁶. Для життя вічного Господь покликавши людину (пер. на єврейську אָדָם – Адам, інше значення אִמָּתָא (адама) – земля та אָדָם (адам) – червоний)⁷, дав заповідь: «Від усякого дерева в саду ти будеш їсти, а від дерева пізнання добра і зла не їж від нього, бо в той день, коли ти з'їси від нього, смертю помреш» (Бут. 2:16–17). Таким чином бачимо, що Адаму було ввірено через виконання Божих повелінь, поєднати земне з небесним, тобто через такий заповіт, Адам повинен був з'єднати земну Церкву з небесною, довіряючи Богові, як Отцю, проте цю справу звершив другий Адам – Господь наш Ісус Христос.

Єдиний Творець всього через втілення, посідає в усьому суцюзому величне місце. В Бозі будуть з'єднані віддалені один від одного, проте з'єднуючись один з одним навколо Боголюдини, «щоб Бог був у всьому все» (I Кор. 15:28). Через що і ми є, і називаємося і «богами», і чадами, і тілом, і членами, і часткою Бога по відношенню до виконання божественної мети.

Бог, що створив і привів до буття всіляке Своєю безмежною силою, зв'яже, поєднує і обмежує все уможлядне і чуттєве, промислительно з'єднуючи одне з одним і із Самим Собою. І, будучи Причиною, Початком та Кінцем, Він утримує біля Себе речі в природі відділені одна від одної, змушуючи їх з'єднуватися силою одного зв'язку із Собою (I Кор. 15:28). Подібно до цього Свята Церква Божа, оскільки Вона, будучи образом Першообразу, звершує стосовно нас дії, подібні до діл Божих. Незліченна кількість чоловіків, жінок і дітей, які відрізняються один від одного родом і видом, національністю і мовою, способом життя і віком, світоглядом і мистецтвом, звичаями, вдачами і навичками, знаннями або статусом у суспільстві, а також долями, характерами і душевними властивостями. Являючись в Церкві, люди відроджуються і відтворюються Духом. Вона дарує і повідомляє всім рівною мірою єдиний божественний образ і найменування – тобто бути і називатися Христовими. Вона дарує кожному, відповідно до віри, єдиний і простий, неподільний і нероздільний зв'язок, який не дозволяє видимо проявлятися багатьом і незліченим відмінностям кожного, зводячи всіх до загальності і з'єднуючи їх

⁶ Яннарс Х. Вк. праця. – С. 150.

⁷ Адам (значення імені) [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B4%D0%B0%D0%BC>.

у ній. Внаслідок цього ніхто нічого не відокремлює від загального заради себе; усі зростаються і з'єднуються один з одним однією простою і нероздільною благодаттю і силою віри. В усіх було, говорить Писання, «одне серце й одна душа» (Діян. 4:32) – так що всі є і представляються єдиним Тілом. «В ньому (в Христі), – говорить божественний Апостол, – нема ні чоловічої статі, ні жіночої; немає ні елліна, ні юдея; ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, але все і в усьому Сам [Христос]» (Гал. 3:28), Який однією простою і безмежно мудрою силою Своєї благодіє все містить у Собі, Він не дозволяє тим, кого покликав у світ розсипатися по периферії, приводячи до Себе різноманітні види суцх, що одержали від Нього буття. І це для того, щоб творіння Єдиного Бога не були зовсім чужими і ворожими один одному, щоб не втратили вони мету і ціль прояву своєї любові, миролюбства і тотожності по відношенню один до одного, і щоб не зазнали вони небезпеки перетворити саме своє буття, що відділяється від Бога, у небуття.

Таким чином, Свята Церква є, образ Божий, оскільки Вона, подібно до Бога, здійснює єднання серед віруючих; навіть якщо вони різняться по своїх властивостях, місцем народження і способом життя, проте знаходять у Церкві єдність через віру. Цю єдність стосовно сутності суцх природно і не злитно реалізує сам Бог, Який, як було сказано, пом'якшуючи і зменшуючи їх відмінності, зводить їх до єдності із Собою – Причиною, Початком і Кінцем⁸.

На Велику тайну щодо Христа і Церкви вказує апостол Павло: «Бо ми члени тіла Його, від плоті Його і від кісток Його. Тому залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї, і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю щодо Христа і Церкви. Отже, кожен із вас нехай любить свою жінку, як самого себе; а жінка нехай боїться свого чоловіка.» (Еф. 5:32). Через що Господь створює з ребра людини – людину. Ісус Христос сказав: «Той, Хто створив на початку, чоловіком і жінкою створив їх? І сказав: заради цього залишить чоловік батька свого й матір і з'єднається з жінкою своєю, і будуть обоє однією плоттю.

⁸ *Максим Сповідник*. Творіння: Богословські та аскетичні трактати // Пер. за ред. Патріарха Філарета (Денисенка) – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. – Т. I. – С. 310.

Тож вони вже не двоє, але одна плоть. Отже, що Бог з'єднав, того людина нехай не розлучає.» (Мф. 19:4–6). Дуже важливо розуміти, що Бог створивши людину в усій її повноті – чоловіка і жінку, покликав їх спільно звершувати своє спасіння. Бо де двоє чи троє зберуться в ім'я Мое там і я серед них – каже Месія Христос. В першому посланні до Коринфських християн, їх вітають у Господі Акила і Прискілла разом із домашньою їхньою Церквою, бо апостол зупинився у них, тут яскраво виражено те, що апостол Павло називає їхню сім'ю «домашньою Церквою»⁹.

В період апостольських часів жінки не дбали про те, про що дбали світські жінки – як би одягнутися в чудовий одяг і дбанням про своє обличчя трав'яними умиваннями і різноманітними бальзамами, а також не просять своїх чоловіків, купувати плаття більш гарніше, ніж у сусідки. Відмовившись від усього подібного і відкинувши мирську гордість, (жінки при апостолах) домагалися тільки одного, як би стати спільниками апостолів і брати участь в їхній справі для спасіння людей, Тому не одна Прискілла була така, а й усі інші¹⁰. Так, про Персиду, Павло говорить: «яка багато потрудилася у Господі» (Рим. 16:12), хвалить і Марію і Трифену за ці праці, за те, що вони працювали з апостолами і присвячували себе на ті ж подвиги. В посланні до Тимофія він говорить: «А жінці навчати я не дозволяю, ані панувати над чоловіком, але бути в мовчанні» (1 Тим. 2:12), святі отці пояснюють, що це лише тоді, коли і чоловік побожний і має ту ж віру, і бере участь в тій же мудрості; а коли він невірний і помиляється, тоді апостол не позбавляє жінку влади вчити. Так в посланні до Коринфян він говорить: «Жінка, яка має чоловіка невірнучого, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його. Звідки ти знаєш, жінко, чи не спасеш чоловіка?» (1 Кор. 7:13, 16). Як же вірна дружина може врятувати невірного чоловіка? Оголошуючи його, наставляючи і приводячи до віри, як і Прискілла Аполлоса. З іншого боку, коли Павло говорить: «навчати я не дозволяю», то потрібно розуміти вчення з амвона, тобто проповідництво після

⁹ Романчук Ярослав, протоієрей. Апостольські послання. Апокаліпсис / Київська православна богословська академія. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – С. 144.

¹⁰ Лесюк Михайл, протоієрей. Історія Древньої Церкви. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – С. 83.

літургії чи на загальних зборах, що належить священикам, а особисто умовляти і радити він не забороняв, тому що якби жінкам було це заборонено, то він не похвалив би Прискілли за те, що вона це робила. Потрібно усвідомлювати, для чого саме жінкам потрібно уподібнюватися Прискілі, а чоловікам для того, щоб їм не виглядати і не бути слабкішими за жінок. Як чоловік буде мати виправдання, коли жінка показує стільки старанності і стільки обізнаності на противагу їм, коли вони часто зайняті мирськими справами, але пам'ятаючи про вдову, яка прийняла Іллю, маючи тільки жменю борошна (3 Цар. 17:10), і про тих, які два роки тримали у себе Павла, відкривали свої дома нужденним і все, що мають, ділили з мандрівниками. Тому Павло, звертаючись до дружини, удовиці і заповідаючи їй приймати подорожніх, повелів робити це їй самій, а не через інших, тому що, сказавши: «якщо подорожніх приймала» додав: «мила ноги святим» (1 Тим. 5:10). Тому і Авраам, маючи триста вісімнадцять домочадців, сам побіг до стада, приніс тельця і влаштував все інше, і дружину зробив учасницею в плодах гостинності. Для того і Господь наш Ісус Христос народився в яслах і по народженні виховувався в домі, а в віці коли прийшов Його час не мав, де главу прихилити, щоб усім цим навчити нас не спокушатись чудовими речами тимчасового життя, але в усьому любити простоту, уникати тимчасового багатства і прикрашатися внутрішньо. Відносини Авраама і Сарри, яскравий приклад того, що подружжя повинне разом долати різноманітні складності. Тут аспект єдності полягає в їх праведності, в якій повинні вчитись чоловіки та жінки для зміцнення їх подружнього життя, оскільки Авраам любить Сарру і незважаючи на її попередню безплідність не залишав її, також і Сарра люблячи свого чоловіка для того, щоб йому мати нащадків дала йому свою служницю¹¹.

Взагалі жертвність один заради одного є виконанням Божої волі, Христос полюбив Церкву і віддав себе заради неї, заради усіх людей, щоб усякий, який увірував у Нього не загинув. Бог Отець таємничим чином посвятив наречену для Єдинородного Сина Свого, пророко представив її Мойсей, з любов'ю накресливши майстерною рукою в книзі своїй загадковий образ шлюбу нареченого і нареченої, немов би при відкриваючи покрив таємни-

¹¹ Шифман И. Ш. Вк. праця. – С. 106.

ці. Написав він у книзі своїй так: «Залишить чоловік батька свого і матір свою і пристане до дружини своєї, так що двоє воістину стануть одне» (Бут 2:24). Так сказав пророк про шлюб чоловіка і жінки, як про прообраз шлюб Христу і Церкви. Проникливим пророчим поглядом він побачив Христа, що стає одним цілим зі Своєю Церквою. Він побачив Христа, що виходить з утроби Діви, і Церкву, що піднімається з вод хрещення і манить Його до себе. Наречений і Наречена духовно стали цілком одним, бо Мойсей і сказав про прообраз їх, що двоє стануть однією плоттю. Розміркуй же тепер, що не рівне це велике таїнство тому, як чоловік і дружина стають однією плоттю ... Бо не настільки близькі дружини до своїх чоловіків, як Церква близька з Сином Божим. Як Наречений – Господь Наш – заради Нареченої Своєї вмирає, так і Наречена прагне до Розп'ятого, щоб Він став Її Чоловіком. Як предвічний дар Він виливає кров Свою і хрестом страждань Своїх скріплює їх шлюбний союз¹². Наречена бачить Його покладеним у гріб і обіймає Його, і тішиться Його воскресінням, яке стало її торжеством. У хліб перетворилося тіло Нареченого, щоб потім його поділяли для тих, що приходять. Людські дружини смертю розділені із чоловіками своїми, але ця Наречена смертю з'єдналася з Коханим Своїм. Один Творець чоловіка й дружини, одна плоть – обоє вони – один образ, один для них закон, одна смерть, одне воскресіння, однаково народжуємося від чоловіка і жінки, один борг зобов'язані віддавати діти батькам¹³. Господь наш Ісус Христос для спасіння людини дав неймовірний дар, а саме стати Його Тілом, дитиною Божою, спадкоємцем обітниць.

З перших сторінок Біблії ми бачимо, що рід людський покликаний до особливої участі. Книга Буття каже нам, що коли Бог створив людину, Він сказав: «плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю» (Бут. 1: 28). Навіть після того, як перші люди через спокусу змія впали в гріх, Бог продовжив Свій задум щодо спасіння людини пророчо сказавши про спасіння, яке прийде від насіння жінки: «І ворожнечу покладу між тобою і між жінкою, і

¹² *Мейендорф И. протоіерей.* Брак в православии. – Одесса: Християнська жизнь, 2004. – С. 18.

¹³ *Григорій Богослов, свт.* Творіння // Пер. за ред. Патріарха Філарета (Денисенка) – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2016. – Т. I. – Кн. 1.– С. 536.

між сіменем твоїм і між сіменем її; воно буде уражати тебе в голову, а ти будеш жалити його в п'яту» (Бут. 3:15). З цих слів випливає, що Господь дає спасіння людині також через її нащадків. Так Господь благословив роди патріарха Авраама за те що він увірував та ходив шляхом правди: «Я Бог всемогутній; ходи переді Мною і будь непорочним і поставлю завіт Мій між Мною і тобою, і дуже, дуже розмножу тебе. І упав Аврам на лице своє. Бог продовжував говорити з ним і сказав: Я – ось завіт Мій з тобою: ти будеш отцем безлічі народів і не будеш ти більше називатися Авраамом, але буде тобі ім'я: Авраам, тому що я зроблю тебе отцем безлічі народів» (Бут.17:1-5).

Беручи до уваги ці слова, а також те, що Авраам почув це в старості наприкінці життя, то здивуємося вірі праведника і безмежній силі людинолюбця Бога, який знесиленій тілом людині, яка кожного дня думала про свою смерть, передрікає таку безліч насліддя, що з нього вийдуть керманичі народів¹⁴. Апостол Павло каже: «Так Авраам повірив Богові і це поставилося йому в праведність. Отож знайте, що ті, хто вірує, є сини Авраамові. І Писання, передбачаючи, що через віру Бог виправдає язичників, передвістило Авраамові: «У тобі благословляться всі народи». Тому саме в такому наслідді Господь наш Ісус Христос благословив спасіння усім, хто увірував у нього: «Кажу ж вам, що багато прийдуть зі сходу й заходу і возляжуть з Авраамом, Ісааком і Яковом у Царстві Небесному. А сини Царства вигнані будуть у п'ятому непроглядну: там буде плач і скрегіт зубів» (Мф.8:11-12). Святитель Іоанн Золотоустий каже: «Отже, висока думка про Нього є найбільшою запорукою віри, царства та інших благ»¹⁵.

Кожна людина, яка охрещена і вірить в Ісуса Христа, додержується його заповідей є членом Його Церкви і може сподобитися милості у майбутніх поколіннях. Пророк і псалмопівець Давид каже: «Правда Його на синах синів, що бережуть завіти Його і пам'ятають заповіді Його, щоб виконувати їх» (Пс.102:18).

¹⁴ Синило Г. В., Грицанов А. А. Вк. праця. – С. 343.

¹⁵ Іоан Золотоустий, свт. Тлумачення святого євангеліста Матфея // Повне зібрання творінь святителя Іоана Золотоустого / Пер. прот. Михаїла Марусяка; під ред. патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – Т. VII. – Кн. 1. – С. 328.

В апостола Павла слово «Церква» позначає інколи окрему Церкву, а іноді усю «вселенську» Церкву, це відзеркалює подвійний характер народу Божого – Церкви, як тут на землі, так і в есхатологічному контексті. З одного боку Церква не є феноменом цього гріховного світу: вона належить Богу. Церква відокремлена від світу як храм Божий, як Церква святих: «Хіба ж не знаєте, що ви – храм Божий і Дух Божий живе у вас? Якщо хто зруйнує храм Божий, того покарає Бог: бо храм Божий святий, а цей храм – ви» (1 Кор 3,16–17). Віруючі повинні намагатися бути бездоганними та щирими перед Богом, «щоб вам бути бездоганними й чистими, дітьми Божими, непорочними серед непокірного й розбещеного роду, в якому ви сяєте, як світила у світі» (Флп. 2,15). Християни не повинні брати участь у беззаконних процесах сучасного світу. Але все ж повинен по совісті виконувати свої обов'язки перед державною владою як вчить апостол: «Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, бо немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом» (Рим. 13,1–7). Відділення від світу не означає розриву всяких відносин з «невірними» (1 Кор. 5,9–10; 10,27). З іншого боку, ця есхатологічна невидима Церква видимим чином втілюється через окремі Церкви-громади всього світу, але в Дусі Святому всі люди перебувають в єдності.

Fr. Andriy MALANYAK.

HUMAN AS A FUNDAMENTAL COMPONENT OF THE ECCLESSION

The article reveals the anthropological aspect of the Church of Christ, which reflects the Lord's providential plan for the salvation of all mankind. Based on the theological analysis of the Old Testament and New Testament texts of the Holy Scriptures, it is proved that God, uniting in himself the whole human race, calls everyone and everyone to conscious unity in the Church of His Son – Jesus Christ.

Keywords: *Lord, Church, Old Testament, man, love, unity, promise, doctrine, faith, inheritance.*

КИЇВ – ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ

Надія НІКІТЕНКО

СОБОР СВЯТОЇ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ ЯК ОБРАЗ НОВОГО ЄРУСАЛИМА

Сакралізація християнського Києва як «Другого Єрусалима» є найвизначнішим націотворчим феноменом, народженим добою християнізації Русі-України. Софія Київська дає знати, як розуміли і втілювали в життя цей феномен наші пращури. Аналізується символічний зміст архітектурно-художнього образу собору, в якому синтезовані універсальні і національні ідеї.

Ключові слова: *Християнізація Русі-України, Київ як «Другий Єрусалим», Софія Київська, символіка архітектурно-художнього образу собору.*

Сакралізація християнського Києва як «Другого Єрусалима» є, поза сумнівами, найвизначнішим націотворчим феноменом, народженим добою християнізації Русі-України. Як розуміли і втілювали в життя цей феномен наші пращури – дає знати збережена Богом і людьми Свята Софія Київська. Коли понад тисячоліття тому християнство прийшло на наші землі, побудована Володимиром Великим і завершена Ярославом Мудрим в 1011–1018 рр.¹, Св. Софія стала найбільш яскравим образним втіленням Слова Божого, зверненого до народу-неофіта, і його духовної відповіді, зверненої до Бога. Відповідь ця надзвичайно потужна, виразна та глибоко своєрідна і щоб почути її, слід спробувати зрозуміти семантику архітектурно-художньої композиції давнього храму. Цій колосальній, невичерпній і, зрозуміло, актуальній для науки і всього суспільства проблемі ми присвятили чимало праць²,

¹ *Никитенко Н., Корниенко В.* Древнейшие граффити Софии Киевской и время ее создания. – К., 2012.

² *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. – К., 1999; *Никитенко Н.* Ангели Софії Київської. Паломництво до святині. – К., 2019.

до яких долучаємо й дану студію, в якій маємо на меті поставити важливі для осягнення винесеної в заголовок теми основні акценти.

Перш за все, слід виходити з того, що Св. Софія мала явити світові образ нової Русі, справити незабутнє враження на людину. І вона його справляла – про це промовисто свідчать джерела. Вже незабаром після побудови Софії перший Київський митрополит-«русин» Іларіон, сучасник її появи, у своєму «Слові про Закон і Благодать», яке називають політичною декларацією доби Ярослава, так сказав про Софію: «Яже церкви дивна и славна всѣмъ округниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи земнѣмъ отъ вѣстока до запада»³. Слід наголосити, що «Слово» – це передусім духовна декларація, втілення якої вбачаємо в Софії Київській.

Хоча Софійський собор належить до візантійської архітектурної школи, він є цілком оригінальною спорудою, що не має прямих прототипів. Привнесені з Візантії архітектурні форми тут творчо модифіковані відповідно до спеціальних вимог замовника і чудово адаптовані до місцевих умов. Візантійська архітектурна система поряд з опорою на традиційність передбачала творчу еволюцію, її називають «архітектурою діалога». Серед істориків архітектури побутує думка, що в сакральній схемі Софія Київська, як і інші перші давньоруські храми, успадкувала візантійські взірці. Вважають, що новаторська специфіка архітектурного образу Софії обумовлена не ідейними, а конструктивно-функціональними вимогами, зумовлені життєвими потребами місцевого замовника.

І все ж залишається проблема: що було головним, визначальним у формуванні оригінального архітектурного образу собору: функція чи зміст? Вважаємо, що інновації передусім позначились на ідейній сфері, тобто на символічному змісті архітектурно-художнього образу храму. Якщо говорити про нього, то треба розглядати його у органічній єдності архітектури і стінопису, які існують не автономно, а в синтезованому вигляді. Відтак можна припустити, що саме семантична структура художньої композиції Софії Київської відіграла провідну роль у формуванні непов-

³ Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 97.

торного образу собору, який втілив у собі цілком оригінальні думки, синтезувавши універсальні й національні ідеї.

Зовсім не випадково митрополит Іларіон проводить символічну паралель Софії Київської з Єрусалимським храмом: як і храм Соломона, Св. Софія є Домом Премудрості Божої, що освячує собою Новий Єрусалим – християнський Київ⁴. Вислів митрополита є ключем до розуміння ідейної концепції художнього образу Св. Софії. Оскільки ідейний прототип Софії Київської – храм Соломона як Дім Премудрості Божої є біблійним образом Нового Єрусалима, в образній символіці Св. Софії переплітаються поняття Священного Града (Раю), храму як сакральної споруди і Церкви як общини вірних. Позаяк у Біблії ці поняття ідентифікуються, можна гадати, що в семантику художнього образу собору закладено «архітектурні» параметри апокаліптичного Града Божого, які наводяться в Об'явленні Іоанна Богослова (Об.: 21). Звичайно, в Св. Софії на цей символіко-ідейний стрижень традиційно «нанизана» й інша християнська символіка, котра набуває тут певного цілеспрямованого звучання, підпорядкованого загальній концепції ансамблю, яку ми послідовно розглянули у своїх працях.

Вважаємо, що тринадцять куполів вінчання уособлюють Христа як Премудрість Божу і дванадцять апостолів, які уособлюють Вселенську Церкву – Новий Єрусалим. Цікаво, що в грецькій мові ім'я Ісус Христос (Божа Сила і Божа Премудрість) складається з 13 літер: Ἰησοῦς Χριστός, що ототожнюється з присвяченням храму Премудрості Божій. Урочисте п'ятиглав'я, що увінчує центральну частину храму, символізує Христа і чотирьох євангелістів. Ця ж ідея закладена і в комбінації п'яти вівтарів з п'ятьма банями, що височіють над ними. Західний фасад з центральним порталом означав вхід до Церкви як громади вірних, тому над ним бачили сім бань – символ Церкви як Дому Премудрості, що утверджується на семи стовпах (таїнствах). Число 7 є символом Діви Марії як земної Церкви, котра поєднує в собі небесне і земне, духовне і тілесне, бо воно утворене з чисел 3 і 4, адже 3 – це Св. Трійця, символ усього духовного, а 4 – символ матеріального світу, який складається з чотирьох елементів (землі, води, вогню й повітря)⁵. Крім того, число 7 символічно

⁴ Молдован А. М. Вк. праця. – С. 97.

⁵ Керлот К.Е. Словарь символов. – Москва, 1994. – С. 457–460, 574–584.

означало Святу Землю або Землю Живих, Землю Обіцяну, яка включала в себе 7 земель, 7 народів і сприймалася як Земний Рай і символ храму Соломона⁶.

Єднання Церкви Небесної і Церкви Земної через сходження з неба Премудрості символізує ієрархічне пониження бань від центральної великої до чотирьох середніх і восьми малих: 1 – символ Єдиного; 4 – символ чотирьох кінців землі, просвітлених Христовим вченням; 8 – символ освячення як укладення союзу з Богом, тобто хрещення. Цю священну піраміду можна було бачити як з землі, так і з неба, отже, духовно сприймати від Бога, бо храм, подібно до Св. Письма і молитви, є спілкуванням Бога з людиною і людини з Богом. Найбільш наближеним до людей є число 8, адже, складаючись із чисел 1 (Бог) і 7 (Церква), воно містить у собі ідею входження Бога в Церкву, під якою розуміється і сам храм, і християнська Русь як нова спільнота вірних, і кожен русич-християнин. Із Св. Письма і Св. Передання знаємо, що вісім днів освячувався Єрусалимський храм, на восьмий день приносили немовля в церкву і давали йому ім'я (вцерковлювали). Ось чому вісім бань розміщено над західною частиною храму, яка символізує прихід до християнства. Що найважливіше, число 8 і є символом загального воскресіння при настанні Царства Божого: у Св. Переданні «восьмий день», або «день після суботи» – це день Господній, неділя. Недаремно таїнство хрещення означає воскресіння з Христом, Спасіння⁷. Ідея Спасіння пов'язується з числом 8 вже у Книзі Буття. Коли людство було покаране всесвітнім потопом, врятувалася лише родина праведного Ноя, яка складалася з восьми душ. Родина Ноя є символом спасеного людства, а Ноїв Ковчег – символом Церкви, в якій усі отримують Спасіння.

Символіка архітектурних форм, так само, як і стінопис храму, позначена «літургійним рухом» із заходу на схід, від минуло до майбутнього, від Закону (Старого Заповіту) до Благодаті (Нового Заповіту). Літургійний день розпочинається з вечора, і так само, як від вечірні, символу Спасіння у Старому Заповіті, до утрени, символу викуплення у Новому, – 6 годин, так і над бічними фа-

⁶ Генон Р. Символы священной науки. Ч. 1 / Пер. Н. Тирос. – Москва, 2002. – С. 129–135.

⁷ Шмеман А., протопресвітер. Введение в литургическое богословие. – Москва, 1996. – С. 88–94.

садами Софії, що ведуть із заходу на схід, бачили 6 бань – це маніфестувало есхатологічне звершення часу, рух Церкви до кінцевої перемоги. Для Церкви, як для общини вірних і водночас для кожної людини окремо, це означало потужну творчу напругу на шляху духовного сходження, перемогу духу над плоттю. Саме шість днів творив Бог світ і саме на шостий день він створив людину і дав їй найвищий дар – дух. Саме тому вождь народу Божого – цар Давид, котрий у давньоруській літературі є прототипом св. Володимира, через кожні шість кроків приносив Творцеві жертву, коли переносив у Єрусалим ковчег Заповіту, що був помешканням Бога. Шлях Спасіння відлічує ритміка арок відкритих галерей, які утворюють нижній ярус ієрархічної піраміди. Стовпи арок нагадують собою ряди колон християнської базиліки, в якій віруючі розподілялися в міру Спасіння: хто біля кращих стовпів, хто тільки біля входу, хто біля жертовника в центрі храму; отож, шлях Спасіння був фізично відчутним⁸. Арки означають священні портали, через які народ Русі входить до Церкви Христової: «Я – двері: коли через Мене хто ввійде, спасеться» (Іоан, 10, 9). Мабуть, алюзією на Єрусалимський храм є оточуючі Софію відкриті галереї, оскільки Соломон «до стіни храму збудував...прибудівку навколо» (1 Цар. 6, 5). Увінчаний хрестом, компактний 13-баневий масив ніс ідею освяченої Богом єдності (13 – символ Христа і 12 апостолів), що дає змогу згадати 13 східнослов'янських племен, об'єднаних Володимиром під знаком Христа. І в такій асоціації немає нічого дивного, адже символіка як знакова система має багато смислів, які залежать від того чи іншого контексту їх застосування. Новий світ був явлений русичам як храм, створений Богом для людини, де вона єднається зі своїм Творцем.

Сакральними числами є й розміри собору, освячені авторитетом Одкровення. В описі Небесного Єрусалима, образом якого є Св. Софія, говорить, що стіна Священного Града має довжину 144 лікті, чому відповідає ширина фасадів собору – 55 м. З цим числом не випадково пов'язана саме ширина споруди: вона орієнтована по двох головних фасадах – східному й західному, причому західний із вежами та центральним входом сприймався як міська стіна з вежами і головними воротами Небесного Єрусалима – Церкви Христової. Зіставленням з Єрусалимським хра-

⁸ Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне. – Москва, 1990. – С. 13.

мом як образом Небесного Єрусалима обумовлена наявність в давнину перед головним входом у Софію Київську знайдених у ХІХ ст. під час розкопок в її огорожі двох великих мармурових колон, які нині експонуються в нартексі собору. В Біблії говориться, що перед храмом Соломона були встановлені два стовпи з капітелями: «І поставив стовпи до притвору храму; поставив стовп на правому боці, і дав йому ім'я Іахін («Він утвердить» – *Авт.*), поставив стовп на лівому боці, і дав йому ім'я Воаз («сила» – *Авт.*), і над стовпами поставив вінці, зроблені на кшталт лілеї...» (ІІ Цар. VII: 21–22). Знаменно, що і перед входом у Десятинну церкву, як вважають, стояли два стовпи, виявлені при розкопках перед її західним фасадом, що свідчить про актуальність ідеї Нового Єрусалима в період будівництва обох головних храмів Києва.

Як і зовнішній вигляд храму, архітектура інтер'єру Св. Софії сповнена сакральних числових символів, які означають Новий Єрусалим – християнську Русь або нову Церкву Христову. Нами встановлено, що в архітектурі собору доволі точно втілено архетип Небесного Єрусалима, як він описаний у 21 главі Апокаліпсиса. Зокрема, Небесний Град Апокаліпсиса має чотирикутну форму і 12 воріт (по троє з кожного боку), його стіна спирається на 12 основ, обабіч його вулиці росте дерево життя, яке 12 разів приносить плоди, тощо. Сакральне число 12, що є символом Божого Єрусалима, архітектура собору відтворює в низці варіацій: 12 хрещатих стовпів центрального ядра храму змушують згадати 12 основ Священного Града, 12 аркових прорізів центральних аркад асоціюються з 12 воротами Єрусалима, розташованими з чотирьох сторін світу. Мотив 12 воріт повторюють трипрогонові аркади відкритих галерей, що разом з трьома арками функціонально взаємопов'язаних вітварів (центрального, жертovníка і дияконіка), де відбувалися обряди Літургії, утворюють ту саму символічну схему. Ідею 12 священних порталів несе в собі й загальна кількість аркад-трифоріумів (ix 9), які сполучаються з трьома високими вітварними арками, що ведуть у найбільш сакральну зону храму. Спрямоване до вітварів урочисте шість аркад утворює три концентричні кола, центральне з яких виділене розміщенням аркад у два яруси. 12 священних воріт є символом 12 знаків Зодіака, який, по суті, є архетипом Священного Града⁹.

⁹ *Генон Р.* Вк. праця. – С. 154–155.

Найважливішим є те, що число 12 читається в основних розмірах храму – це 12 футів, або 3,75 м. Розміри 12×12 футів має більшість просторових членувань, що становлять розпланувальну структуру собору. Внутрішній радіус головної апсиди також дорівнює 12 футам; його центральна точка позначає місце древнього престолу. Саме тут під час закладин храму поклали його наріжний камінь, над яким установили хрест. Ця ж величина закладена і в основу конструктивної системи перекриттів будівлі, позначеної брусами-зв'язями у трьох вертикальних рівнях: у п'ятах арок нижнього ярусу, на рівні підлоги хорів і в п'ятах малих арок над хорами. Отже, число 12 покладено в основу горизонтальних і вертикальних членувань собору. Небесному Єрусалиму відповідають і пропорційні співвідношення головних розмірів центрального ядра храму: як і в Града Божого, довжина, ширина і висота його однакові – 31 м (з урахуванням товщини стін, які маркують межі священного простору) або сакральні 100 футів – розмір, що вперше згадується в «Іліаді» Гомера, де йому дорівнює діаметр поховального вогнища Патрокла; 100 футів становить і діаметр бані Константинопольської Св. Софії, яка є символом Всесвіту. Отже, центральний п'ятинавовий об'єм Київської Св. Софії являє собою священне ядро, що має кубічну форму. Таку саму форму мало Святеє Святих Єрусалимського храму, зведеного за типом Мойсеевої скинії Заповіту. За словами св. апостола Павла, Христос прийшов «з більшою і досконалішою скинією», яку Він освятив Своєю кров'ю.

Цікаво зазначити, що багаторазово повторюваний в архітектурі собору числовий символ Нового Єрусалима пов'язаний у давньоруській літературі з іменем хрестителя Русі – Володимира. Ним визначається кількість слов'янських племен – 12+1 (біблійна символіка встановлює тотожність чисел 12 і 13: 12+1 коліно Ізраїлеве, 12+1 апостол тощо), об'єднаних Володимиром у християнській державі. Це ж число – 12 травня є днем освячення материнської Десятинної церкви. 12+1 баня увінчували зведену Володимиром дерев'яну церкву Св. Софії в Новгороді. Крім того, 12 вважалось священним числом родини, числом Божих обранців, і саме це символічне значення пов'язувалося з 12 синами Володимира. Не випадково його сім'я у давньоруській літературі зіставляється з сім'єю патріарха Якова, батька 12 синів. Сакральне значення, яке надавалося за середньовіччя числу, дає

змогу припустити, що тут вбачалася не просто міра відліку, а прояв Вищого Промислу в історичній долі Київської держави.

Концепція Нової Русі як священного царства дуже чітко простежується і в монументальному живописі собору. Ідея Небесного Єрусалима як Царства Божого з престолом Христа Пантократора (Вседержителя) у центрі, оточеним небесною вартою, наявна в традиційній купольній композиції, яка образно ілюструє сюжет Апокаліпсиса, що описує влаштування престолу Вседержителя. Відповідно до тексту Апокаліпсиса, весь монументальний ансамбль Софії Київської увінчує величний образ Христа Вседержителя в райдужному медальйоні центрального купола. Райдуга – знак вічного Заповіту між Богом і людьми, знак Спасіння (Буття 9: 12–17). Христа оточують чотири архангели зі сферами і лабарумами в руках, які стоять по чотирьох сторонах світу і формують весь установлений Богом християнський космос та уособлюють чотири пори року і чотири стихії

Нижче, в простінках світлового барабану купола, – 12 апостолів які асоціюються зі знаками Зодіаку відповідно до 12 місяців і є посланцями Христа до народів світу. Над вівтарем фігурують первоверховні апостоли Петро і Павло – хрестителі язичників. Під апостолами, на парусах над підкупольними стовпами, відповідно до розміщень архангелів, – чотири євангелісти як «стовпи» Його вчення у «всіх чотирьох кінцях землі».

Ідеєю божественного походження земної влади, апостольської місії правлячої династії, пройнятий величезний княжий сімейний портрет на трьох стінах центрального нефа собору, де зображено парадний вихід Володимира і Анни з їхньою родиною. Ця композиція симетрично перегукується з мозаїчною «Євхаристією» у вівтарі та символізує причастя Русі Тіла і Крові Христової. Портрет ілюструє ритуальний акт освячення Софії Київської за участю родини князя-хрестителя Русі, її апостола, який виступає на портреті новим Яковом, Мойсеєм і Давидом: подібно до праотця Якова Володимир закладає наріжний камінь Церкви, подібно до пророка Мойсея веде свій народ до Землі Обіцяної, подібно до царя Давида постає засновником нового Града Божого – столичного Києва християнської Русі, і його сакрального осердя – храму Премудрості Божої. Як наступник святих патріархів, які зображуються з Ковчегом (скинією) і скрижалями Заповіту, Володимир виступає зі своєю скинією Нового Заповіту – христия-

янською Руссю, яку символізують як модель-єрусалим в його руці, так і сам Софійський собор.



Богоматір Оранта Софії Київської як символ Нового Єрусалима

Під портретом, до центрального просторового хреста прилягають прямокутні приміщення, на які членуються бічні нави. Ці приміщення-компартименти, що увінчуються баневими склепіннями, нагадують невеликі храми, в яких стояли віруючі, споглядаючи на відправу, що розгорталася під головною банею. Таких своєрідних «храмів у храмі» вісім, і це знову підкреслює ідею хрещення народу, його Спасіння. На хрещатих стовпах цих приміщень зображені святі, яких Господь послав нести слово Спа-

сіння людям, «апостоли Агнця», чії імена написані на стовпах Небесного Града Апокаліпсиса. Спасіння є реальним, фізично відчутним, адже народ-неофіт уже перебуває в Небесному Єрусалимі, який непохитно стоїть на 12 хрещатих стовпах, кожен з яких має 12 площин. Усі разом вони утворюють Нерушиму Стіну (Церкву), що, як і в Божому Граді, має довжину 144 лікті. Відтак число 12 є містично тотожним числу 144, і це означає ідеальну відповідність нової Русі її священному прообразу. Ключовим символом ідейної побудови виступає величезний посвятний напис над постаттю Оранти Нерушимої Стіни: «Бог серед нього – нехай не хитається. Бог допоможе йому, коли ранок настане» (Пс., 45, 6). Напис цитує слова псалму, який оспівує Небесний Єрусалим, захищений Богом від сил зла. В Апокаліпсисі, де говориться про святий град Єрусалим Новий, який сходить від Бога з неба, читаємо: «ось, скинія Бога з людьми, і Він буде жити з ними; вони будуть Його народом, і Сам Бог з ними буде Богом їхнім» (Об. 21: 2–3). Знаменно, що посвятний напис Софійського собору є унікальним і відрізняється від посвятних написів візантійських храмів, що засвідчує його національний контекст і змістову актуальність для часу зведення Софії Київської. Як образ Земної Церкви, Богоматір Оранта, яка іменується в Акафісті «Дванадцятивратним Градом» Апокаліпсиса, предстоїть у вічній молитві Христу Пантократору і символізує собою Новий Єрусалим християнського світу – Київ як священне осердя наведеної Володимиром Русі-України.

Nadiya NIKITENKO

SAINT SOPHIA CATHEDRAL OF KYIV AS AN IMAGE OF THE NEW JERUSALEM

The sacralization of Christian Kyiv as the «Second Jerusalem» is the most significant nation-building phenomenon born of the Christianization of Russia-Ukraine. Sophia in Kyiv lets us know how our ancestors understood and implemented this phenomenon. The symbolic content of the architectural and artistic image of the cathedral, in which universal and national ideas are synthesized, is analyzed.

Keywords: *Christening of Rus-Ukraine, Kyiv as the «Second Jerusalem», Sophia in Kyiv, the symbolic content of the architectural and artistic image of the cathedral.*

Мар'яна НІКІТЕНКО

ЄРУСАЛИМСЬКИЙ ТОПОС ТА ДЕРЖАВНИЦЬКО-РЕПРЕЗЕНТАТИВНІ ІДЕЇ У ЗАБУДОВІ ДАВНЬОГО КИЄВА

У статті на підставі давніх джерел та новітніх історико-культурологічних досліджень досліджується забудова Давнього Києва за єдиним концептуальним задумом нової (у порівнянні з язичницькою) сакралізації простору. Робиться висновок, що у духовно-релігійному сенсі єрусалимський топос Києва містив у собі ідею перманентної присутності Бога, а у церковно-політичному аспекті проект розбудови Києва втілював державну ідеологічну доктрину богообраності Русі.

Ключові слова: Київ, Новий Єрусалим, Свята Гора, християнство, Іллінська церква, Десятинна церква, Софія Київська.

Стрижнем єрусалимської ідеї є архаїчний мотив Святої Гори, що символізує вершину світу у вертикальній моделі простору: гора – центр і водночас вища точка земного світу, локус контакту земного і небесного. Недарма мотив гір як позначеного особливим статусом локусу притаманний слов'янській традиції з часів її становлення. Те, що гора для літописців має виразне сакральне забарвлення свідчить аналіз усіх випадків використання цього слова у «Повісті врем'яних літ», зокрема вісім разів згадується Свята Гора, з якою була пов'язана доля св. Антонія та заснованого ним Печерського монастиря, тричі згадується «гора Синай-стея» і двічі «гора Вамська» – з неї Мойсею було показано Край Обіцяний, і на цій горі він помер. У літописній «Промові філософа» згадується «гора Елевонська» а також «гора» в Корсуні (на ній Володимир Святославич поставив церкву після взяття цього міста)¹.

¹ Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.): Курс лекций. – Москва, 2001. – С. 390.

У «Повісті врем'яних літ» розповідь про розселення слов'ян на Русі розпочинається зі згадки полян, що поселилися на дніпровських горах. Причому в літописному описі Ойкумени географія перетворюється з фізичної на священну, бо Русь опиняється не на північній периферії, а в центрі світу, звідки можна потрапити у всі частини світу, поділені за жеребом синами Ноя. Такий «егоцентризм», що проголошує центром Ойкумени власну країну, є однією з характерних рис картини світу в давніх культурах. Те саме стосується і столиць різних країн. У римській традиції існували уявлення про Рим як пуп Землі. Так само у ветхозаповітній традиції Єрусалим – центр і пуп Землі. Устами пророка Єзекиїля Господь говорить: «Цей Єрусалим – Я поставив його в середині народів, а довкілля його – країни» (Єз. 5:5). Недарма на середньовічних картах Єрусалим як пуп Землі розміщується в центрі світу. Натомість на візантійських картах у центрі опиняється не Єрусалим, а Константинополь, в чому вбачається утвердження останнього як сакрального центру світу².

За літописом, центром самої Русі є столиця полян – Київ, куди з Єрусалима через Понт (Чорне море) прийшов апостол Андрій Первозваний. Він установив хрест на горі, де мав виникнути Київ, і провістив йому майбутню славу міста Благодаті Божої. Розповідь про воздвиження Андрієм Хреста Господнього на київських горах явно містить у собі алюзію на Київ як на Новий Єрусалим, заснований первозваним апостолом.

Втім, статусу Нового Єрусалима Київ повноцінно набув лише після хрещення Русі за Володимира. Набуття цього статусу, певна річ, не стало одночасним актом, воно було підготовлено всією логікою розвитку на Русі процесу християнізації. Хоча офіційною датою встановлення християнства на Русі вважається 988 р., однак ця віха, по суті, позначає лише історичний факт визнання християнства офіційною релігією Київської держави. Процес утвердження християнства на її теренах був непростим і тривалим, проте вже наприкінці XI – на початку XII ст. у давньоруських і візантійських джерелах Русь фігурує як найважливіша

² Подосинов А. В. «Это Иерусалим! Я поставил его среди народов...». О месте Иерусалима на средневековых картах // Новые Иерусалимы. Иеротопия сакральных пространств. – Москва, 2009. – С. 11–34.

ланка християнського світу, а її людність візантійські автори називають «найбільш християнською»³.

З введенням християнства наприкінці X ст. головною ідеологічною акцією Володимира стало знищення язичницького капища на Старокиївській горі і побудова на цьому місці Десятинного храму. Все це засвідчує виключну роль Старокиївської гори у духовному житті східного слов'янства, а також сакрально запрограмований характер її забудови. У цьому зв'язку важливо простежити специфіку формування нового сакрального середовища Києва, яке, на наш погляд, стало колискою киеворуської християнської державності.

Передусім варто зупинитися на літописних звістках, які розповідають про державотворчі акції, пов'язані з Десятинною церквою. Літописи майже однаково повідомляють про заснування храму та про побудову його грецькими майстрами, проте датують цю подію по-різному. Найдавніша редакція «Повісті врем'яних літ» (далі – ПВЛ), що зберіглася у Лаврентіївському зводі, датою заснування храму називає 989 р.⁴ Аналогічне датування подає Радзивілівський літопис⁵.

Новгородські літописи датують заснування Десятинної церкви 990 р.⁶, Іпатіївський звід – 991 р.⁷ Під 991 р. згадують заснування храму також Софійський І⁸, Воскресенський⁹, Рогозький¹⁰, Тверський¹¹, Московський літописний звід кінця XV ст.¹², Львов-

³ Вернадский Г. В. Киевская Русь. – Тверь; Москва, 1996. – С. 80.

⁴ Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). – Т. 1: Лаврентьевская летопись. – Москва, 2001. – Стп. 121–122.

⁵ ПСРЛ. – Т. 38: Радзивилловская летопись. – Москва, 1989. – С. 67.

⁶ ПСРЛ. – Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – Москва, 2000. – С. 165; Новгородские летописи. – Санкт-Петербург, 1879. – С. 174.

⁷ ПСРЛ. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – Москва, 2001. – Стп. 106.

⁸ ПСРЛ. – Т. 5: Псковские и Софийские летописи. – Санкт-Петербург, 1851. – С. 121.

⁹ ПСРЛ. – Т. 7: Летопись по Воскресенскому списку. – Санкт-Петербург, 1856. – С. 313.

¹⁰ ПСРЛ. – Т. 15: Рогожский летописец. Тверской сборник. – Москва, 1965. – С. 16.

¹¹ Там саме. – С. 114.

¹² ПСРЛ. – Т. 25: Московский летописный свод конца XV века. – Москва; Ленинград, 1949. – С. 366.

ський¹³, Устюзький¹⁴ літописи, а також Літопис Авраамки повідомляє про заснування Десятинної церкви під 922 р.¹⁵, а Никонівський загалом говорить про її створення під 993 р.¹⁶

Десятинна церква згадується і в інших давньоруських джерелах – в «Уставі» Володимира¹⁷, у «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона¹⁸, у «Читанні» про Бориса і Гліба Нестора¹⁹, у «Списке русских городов дальних и ближних» (XIV–XV ст.), що зберігся у кількох літописах – Новгородському I, Воскресенському, Єрмолінському та ін.²⁰

Якщо Десятинна церква – перший київський храм загальнодержавного значення – стала місцем укладення Найдавнішого зводу кінця X ст., то при Софії Київській виник наступний літописний звід 1037–1039 рр., який відбив у собі головні події державотворчого характеру, пов'язані з цією пам'яткою.

З давньоруських літописів постає грандіозна містобудівна програма, пов'язана з перетворенням столиці новонаверненої Русі – Києва на великий центр східного християнства, який у духовно-символічному сенсі є Новим Єрусалимом, причому головні будівничі акції припадають на зеніт княжіння Ярослава Мудрого – 1037 рік. У ПВЛ під 1037 р. читається велика стаття про будівничу діяльність Ярослава, де згадується цілий комплекс споруд – «город великий» (укріплення) із Золотими воротами, Свята Софія, надбрамна Благівіщенська церква, монастирі

¹³ ПСРЛ. – Т. 20: Львовская летопись. – Ч. 1. – Санкт-Петербург, 1910. – С. 82.

¹⁴ ПСРЛ. – Т. 37: Устюжские и Вологодские летописи XVI XVIII вв. – Ленинград, 1982. – С. 25.

¹⁵ ПСРЛ. – Т. 16: Летописный сборник, именуемый Летописью Авраамки. – Санкт-Петербург, 1889. – С. 40.

¹⁶ ПСРЛ. – Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. – Санкт-Петербург, 1862. – С. 65.

¹⁷ Щапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. – Москва, 1976. – С. 66–73.

¹⁸ Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 97.

¹⁹ Памятники древнерусской литературы. – Петроград, 1916. – Вып. 2. – С. 19.

²⁰ Тихомиров М. Н. Список русских городов дальних и ближних // Исторические записки. – Москва, 1952. – Т. 40. – С. 218–219.

св. Георгія та св. Ірини²¹. У науковій літературі неодноразово відзначалося, що ця літописна стаття має підсумковий панегіричний характер, адже вона узагальнює будівничу діяльність Ярослава за весь час його правління²².

У попередньому 1036 р., за повідомленням ПВЛ, на тому місці, де зведена Св. Софія, відбулася запекла битва з печенігами: «и сступишася на мѣсто, идеже стоить нынѣ святая Софья, митро-полья Руськая; бѣ бо тогда поле внѣ града. И бысть сѣча зла, и вѣдва вѣдоле к вечеру Ярославъ»²³.

У Новгородському І літопису та в низці інших літописів дата заснування Св. Софії віднесена до 1017 р.: «Ярослав иде къ Берестию. И заложена бысть святая София Киевѣ»²⁴.

Під 1037 р. у Новгородському І літопису повторено звістку про заснування Св. Софії²⁵, а в інших літописах повідомляється про закінчення будови²⁶.

Важливою подією, яка відбулася у храмі Св. Софії, було влаштування в ній бібліотеки із скрипторієм-майстернею по переписуванню книг, у якому взяв участь сам Ярослав, про що читаємо в літописній статті під 1037 р.²⁷

Багато хто з істориків, узгоджуючи 20-річну розбіжність літописних датувань Софії, вважав, що її створено в 1017–1037 рр.²⁸.

²¹ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 151–152; ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 139–141.

²² *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской. – К., 1976. – С. 242; *Каргер М. К.* Древний Киев. – Москва; Ленинград, 1961. – Т. 2. – С. 233; *Толочко П. П.* Древний Киев. – К., 1983. – С. 75–76; *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. – Санкт-Петербург, 1908. – С. 544.

²³ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 151.

²⁴ ПСРЛ. – Т. 3. – С. 15; ПСРЛ. – Т. 5. – С. 132; ПСРЛ. – Т. 7. – С. 325; ПСРЛ. – Т. 9. – С. 75.

²⁵ ПСРЛ. – Т. 3. – С. 17.

²⁶ Новгородские летописи. – С. 180; ПСРЛ. – Т. 5. – С. 137; ПСРЛ. – Т. 7. – С. 330.

²⁷ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 152.

²⁸ *Завитневич В.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // Сборник к 300-летию юбилею Киевской духовной академии (1615–1915). – К., 1917. – Вып. 1. – С. 403–409; *Айналов Д.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память святого и равноапостольного князя Владимира. – Пг., 1917. –

Проте новітніми дослідженнями доведено, що Софія більш рання пам'ятка, адже вона створена на зламі правлінь Володимира Святославича і Ярослава Мудрого, а саме – в 1011–1018 рр.²⁹ Найпереконливішими свідченнями на користь заснування Софії ще за часів Володимира є написи-графіті на фресках Софії, що містять прямі дати 1018/21, 1022, 1028, 1033 (два написи) та 1036 рр. Тобто вже до 1018 р. Софія була не лише повністю зведена, але і прикрашена мозаїками та фресками, що було можливим лише в тому випадку, якщо вона була заснована не менше, ніж за 7 років до цієї дати³⁰.

Привласнення Ярославом заслуги Володимира як будівничого Софії Київської (можливо, й укріплень із Золотими воротами) мало досить промовистий прецедент. Йдеться про часи Константина Великого – взірця і прообраза всіх середньовічних християнських правителів, у тому числі – київських князів. Після перемоги в 315 р. над Максенцієм імператор офіційно «привласнив» собі спорудження в Римі громадських будівель переможеного супротивника. Його (Максенція) базиліка (базиліка Нова) отримала ім'я Константина, бо в ній встановили статую останнього. Написи оголошували Константина будівничим приймальні міського префекта. Декрет сенату приписав йому перебудову храму Венери і Роми, щойно завершеного Максенцієм. На підставі рішень сенату Константин, як справжній римський імператор вступив у володіння монументальним центром Рима і всієї імперії³¹. Відтак і Ярослав, перемігши в міжусобній боротьбі на-

С. 37; *Высоцкий С. А.* Вк. праця. – С. 240–250; *Толочко П.* Ярослав Мудрий. – К., 2002. – С. 160.

²⁹ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. – К., 1999. – С. 49, 292; *Никитенко Н. Н.* Святая София Киевская. – К., 2008. – С. 11–29, 250–263.

³⁰ *Никитенко Н. М., Корнієнко В. В.* Найдавніші датовані графіті Софії Київської // Праці Центру Пам'яткознавства. – Вип. 12. – К., 2007. – С. 244–260; *Корнієнко В. В.* Найдавніше датоване графіті Софії Київської: нова знахідка // Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська»: культурний діалог поколінь. Матеріали IV міжнародної наукової конференції «Софійські читання». – Київ, 25–26 жовтня 2007 р. – К., 2009. – С. 444–446.

³¹ *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы: топография и политика. – Москва; Санкт-Петербург, 2000. – С. 31–32.

щадків Володимира за київський стіл, мусив «привласнити» собі споруди свого знаменитого батька, аби постати легітимним правителем Русі. Причому йдеться про ті споруди, до появи яких Ярослав доклав власних зусиль, перш за все – про Софію Київську.

Ранній час появи Софії підтверджують свідчення іноземних джерел, які дозволяють говорити про інтенсивну забудову Києва вже у перші десятиріччя після хрещення Русі. Особливо цінними є звістки Тітмара Мерзебурзького, котрий, розповідаючи про події, що мали місце під час усобиці Володимировичів, подає унікальні відомості про Київ другого десятиріччя XI ст., називаючи при цьому як Десятинну церкву, так і Софійський собор.

Десятинну церкву Тітмар згадує у VII книзі, Софійський собор – у VIII, причому в зв'язку з конкретними історичними подіями. Так, розповідаючи про Володимира, хроніст зазначає: «Він довго правив згаданим королівством, помер у вельми похилому віці й похований у великому місті Києві в церкві мученика Христа папи Климента поруч із згаданою своєю дружиною – саркофаги їх стоять посеред храму»³². Дане повідомлення, поза всяким сумнівом, видає присутність очевидця, тим більше, що у Десятинній церкві справді покоїлися мощі св. Климента Римського, вивезені Володимиром із Херсонеса. Софійський собор Тітмар згадує в зв'язку із захопленням Києва польським князем Болеславом Хоробрим і його зятем Святополком Володимировичем 14 серпня 1018 р.: «Архієпископ цього міста зустрів прийдешніх (Болеслава і Святополка. – *Авт.*) з мощами святих та іншими святощами у монастирі святої Софії, який, на жаль, у минулому році погорів»³³. Саме тут згадується, що «У цьому великому місті, яке є столицею того королівства, знаходиться понад чотирьохсот церков і вісім ринків, люду ж – незчисленна кількість»³⁴. Тітмар називає архієпископом Київського митрополита, адже у західній Церкві митрополітанату як самостійного інституту не було. Імені митрополита, котрий зустрічав переможців, які в'їздили до міста за християнським звичаєм напередодні

³² *Thietmari episcopi Merseburgensis chronicon: Die des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung / R. Holtmann. 3 Auf 1. – Berlin, 1935 (MGH SS rer Germ. NS. – Bd. 9). – P. 74.*

³³ *Ibid.* – P. 32.

³⁴ *Ibid.*

церковного свята (15 серпня – Успіння Божої Матері), Тітмар не називає, але ним мав бути Іоанн I, згадуваний на київській кафедрі у перші роки правління Ярослава давньоруськими пам'ятками Борисоглібського циклу³⁵. Звертає на себе увагу і опис Києва початку XI ст. Нічого подібного в інших джерелах ми не маємо, і лише в ще одній німецькій хроніці 1070-х років – Адама Бременського – столиця Русі називається «суперницею константинопольського скипетра»³⁶. Те, що Тітмар згадує у Києві 1018 р. чотириста храмів, багатьом історикам здається неможливим, адже після хрещення Русі минуло лише 30 років. Однак саме стосовно числа церков подібні дані є і в інших джерелах. Так, у Лаврентіївському літопису читаємо, що через 100 років у пожежі 1124 р. у Києві згоріло близько 600 храмів³⁷, а згоріли ж, певна річ, не всі церкви. У польській хроніці XV ст. Яна Длугоша повідомляється, що в сучасному хроністу Києві можна було бачити руїни понад трьохсот храмів³⁸, тобто йдеться, судячи з усього, лише про кам'яні церкви. Не виключено, що свідчення про кількість церков у Києві інформант Тітмара отримав з оточення Київського митрополита, котрий зустрів Болеслава і Святополка у Софійському монастирі.

Польський хроніст початку XII ст. Анонім Галл називає Київ другого десятиріччя XI ст. «містом великим і багатим», згадуючи при цьому Золоті ворота, в які польський князь Болеслав Хоробрий «ударив оголеним мечем» при взятті міста 14 серпня 1018 р.³⁹ У цьому повідомленні немає нічого неймовірного, адже, по-перше, князь виконав традиційний обряд взяття міста, а, по-друге, Золоті ворота могли вже на той час існувати. Певна річ, ворота не могли стояти окремо від земляних валів – «граду великого» літописів. У цьому сенсі цікавим є повідомлення Еймундової саги

³⁵ Памятники древнерусской литературы. – Вып. 2. – С. 4, 19.

³⁶ *Adam Bremensis Chronicon Hammaburgensis ecclesiae pontificum Adam von Bremen / Hamburgische Kirchengeschichte / B. Schmeidler. 3. Auf 1.* – Hannover; Leipzig, 1917 (MGH SS rer. Germ. [Bd. 1]). – P. 22.

³⁷ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 293.

³⁸ *Мошин В.* Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // *Byzantinoslavica.* – 1963. – Vol. 24, fask. 1. – P. 261.

³⁹ *Галл Аноним.* Хроника и деяния князей или правителей польских. – Москва, 1961. – С. 36.

про існування у 1017 р. недобудованих укріплень Києва⁴⁰, які дослідники пов'язують з вищезгаданими фортифікаційними спорудами⁴¹.

Не варто ігнорувати і свідoctва ранньомодерних джерел, які належать очевидцям – Мартину Груневегу, Еріху Ляссоті та Павлу Алеппському.

Записки львівського купця, німця за походженням, Мартина Груневега, який відвідав Київ 1584 р., цінні повідомленнями про характер давньої забудови міста, а також описами окремих пам'яток архітектури, в тому числі Золотих воріт і Софійського собору, причому цей храм автор записок пов'язує з будівничою діяльністю Володимира Великого⁴².

Так само і моравський шляхтич Еріх Ляссота – посол до запорожців від австрійського імператора (Ляссота проїздив через Київ 1594 р.) – говорить, що св. Софія «побудована царем Володимиром», наводячи докладний опис храму. Ляссота бачив руїни численних будов ранньохристиянського Києва, оточених фортифікаційним валом, довжина якого (за словами Ляссоти, 9 миль) дала йому змогу говорити про великі розміри давньої столиці Русі⁴³.

Звернемо також увагу на слова Павла Алеппського, яким не надавали належного значення в науці: «Світло християнської віри прийшло сюди зі сходу в часи імператора Василія Македонянина за 650 років до цього часу, як можна бачити по числах на дверях церков і монастирів». Далі архідиякон твердить, що хрещення Русі відбулося внаслідок одруження князя Володимира із сестрою імператора і, майже дослівно повторюючи Ях'ю Антіохійського, додає: «Вона прибула в країну з митрополитами та єпископами, котрі охрестили руського монарха і весь його ве-

⁴⁰ Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе (с древнейших времен до 1000 г.). Тексты, перевод комментариев. – Москва, 1993. – С. 251.

⁴¹ Сагайдак М. А. Великий город Ярослава. – К., 1982. – С. 21; Никитенко Н. Н. Русь и Византия... – С. 220–223.

⁴² Ісаєвич Я. Д. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: культура, традиції. – К., 1982. – С. 113–129.

⁴³ Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей. – К., 1874. – С. 16–17.

ликий народ... нова цариця побудувала багато церков і монастирів, створених руками константинопольських майстрів; саме з цієї причини всі надписи в них грецькою мовою»⁴⁴.

З контексту цього унікального повідомлення випливає, що при вході у київські храми і монастирі Павло Алеппський бачив написи, у яких йшлося про хрещення Русі за часів Володимира. Крім того, архидиякон говорить про численні київські храми і монастирі, побудовані константинопольськими майстрами, що прибули сюди з царівною Анною.

У цьому зв'язку цікавою є звітка Никоновського літопису під 991 р.: «Того ж лета приидоша из Грекъ въ Киевъ къ Володимеру каменосечцы и зиздателе палатъ каменных»⁴⁵. Дана звітка конкретизована у Степенній книзі: «О мудрыхъ мастерехъ. Тогда же благоволениемъ Божиимъ приидоша из Грекъ в Киевъ къ самодержавному христороубцу Владимиру мудрии мастеры, иже искусно бяху созидати каменныхъ церквей и полатъ, с ними же и каменосечцы и прочии делатели»⁴⁶.

У науковій літературі не акцентувалося на тому, що наведені звістки ранньомодерних джерел, які, на нашу думку, відобразили багатовікову київську традицію, надійно підтверджені результатами досліджень пам'яток ранньохристиянського Києва. Зокрема, участь саме константинопольських майстрів у зведенні київських першохрамів засвідчують техніко-стильові особливості їхньої архітектури та розписів⁴⁷.

Дані археологічних досліджень переконливо говорять про те, що крім Десятинної церкви щойно по хрещенні Русі в Києві з'являється цілий комплекс княжих палаців, які побудували вищезгадані «зиздателе палат каменных». Навпроти головного

⁴⁴ Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. – Москва, 1897. – С. 61.

⁴⁵ ПСРЛ. – Т. 9. – С. 64.

⁴⁶ ПСРЛ. – Т. 21, первая половина: Книга Степенная царского родословия. – Ч. 1. – Санкт-Петербург, 1908. – С. 103.

⁴⁷ Лазарев В. Н. Мозаики Софии Киевской. – Москва, 1960. – С. 36–37; Логвин Г. Н. София Киевская: Альбом. – К., 1971. – С. 15; Комеч А. И. Древнерусское зодчество конца X – начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. – Москва, 1987. – С. 176–177.

західного входу Десятинної церкви виявлені рештки грандіозного палацу довжиною 75 м і шириною 12 м. Ще одна палацова будова довжиною 45 м і шириною 11,5 м знайдена на південь від церкви. Загалом у цій частині давнього Києва виявлені рештки п'яти палацових будов X–XI ст.⁴⁸. Отже, не останню роль у забудові Києва відіграло самоствердження могутніх київських державців, тож містобудівна програма Володимира і Ярослава втілила у собі як сакральні ідеї, пов'язані з розбудовою Києва, як Нового Єрусалима, так і державницько-репрезентативні ідеї.

Maryana NIKITENKO

JERUSALEM TOPOS AND STATE-REPRESENTATIVE IDEAS IN THE CONSTRUCTION OF ANCIENT KYIV

The article, based on ancient sources and the latest historical and cultural studies, deals with the construction of Ancient Kyiv according to a single conceptual idea of a new (compared to pagan) sacralization of space. It is concluded that in the spiritual and religious sense the Jerusalem topos of Kyiv contained the idea of the permanent presence of God, and in the ecclesiastical and political aspect the project of building Kyiv embodied the state ideological doctrine of God's election of Kievan Rus.

Keywords: *Kyiv, New Jerusalem, Holy Mountain, Christianity, Church of St. Elijah, Tithe Church, St. Sophia cathedral.*

⁴⁸ История Киева: В трех томах, четырех книгах. – Т. 1: Древний и средневековый Киев. – К., 1982. – С. 168.

КОЗАЦТВО ТА ЦЕРКВА

Митрополит Димитрій РУДЮК

СВЯТИЙ БЛАГОВІРНИЙ ГЕТЬМАН ПЕТРО КОНАШЕВИЧ-САГАЙДАЧНИЙ І ЙОГО РОЛЬ У ВІДНОВЛЕННІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ 1620/21 РР.

У статті розглянуто події відродження української православної ієрархії 1620/21 років, яким минає 400 років. Розкрито причини та наслідки, які призвели до втрати Православною Церквою у Речі Посполитій своєї ієрархії на початку XVII ст. Висвітлено роль українського козацтва, зокрема його гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного, у процесі відновлення православної ієрархії Київської митрополії у 1620/21 рр.

Ключові слова: *гетьман, єпископ, ієрархія, козацтво, лицарство, митрополит, патріарх, православ'я, собор, церква, унія.*

Діяльність українського козацтва впродовж більшої частини його історії стабільно асоціюється також із захистом православної віри та Східної Церкви. Опіка над ними спостерігається від початку XVII ст. і, якщо зупинятись на особистому внеску українського лицарства, то першим спадає на пам'яті постать гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного (р. н. невідомий – † 1622). Цей знаменитий полководець справді належить до історичних постатей великого масштабу. Вивчення життя та діяльності гетьмана на тлі доби, у якій він жив, спонукає істориків поглиблено досліджувати цю проблематику в різних ракурсах, зокрема і в церковному.

Появився на світ майбутній козацький гетьман у родині представника дрібної православної шляхти недалеко від м. Самбора у Руському воеводстві. Вже у цілком свідомому віці (яку б дату народження із запропонованих дослідниками ми б не приймали), очевидно був свідком репресивних дій спрямованих проти Православної Церкви після прийняття унії наприкінці XVI ст. У 1592–1598 рр. навчався в Острозькій школі, де мав можли-

вість здобувати знання і спілкуватися з видатними українськими інтелектуалами, які, як відомо, на той час переважно походили з церковного середовища. Розумно припустити, що таке оточення сформувало у молодій людині шанобливе ставлення до «отчої» Церкви. «Можливо, саме в Острозі, він написав працю [полемічний трактат] «Пояснення про унію», де виступав на захист православ'я¹. Нажаль, ця робота не зберіглася.

Наступною площиною, в якій слід розглядати причетність Петра Сагайдачного до справ українського православ'я, є діяльність у статусі козацького воєначальника. Контакти з церковним середовищем визначалися не лише вихованням та світоглядом шляхтича-козака, але і специфікою еволюції ставлення козацтва до православ'я.

На ранньому етапі свого становлення, особливо у другій половині XVI ст. козацтво серед інших ознак ідентифікувалось як сила християнського світу, яка протистоїть османсько-мусульманській загрозі. Наприкінці цього століття та у перші десятиліття наступного XVII ст. низка кардинальних змін у релігійному житті поступово спонукала новий суспільний прошарок висловити свою зацікавленість церковними процесами, а згодом стати їхнім активним учасником. Увагу козацтва привернув активний наступ на православ'я Католицької Церкви за підтримки королівської влади, а згодом і уніятів, після подій 1596 р.

Як з'ясував С. Плохій, документально зафіксовано, що вперше релігійні мотиви у діяльності козацтва простежуються під час повстання під проводом Северина Наливайка, який за намовою Костянтина Острозького вчинив кілька нападів на маєтності прихильників унії, таким чином у цих подіях «козаки були радше зняряддям, ніж самостійним чинником»². Для уніятів, і не лише для них, виявилось достатньо і цього прецеденту, щоб нарекати всіх православних «наливайківцями» і відтоді тісно пов'язувати козацькі повстання зі справою захисту православної віри.

У 1610 р. козаки вже з власної ініціативи втруtilись в релігійне протистояння – подали до київського гродського суду першу протестацію на захист православ'я. Предметом протисто-

¹ Гуржій О. І., Корнієнко В. В. Гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний. – К.: Україна, 2001. – С. 26.

² Плохій С. Наливайкові віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. – К.: Критика, 2005. – С. 143.

яння стали дії Антонія Грековича, намісника уніяцького митрополита Іпатія Потія, який тиском і погрозами спонукав київське духовенство прийняти унію. Уніяцький клірик у своїй протестації вказував, що православне духовенство у змові з козаками чинило перешкоди його планам. І хоч духовенство Української Православної Церкви та українські лицарі заперечували звинувачення Антонія Грековича, консолідація зусиль обох станових прошарків була неминучою. Передумови до такого союзу вірно констатував вже згаданий С. Плохій: «Важливим чинником у виборі козацтва було те, що саме рідні козацтву “креси” стали на початку XVII століття притулком для витісненого з Галичини православного духівництва. Дві опозиційні групи зійшлися разом та знайшли прихисток від уряду у віддаленому від головних центрів польської влади Придніпров'ї»³.

Важливо, що протестація 1610 р. щонайменше формально представляла колективну, консолідовану позицію, будучи написаною від імені всіх товаришів Війська Запорозького, яке тоді допомагало Речі Посполитій у війні з Московією (козаки усвідомлювали, що ймовірність репресій проти них за таких обставин мінімальна).

Невдовзі внутрішньополітична кон'юнктура полегшила козацтву реалізацію окремих планів. Оскільки у 1617–1618 рр. козаки Сагайдачного брали участь у польсько-московській війні, допомагаючи королевіччу Владиславу, гетьман використав можливість наполегливіше висувати до влади Речі Посполитої низку вимог як політично-економічного характеру, так і спрямованих на захист Православної Церкви. Насамперед під тиском козаків і, очевидно гетьмана особисто, а не інших соціальних прошарків українського суспільства (як це відбувалось у попередні роки), 1618 р. сейм повернувся до обговорення проблеми заспокоєння «релігії грецької». Піднімати це питання довелось, адже перед виходом у похід на допомогу Владиславу, козаки на раді у червні 1618 р., що відбулась на р. Рось, висунули до влади вимоги «припинити наступ уніятів на Православну Церкву та забезпечити запорожцям віросповідну свободу»⁴. Приблизно у той час

³ *Плохій С.* Вк. праця. – С. 146.

⁴ *Сас П. М.* Польсько-московська війна 1617–1618 // *Енциклопедія історії України / Голова ред. колегії В. А. Смолій.* – К.: Наукова думка, 2011. – Т. 8: Па-Прик. – С. 391.

гетьман, старшина та все військо фігурують як фундатори нової православної обителі – Трахтемирівського монастиря.

1618 р. козацтво фізично усунуло свого давнього ворога о. Антонія Грековича, чим довело свою готовність вдаватись у справі захисту православ'я і до вкрай радикальних дій. Цей акт можна розглядати як симетричну відповідь на насильство, до якого часто вдавались при підтримці чи потуранні влади уніяти. Цим козацчина засвідчила, що готова задля охорони прав Української Православної Церкви використовувати і силові методи, а зброя в умовах свавілля, яке панувало у Польсько-Литовській державі, часто була куди переконливішим аргументом аніж владні постанови чи універсали. У липні 1619 р. повторно обраний гетьманом Петро Сагайдачний скликав у Києві раду, на якій зпоміж іншого було ухвалено взяти під оборону Війська Запорозького Православної Церкви.

У втручанні в релігійну боротьбу великого нового стану насаперед були зацікавлені його заможні прошарки, формальним і реальним проводирем яких був Петро Конашевпич-Сагайдачний. Реєстрове козацтво прагнуло всіляко поширити свій вплив поза низові території, утвердитись «на волості», а для реалізації такої мети цій силі «треба було дбати про те, щоб з різними елементами тутешньої суспільності пошукати певних... зв'язків, спільних інтересів»⁵. Духовенство підтримку козаків використовувало, однак певний час вважало за необхідне офіційно співробітництво не афішувати.

У наступні 1620–1621 рр. українське лицарство перейшло до рішучіших дій і майже повністю перебрало на себе ініціативу в справі захисту інтересів Української Церкви. Вкрай терміновим і надзвичайно гострим питанням існування цієї інституції на той час стала фактична відсутність вищої ієрархії – церковний організм від часу Берестейської унії обезкровлювало поступове зникнення керманичів, висвята ж нових була *de jure* неможливою. Окремі дослідники припускають, що на початку 1620 р. відправлене до Москви гетьманом Петром Сагайдачним посольство провело попередні переговори щодо висвячення українсько-білоруського єпископату з Єрусалимським патріархом Феофаном III,

⁵ Грушевський М. Історія України-Руси: В 10-ти тт., 11-ти кн. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 7. – С. 400.

який у той час перебував з візитом у царя. Інші науковці вважають, що про подібні контакти нічого достеменно невідомо. Згодом козацтво довело свою підтримку православ'я важливим демонстративним кроком, персональним ініціатором якого був гетьман Петро Сагайдачний. Орієнтовно наприкінці весни – на початку літа 1620 р. Військо Запорозьке на чолі із своїм зверхником вступило до Київського Богоявленського братства (часто зустрічається датування цієї події 1615 р.), а отже долучилося до місцевих міщан і шляхтичів, які створили це об'єднання.

Наступним подіям судилося стати переломними в історії Українського Православ'я. Особливо важлива роль в цих епохальних перемінах судилася Петру Конашевичу-Сагайдачному. Єрусалимський першоієрарх, прибуваючи на українські терени у березні 1620 р., свідомо тримався контрольованих козацчиною теренів, адже знав, що польський уряд вважає його османським шпигуном і московським агентом. Для козацтва важливим був той момент, що «Феофан мав повноваження від Константинопольського патріарха полагоджувати всі негаразди, що існували в церквах, належних до Константинопольського патріархату...»⁶. Військо Запорозьке і особисто гетьман Петро Сагайдачний взяли патріарха під свою опіку. Місцеві православні наполегливо прохали Феофана допомогти облаштувати місцеві церковні справи, натомість патріарх у середині серпня відповів закликом обрати собі єпископа, але про проведення висвяти тоді не йшлося. Вже у жовтні, коли патріарх направлявся до молдавського кордону, вісті про поразку під Цецорою змусили польського чиновника, який його супроводжував, покинути ескорт, а ієрарх повернувся із козацьким супроводом до Києва.

Для української еліти, як лідерів козацтва так і шляхти, було очевидно, що настав момент реалізувати багаторічне прагнення відновити православну ієрархію, адже панівна верхівка Речі Посполитої, у зв'язку із загрозою з боку Османської Порти, буде неспроможна завадити цьому процесу. Ймовірно Феофан побоювався здійснювати висвячення, однак прохачі, насамперед козаки вельми наполягали, кажучи «Не був би ти патріар-

⁶ Демочко В. Роль козацтва на чолі з П. Сагайдачним у відновленні та розвитку церковного життя в Україні в першій половині XVII ст. // Волинські історичні записки. – 2008. – Т. 1. – С. 30.

хом... якби превелебність твоя народові руському митрополита й єпископів не посвятив»⁷, і прозоро натякнули, що у випадку відмови можуть позбавити своєї протекції. У літописі Густинського монастиря вказано, що висвята ієрархів відбулася «со советом... наіпаче же гетмана войска Запорожского Петра Сагайдачного»⁸. На особливу роль у цих подіях керівника городелової козацької старшини вказував у своїй фундаментальній праці і М. Грушевський⁹.

З проголошенням унії на Берестейському соборі 1596 р. та визнанням її на польському сеймі 1597 р., православне духовенство, яке не підтримало цього «акту злуки» з Римом, було поставлене в Речі Посполитій поза законом. З кожним роком, упродовж першого десятиліття XVII ст., правовий стан православних погіршувався, хоча вони рішуче обстоювали свої права і привілеї на сеймах. Уніати також себе називали представниками «грецької релігії» і людьми «грецького закону», тому зухвало претендували на всі старожитності православних. Не підтримали унії лише два єпископи: Львівський – Гедеон Балабан, і Перемиський – Михаїл Копистенський, які втратили права церковно-громадського стану в Речі Посполитій та були проголошені поза законом. Вибори нових православних ієрархів на місце єпископів-апостатів стали неможливими. «Подавець церковних хлібів» – польський король – не дозволяв цього робити. Один по одному відійшли до вічних осель непохитні оборонці віри православної: 1607 року спочив Львівський єпископ Гедеон Балабан, на початку 1608 упокоївся благовірний князь Костянтин Острозький, а у 1610 році преставився і Перемиський єпископ Михаїл Копистенський. Не зважаючи на повну безправність, українська православна спільнота явила в цей час могутню внутрішню силу. Спершу в авангарді опору унії стали православні братства, а згодом козацтво, яке все більше ототожнювало свою боротьбу з захистом прав переслідуваної Православної Церкви.

4 лютого 1620 р. до Путивля прибув Єрусалимський патріарх Феофан, який, покинувши межі Московської держави, на-

⁷ *Борецький Йов, митрополит*. Протестація. – Режим доступу з: <http://litopys.org.ua/suspil/sus46.htm>

⁸ *Летопись Густынского монастыря // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских*. – 1848. – № 8. – С. 13.

⁹ *Грушевський М*. Вк. праця. – Т. 7. – С. 436.

правився до колиски Давньої Русі – Києва. Дорогою він відвідав Густинську обитель, а потім зупинився в Прилуках, де його радо зустрів гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний з безліччю козаків. У супроводі новоявлених захисників православ'я, патріарх Феофан 22 березня прибув до самого Києва. Він зупинився у паломницькому будинку Київського Богоявленського православного братства при монастирі на Подолі. Козаки поставили навколо цього місця сторожу і, за висловом літописця, «аки пчолы матку свою, тако святійшого отця і пастиря вівці словеснії від вовків ворожих стережаху»¹⁰. Разом з Єрусалимським патріархом до Києва прибули ще два архиереї: Софійський митрополит Неофіт та Страгонський єпископ Авраамій. Їх супроводжували екзархи двох інших східних патріархів архимандрит Арсеній з грамотою від Константинопольського патріарха Тимофія та протосинкел ієромонах Йосиф з грамотою від Олександрійського патріарха Кирила Лукаріса. Дійсність і правдивість повноважень Єрусалимського патріарха Феофана підтверджували Константинопольський, Олександрійський та Антіохійський патріархи про що свідчить Іов Борецький у своїй «Протестації»: «Про те ж живі й листовні підтвердження з Єрусалима і з Константинополя чули ми і бачили; по-третє, константинопольський, александрійський і антіохійський святі патріархи листами посвідчують, що є він патріархом і що по ялмужну (милостиню) святу в peregrинацію цю вирушив; по-четверте, що нам митрополита й єпископів посвятив, чим in summa свою патріархію довів»¹¹.

Приїзд патріарха Феофана до Києва викликав неабиякий інтерес та щиросерду радість православного люду. Навколо патріарха згуртувалась капітула митрополії Київської і Галицької, православне духовенство. З усіх куточків України до Києва стали прибувати представники православних братств, єпархій. Певна річ, церковно-урядуюча діяльність патріарха у Києві в цей час не могла носити відкритого характеру, вона вершилась всупереч бажанню польської влади і без будь-якої підтримки з боку офі-

¹⁰ Орловский П., протоиерей. Участие запорожских козаков в восстановлении Иерусалимским патриархом Феофаном православной западно-русской иерархии в 1620 г. и Киевский церковный собор 1629 г. – К., 1905. – С. 17.

¹¹ Борецький Йов, митрополит. Протестація.

ційних властей»¹². Не підлягає сумніву соборний характер цієї діяльності¹³.

Перш за все дії Єрусалимського святителя були спрямовані на те, щоб поставити єпископів на вдовуючі українські православні кафедри. Патріарх Феофан першим висвятив на єпископа Перемиського ігумена Межигірського Спасо-Преображенського монастиря Ісаю Копинського. Це сталося 6-го жовтня 1620 р. в Богоявленській церкві Києво-Братського монастиря при закритих вікнах і при тихому співі. Через три дні, 9-го жовтня, у тій же братській Богоявленській церкві, так само було рукоположено на митрополита Київського ігумена Михайлівського Золотоверхого монастиря Іова Борецького. Невдовзі архієпископом Польським став Мелетій Смотрицький.

Саме цього часу поляки програли військову кампанію проти турків. З цього приводу король скликав у Варшаві сейм. На нього прибули депутати від православних. Вони вже були поінформовані про те, що у Києві фактично була відроджена православна ієрархія. Один з православних делегатів, чашник землі Волинської Лаврентій Древинський, відкрито виступив з промовою проти утисків православних у Речі Посполитій. Зокрема він сказав: «Тепер, звичайно, перед страшною небезпекою для республіки, ваша величність напевно більшу частину ратників потребуватиме від народу греко-руського сповідання. Але як цей народ підставить свої груди для захисту нашої держави, якщо залишаться незадоволені його потреби та прохання? Як може він звернути свої зусилля, щоб здобути нам вічний мир, не маючи внутрішнього миру та спокою у своєму домі? Чи стане він щиро, з мужністю та ревністю гасити своєю кров'ю палаючі стіни держави, коли бачить, що не хочуть загасити полум'я, від якого горять його домашні стіни?»¹⁴. У відповідь на цю промову король разом з сеймом знову затвердив для спокою православних сеймову конституцію 1607 р. і обіцяв на майбутнє роздавати церковні бенефіції, спираючись саме на неї. Король забороняв всяке пере-

¹² Жукович П. Сеймовая борьба православных западно-русского дворянства с церковной унией. – Вып. 1. – Санкт-Петербург, 1901. – С. 48.

¹³ Карташев А. История Русской Церкви. – Москва: Эксмо, 2005. – С. 140.

¹⁴ Макарий Булгаков, митрополит. История Русской Церкви. – Кн. 6. – Москва: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 142.

слідкування та утиски православних за їхню віру, надав повну свободу у відправі богослужінь, підтримав усі права і привілеї та вольності, даровані православним його предками, рівно ж як і права православних братств та засвідчував, що у майбутньому буде давати їм православних владик, архимандритів та ігуменів і роздаватиме церковні маєтки, що були призначені їм здавна. Однак православні депутати не ризикнули у такий складний момент звертатися до короля з проханням про легалізацію нововисвячених владик. Польський король Сигізмунд III 10 листопада 1620 р. прямо з сейму відправив свого посла з листом до патріарха Феофана, прохаючи його, щоб він схилив запорожців бути слухняними королівській волі та виступити на боротьбу з ворогами Речі Посполитої.

Тим часом, 7 січня 1621 року, Єрусалимський патріарх залишив Київ і в супроводі нововисвячених владик, духовенства та великої кількості народу, під охороною козаків, попрямував до молдавського кордону. Дорогою, у Трахтемирівському монастирі та в Білій Церкві, патріархом були звершені ще три архиерейські хіротонії: Трахтемирівського архимандрита Єзекіїля Курцевича поставлено на єпископа Володимирського і Берестейського, ігумена Ісаакія Борисовича – на єпископа Луцького і Острозького та ігумена Паїсія Іполитовича – на єпископа Холмського. На Пінську кафедру патріарх поставив грека Авраамія, єпископа Страгонського. Тут патріарх Феофан просив гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного виконати волю короля – козакам виступити на війну проти турків.

Наприкінці січня Єрусалимський патріарх прибув у прикордонне містечко Буша. Тут відбувся останній собор нашої Церкви за участю патріарха, який розглянув «устав, чин і обичаї». Зокрема, собор звернув увагу на декілька звичаїв і традицій, які суперечили благочестю і постановив «ізнести їх із Церкви Христови». Що ж це були за звичаї, що вкоренились, як неправильні, в нашій Церкві? Перший: при звершенні причастя мирян триразове подання Святих Дарів з розділенням імен Божих: Отець, Син і Святий Дух, замість одного подання Святих Таїн з виголошенням слів: «Тіло і Кров Господа і Бога і Спаса нашого Ісуса Христа подається рабу Божому (ім'я) на відпущення гріхів і життя вічне». Другий: причастя часточками інших проскур, а не часточками самого Агнця. Третій: святкування десятої п'ятниці.

Четвертий: поминання провідної неділі біля церкви на гробах християнських з «музикою і корчмами», замість молитовного поминання в храмі. П'ятий: напування, під час таїнства шлюбу, яким-небудь напоєм зі співом «Тіло Христове прийміте». Всі ці звичаї собор засудив. Крім цього на соборі патріархом була написана і вручена митрополитові Іову Борецькому грамота з означенням діяльності патріарха, викладенням соборних постанов і патріаршого заповіту нововисвяченим ієрархам, щоб вони «єдиноисленно утішались, промишляли і совітовались о добром і спасенном Церкви Христовой»¹⁵. 12 березня 1621 р. патріарх в'їхав на територію Валахії.

Після від'їзду Єрусалимського патріарха Феофана продовжилася соборна діяльність відродженої ієрархії Української Православної Церкви, зокрема її предстоятеля митрополита Іова Борецького. Вже незабаром відбувся київський травневий церковно-народний собор. Це сталося у дні Святої Тройці 20 травня 1621 р. На собор прибуло майже все православне духовенство. Детальних історичних свідчень про цей собор не зберіглося. Але можна з упевненістю сказати, що головним питанням на соборі було досягнення нововисвяченою ієрархією правочинного становища в державі, також розглядалося питання про повернення православної ієрархії старожитніх прав і вольностей, які вона втратила з впровадженням унії.

На початку березня 1621 р. з'явився т. зв. «Меморандум», на сторінках якого козаки висловлювали рішучу підтримку православію¹⁶. Співпраця православної ієрархії з козацтвом продовжувала набирати обертів. На козацькій раді в Сухій Діброві (15–17 червня 1621 р.) були присутніми понад три сотні духовних осіб на чолі з новообраним митрополитом. Київський першоієрарх Іов Борецький звернувся з промовою про утиски православних, а слідом за ним виголосив листа від патріарха Феофана гетьман Петро Сагайдачний. На хвилі емоційного піднесення козацтво присягнуло боротися за православну віру навіть ціною власного життя. На цьому ж зібранні було прийнято рішення допомагати Речі Посполитій у боротьбі з Османською Портою, але за умови

¹⁵ Булгаков Г. Западно-русские православные церковные соборы, как органы церков. Опыт историко-канонического исследования. – Курск, 1917. – С. 142.

¹⁶ Демочко В. Вк. праця. – С. 31.

визнання нововисвяченої православної ієрархії та традиційної вимоги заспокоєння «грецької релігії». Рада відрядила до короля делегацію очолену від козаків Петром Конашевичем-Сагайдачним, а від духовенства єпископом Володимирським Ізекиїлом Курцевичем¹⁷.

Посольство прийняли загалом ввічливо, однак влада ухильно, але однозначно давала зрозуміти, що не бажає приймати рішення ані щодо скасування унії, ані щодо визнання нової православної ієрархії. Щоправда монарх призупинив дію універсалів, спрямованих проти нововисвячених єпископів. Гетьман Петро Сагайдачний натомість був задоволений результатами посольства, вважав що існують перспективи розв'язання наболілих питань на майбутнє, забуваючи, що королівські обіцянки виголошені під тиском обставин. Лідер реєстрового козацтва, який представляв інтереси старшини, був аж надто лояльним до слів Сигізмунда III.

Якщо два попередніх собори в основному розглядали питання правового становища Православної Церкви в Польсько-Литовській державі, то наступний Київський собор – «Совітування о благочестії» – був присвячений питанням внутрішнього церковного впорядкування та управління, а також переважно розглядав питання пастирського характеру¹⁸. Відносно часу скликання цього собору відомо, що він проходив після Хотинської битви 1621 р. Головне завдання, яке ставив перед собою собор – «заховати і рости в народі руському віру і догмати Церкви Східної». У 24-х постановках цього собору викладено думки про сутність, міру і принципи пастирського впливу на життя вірян. Собор вказував, що треба робити православному пастиреві, аби бути високоморальним. Перш за все – очистити себе від гріха, викоренити зло і насадити добрі діла через дотримання заповідей Божих. Негативний приклад пастирства собор вбачав у діяльності єпископів-уніатів. Узагальнюючи, постанови собору «Совітування о благочестії» можна поділити на три групи: постанови, які стосуються особистих моральних якостей пастирів, постанови про міри пастирського морального впливу, який може здійснюватися тільки через особистий приклад пастирів, постанови

¹⁷ Грушевський М. Вк. праця. – Т. 7. – С. 458–460.

¹⁸ Ісіченко Ігор, архієпископ. Церковне життя України епохи бароко // Українське бароко. – Харків: Акта, 2004. – С. 137.

про заходи, необхідні для збереження ієрархії і вдосконалення її діяльності. Собор означив наступні чесноти, які треба мати пастирям Церкви: незлобивість, чистоту, постійність молитовного подвигу і посту, відданість православної вірі, уважне вивчення церковних догматів, готовність до сповідництва, мучеництва за православ'я, покайний настрій, простота в одязі і «поїздках». Міру пастирського морального впливу на життя пастви, як особистого, так і організованого, собор сформулював у таких настановах: постійне проведення пастирських візитацій єпископів: відвідання ними міст своєї єпархії та домів своєї пастви, проповідницькі подорожі освічених і здібних до церковного учительства «учеників» єпископських по містах, обов'язкова проповідь у церкві щонеділі, підтримка діяльності шкіл, братств, видання полемічної літератури. «Совітування о благочестії» вказувало заходи, необхідні для збереження православної ієрархії та вдосконалення її діяльності. Вони полягали в наступному: підготовка достойних кандидатів у священство і правильне їх обрання, заборона єпископам назначати собі наступників, звернення до східних патріархів по допомогу в справах церковних і запрошення з Афону на Західну Русь «преподобних мужей руських, в тому числі блаженних Кипріяна і Іоана прозванієм Вишенскаго і прочих, там находящихся, процвітающих жизнью і благочестієм і посилять на Афон, як на школу духовную, других лиц, расположенных к добродетельной жизни», відкриття нових єпархій (тут було затверджено постанову про відкриття єпископської кафедри у Черкасах)¹⁹. На цьому закінчується перший період соборної діяльності Київської православної митрополії за участю її святителя – Іова Борецького.

Особисті заслуги гетьмана Петра Сагайдачного в подіях 1620–1621 рр. та попередніх років, як видно з вищенаведеного, були вагомими. Так, Ю. Мицик опублікував лист священника Андрія Мужилівського, в якому автор прямо вказує, що Петро Конашевич-Сагайдачний завдав смертельної рани унії, «коли Єрусалимського Патріарха з багатими дарами відпровадив»²⁰. Щоправда, слід пам'ятати – усі дії гетьман Петро Сагайдачний

¹⁹ Булгаков Г. Вк. праця. – С. 145–149.

²⁰ Мицик Ю. А. Из листування українських письменників-полемістів 1621–1624 років // Записки НТШ. – Львів, 1993. – Т. 225. – С. 322, 324.

обов'язково чинив від імені і за наказом Війська Запорозького, протегували патріархові й інші полковники. Не весь цей час виходець з Галичини керував українським лицарством – у певні хронологічні відрізки він поступався булавою Яцьку Бородавці. Однак і тоді «серед козацтва існував консенсус щодо втручання в релігійну боротьбу на захист “грецької релігії”»²¹.

Історики згодні з тим, що «відновлення православної ієрархії Київської митрополії було важливим цивілізаційним актом. У перспективі він спрацював, сформувавши модерну українську націю, як націю переважно православну»²². Події у Київській митрополії 1620/21 років сприяли збереженню української ідентичності і не давали православним українцям полонізуватися, а на теренах Карпатської Русі мадяризуватися. «Православний (східний) обряд був демаркаційною лінією між українцями, з одного боку, поляками та угорцями, з іншого», – вважає історик П. Кралюк²³.

Одразу ж після Хотинської битви (вересень 1621 р.), у ході якої, завдячуючи допомозі козацького корпусу на чолі з Петром Конашевичем-Сагайдачним, османські війська зазнали поразки, польський уряд поновив репресії проти православних очільників. Як слушно вказав один з дослідників, «золоту нагоду для православної церкви було вже втрачено»²⁴. Козаки Петра Сагайдачного склали нові вимоги королеві недалеко від поля бою, і в пунктах щодо православ'я переговорної стратегії і побажань митрополита Іова Борецького не дотримались, обмежившись загальними тезами²⁵.

Гетьман Петро Сагайдачний активно впливати на ці процеси вже не був здатний – після отриманого важкого поранення він повільно помирав. Відчуваючи близьке наближення смерті, він розпорядився своїми багатими статками, зокрема на користь Православної Церкви, підтримав матеріально Львівське та Київські братства. Не забував гетьман клопотати про свою Церкву і в останньому листі до польського монарха, де залишив рядки з

²¹ *Плохій С.* Вк. праця. – С. 156.

²² *Кралюк П. М.* Петро Конашевич-Сагайдачний – творець української нації? – Харків: Фоліо, 2019. – С. 147.

²³ *Кралюк П. М.* Вк. праця. – С. 147.

²⁴ *Плохій С.* Вк. праця. – С. 161.

²⁵ *Грушевський М.* Вк. праця. – Т. 7. – С. 481–482.

проханням: «[Нехай] унія... тепер в Русі через святішого Феофана, патріарха Єрусалимського, знесена, аби на майбутнє у тій же Русі ніколи не відновлялась... ми православні, давніх Святих апостолів і Отців передання та догматів без жадної унії притримуємося»²⁶.

Петро Конашевич-Сагайдачний помер 20 квітня 1622 р. Славного гетьмана було поховано з почестями у Київському Братському Богоявленському монастирі²⁷. У Національному музеї історії України зберігається хрест, переданий гетьманом Богоявленській церкві.

Гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний був прославлений 2011 року Українською Автокефальною Православною Церквою, як благовірний гетьман, в соборі святих землі української. Рішенням Священного Синоду Української Православної Церкви (Православної Церкви України) від 21 серпня 2020 року підтверджено канонізацію Петра Конашевича-Сагайдачного. Пам'ять святого благовірного гетьмана звершується 20 квітня за новим стилем.

Metropolitan Dymytriy RUDYUK

HOLY FAITHFUL HETMAN PETRO KONASHEVYCH-SAGAIDACHNY AND HIS ROLE IN THE RESTORATION OF THE UKRAINIAN ORTHODOX HIERARCHY IN 1620/21

The article considers the events of the revival of the Ukrainian Orthodox hierarchy in 1620/21, which mark 400 years. The causes and consequences that led to the loss of its hierarchy by the Orthodox Church in the Commonwealth in the early seventeenth century are revealed. The role of the Ukrainian Cossacks, in particular their Hetman Petro Konashevych-Sagaidachny in the process of restoring the Orthodox hierarchy of Kyiv metropolitanate in 1620/21, is highlighted.

Keywords: *hetman, bishop, hierarchy, Cossacks, chivalry, metropolitan, patriarch, Orthodoxy, Council, church, union.*

²⁶ Предсмертное письмо гетмана Войска Запорожского Петра Конашевича Сагайдачного к польскому королю Сигизмунду III и сыну его Владиславу // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – Санкт-Петербург: В типографии Эдуарда Праца, 1865. – Т. 2: 1599–1637. – С. 73.

²⁷ *Сас П. М.* Чесний рицар Петро Конашевич-Сагайдачний: Монографія. – К.: Інститут історії України НАН України, 2012. – С. 303–304.

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ

Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК

СВЯТИЙ РІВНОАПОСТОЛЬНИЙ ПРАВИТЕЛЬ РУСИ-УКРАЇНИ ВОЛОДИМИР ВЕЛИКИЙ: АНАЛІЗ ДЕРЖАВНОГО СТАТУСУ

28 липня 2020 р. святкували 1032 років хрещення Руси-України та вшанування світлої пам'яті святого Володимира Великого.

Стаття присвячена статусу св. Володимира, який характеризується на основі існуючих на сьогодні давньоруських джерел. Розглядаються дослідження цього питання українських і російських науковців.

Слід зазначити, що дана наукова розвідка є однією із спроб вивчення питання міжнародного державного статусу св. Володимира, і тому представлена історична проблематика потребує більш детального подальшого наукового дослідження.

Ключові слова: *Русь-Україна, св. Володимир, Київські митрополити, статус, кесар-цар, каган-хакан, великий князь.*

«Caesaros Divi filius Augustus»¹,
«Цей славний, од славних народжений, благородний, –
каган наш Володимир...»²,
«О святая царя, Константине и Володимире...»³

Цього року виповнюється 1005 р. пам'яті святого рівноапостольного Володимира Великого, який заклав основи християнства та державності на наших землях.

Даною проблематикою займались українські та російські церковні дослідники: В. Болотов, Н. Верещагіна, Є. Голубінсь-

¹ *Дмитренко В.* Октавіан Август. Народження Римської імперії. – Львів: Кальварія, 2011. – С. 42.

² *Митрополит Іларіон.* Слово про закон і благодать // Православний молитовник. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2008. – С. 135.

³ «Житіє блаженного Володимира» // Голубинский Е. История Русской Церкви – Москва, 1880. – Т. 1. – С. 206.

кий, М. Марченко, В. Корнієнко, Н. Нікітенко, А. Подволоцький та інші.

Метою статті є розкрити проблематику церковно-державних відносин періоду Київської Русі, які впливали і сьогодні впливають на міжцерковні відносини в Україні та за її межами, а, зокрема – питання титулу Володимира «каган», «кесар-василевс», «князь – великий князь» в історичних творах та церковних виданнях. Поставлено ґрунтовне дослідження стану володаря найбільшої держави в Східній Європі – Київської Русі-України.

Окремим пунктом поставлено завдання, яким чином з одруженням на порфірородній цариці Анні, Володимир міг отримати високий державний статус – корону і регалії «кесаря», а, можливо – «василевсом» (аналогом якого був збережений в літописах титул «каган» – *Авт.*) використовуючи власне християнське ім'я Василій в якості візантійського титулу, а ім'я Володимир – як ознаку приналежності до правлячої династії в колишній язичницькій державі.

Історія нашої держави України тісно і нерозривно пов'язана з подіями древності, коли в 988 р. на наших землях, стараннями Володимира Великого і його бабусі Ольги, Русь-Україна прийняла християнство.



Автор свідомо не бере до розгляду проблематику прийняття християнства за св. Аскольда в 862 р. та уникає коментування загальноприйнятих сьогодні термінів «Київська Русь» чи «Древнерусское государство», «Візантійська імперія» тощо, оскільки це тема інших досліджень.

Основними з джерел, де подано справжні державні титули володаря Русі (проте не в формі «великий князь» або просто «князь», як це подає сучасна російська, і, на жаль, українська історіографія, а в назвах «каган» та «кесар – цар» – *Авт.*) стали: твір Київського митрополита Іларіона «Слово о законе и благодате» (український переклад якого вийшов до 1020-го ювілею хрещення Київської Русі – України – *Авт.*) та «Житіє блаженного Володимира», цитати з яких подано в заголовку, а також графіті Софії Київської і монети X–XI ст.

Тож спочатку подамо значення титулу «каган», як серед слов'ян, так і серед тих кочових племен, звідки він запозичений (напр. хозари, тюрки та інші), а потім порівняємо його з іншими державними титулами, які використовувались в Європі та Азії.

Каган (англ. Khagan, похідні хаган, хахан, хаан тощо) – найвищий титул правителів тюркського походження, який відповідає статусу імператора (василевса), може бути перекладений як «хан ханів», що еквівалентно титулу «цар царів» (про нього буде сказано нижче – *Авт.*).

Вперше його використав в Шелунь, глава племені «жужані», змінивши свій кочовий титул «шень-ю» на «хахан», що рівнозначно титулу «імператор». Поступово усі найвизначніші володарі тюркських племен Сходу титулували себе виключно як «хахан – каган». В західних істориків вперше титул «хахан» зустрічаємо в VII ст., напр. Григорій Турський називає Атілу, вождя гуннів титулом «хахан»⁴. Візантійський історик іменує володаря аварів «хаганос – хаган»⁵.

З того часу титул «каган» приймають керівники найбільших держав Сходу⁶: Тюркського каганату, Хозарії, Монгольської імпе-

⁴ Энциклопедический Словарь Брокгауза-Ефрона. – Санкт-Петербург: Типо-литография И. А. Ефрона, 1903. – Т. XXXII-A. – С. 55.

⁵ *Острогорський Г. А.* История Византийского государства. – Москва, 2011. – С. 131.

⁶ Економічна історія України: Історико-економічне дослідження: в 2 т. НАН України, Ін-т історії України. – К., 2011. – Т. 1. – С. 239.

рії, починаючи від Чингісхана з 1206 р., напр., його онук підписувався як Силою Вічного Неба Куюк, Хакан», що означає імператор⁷. Китайського імператора сусідні кочові племена теж величали «хаканом»⁸.

В іменах наймогутніших правителів Дешт-і-Кипчак (половці – *Авт.*) Тугуркан, Шарокан є закінчення «кан»⁹ (точніше «хакан» або «каган». – *Авт.*). Проте, один з сучасних фахових дослідників даного об'єднання Я. Пилипчук у своїй монографії зазначає, що жоден з вождів половців не посягав на титул «кагана»¹⁰.

Обставини появи титулу «хакана-кагана Русі» до даного часу остаточно не в'яшені. Однією з причин є підкорення володарями Русі ряду кочових племен тюркського походження, які мешкали на території сучасних південних частин України і Російської Федерації від Дунаю до Волги і запозичення даного титулу як означення свого найвищого державного статусу, що отримало визнання як у східних так і західних істориків. Візантійський історик позначає володаря аварів як «хаканос-каган». З VII ст. йде використання титулу «хакан-каган» як ознака найвищої влади тюркських племен. Вперше вжито титул «хакан Русі» у 839 р. в листуванні між Візантійським імператором Феофілом (829–842) франкським імператором Людовіком I (814–840), де зазначено народ, який «називається Рос (Rhos), а його король (rex) має титул хакана (chacanos)»¹¹.

В іншому листуванні між Василієм I Македонянином та Людовіком II в 871 р. вказано про існування поряд з Аварським та Хозарським каганатами т. зв. «Норманського каганату» (точніше Руського, оскільки саме «нормани» в IX ст. стали правлячою

⁷ Путешествия к тартарам католических монахов в 1245–1255 гг. – К., 2013. – С. 47.

⁸ Энциклопедический Словарь... – Т. XXXII-A. – С. 55.

⁹ Марченко М. Київська Русь у боротьбі з кочівниками. – К., 2012. – С. 61.

¹⁰ Пилипчук Я. Соціальна історія кипчаків у IX–XIII ст. – К., 2018. – С. 190.

¹¹ Ар'єв В., Йосифчук М. Державно-церковний статус володаря Київської Русі-України святого Володимира Великого // Святий рівноапостольний Володимир – творець Української держави. – К.: КПБА, 2015. – С. 71.

династією на Русі – *Авт.*)¹². Східні історики Ібн-Рустем та Ібн-Фадлах (X ст.) теж називають володаря Русі хаканом (каганом)¹³.

В «Начальному літописі і в творах митрополита Іларіона («Похвала» та «Ісповідання віри») Володимир іменується лише як «каган». Святослав II (на Київському престолі 1073–1076), засновник династії Ольговичів, вважав себе рівним своєму батьку Ярославу Мудрому – «Київському царю», і відповідно також титулувався титулом «каган», тобто – царем¹⁴.

Це остання згадка титулу Київських правителів з назвою «каган».

Титул «цар» (точніше «цезар-кесар» – *Авт.*) офіційно вперше з'явився в Римського імператора Октавіана: «Imperator **Caesaros Divi filius Augustus** (імператор, син божественного Цезаря, Август), прийомного сина Юлія Цезаря¹⁵. Наступні Римські імператори обов'язково мали титул «цезаря», незалежно від походження і спорідненості з родом засновника даного титулу, і навіть після перенесення столиці з Риму в Константинопіль, усї т. зв. Візантійські імператори (точніше Римські – *Авт.*), розглядали себе як правонаступники древніх «Римських Цезарів»¹⁶.

Реформами Деоклітіана титул «цезаря» отримав понижене значення щодо «августа», зокрема з'явилося два «августу», як керівники Західної і Східної частин імперії та два «кесарі»¹⁷, як їх заступники, в майбутньому повноправні керівники двох частин Римської імперії з обранням інших двох «кесарів» для допомоги в управлінні¹⁸.

Імператор Іраклій (610–641) у 629 р. вперше офіційно прийняв титул βασιλευς (далі «василевс» – *Авт.*) як ознаку найвищої державної влади, замінивши древні римські титули «імператор», «цезар» та «август»¹⁹.

¹² Галкина Е. С. «Тайны Русского каганата»: Вече; Москва; 2002 <http://lib.aldebaran.ru/>.

¹³ Економічна історія України. – Т. 1. – С. 190.

¹⁴ Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской в XI–XIX веках. – К., 1966. – С. 49–52.

¹⁵ Дмитренко В. Вк. праця. – С. 42.

¹⁶ Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 64.

¹⁷ Там саме. – С. 72.

¹⁸ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – Москва, 2008. – Т. II. – С. 319.

¹⁹ Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 157.

В подальшому правителями Візантійської імперії до часу її падіння у 1453 р. використовувався виключно титул «василевс», хоча він був в титулах володарів інших сусідніх держав, напр., Болгарії, Сербії, Епірського деспотату і, можливо, Русі. Так, Семен, правитель Болгарії в X ст. прагнув здобути статус «василевса ромеїв і болгар», проте визнаний був лише «василевсом болгар» з підвищенням статусу Болгарської Церкви до рівня Патріархату²⁰.

Візантійська політична доктрина трактувала статус «василевса» як божественного правителя, забезпечуючи сакралізацію його особи, оскільки він, маючи духовну і світську владу, був керівником християнської ойкумени. Весь ритуал возведення на престол і перебування при владі постійно підкреслював містичний зв'язок між василевсом і Богом²¹.

Самовільне присвоєння титулу «василевс» чи навіть «цесар» зустрічало жорсткий опір з Константинополя. Саме в період імператорів з Македонської династії велась гостра боротьба проти використання титулу «василевс» і відповідних до нього регалій правителями інших держав. Коли ж вони і отримували статус «василевса», то лише з використанням назви свого народу, наприклад Симеон «василевс болгар». Слід відмітити важливу деталь, що в період останнього розквіту Візантійської імперії у IX–X ст. на престолі перебували два імператори з ім'ям Василій (означає «царственный» – *Авт.*): Василій I (867–886) та Василій II (976–1024)²² і повний їхній титул разом з власним ім'ям звучав з доданням інших титулів як «цар царів» βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων²³.

Дана обставина, мабуть, була зумовлена появою титулу «василевс» у багатьох правителів держав, сусідніх з Візантією. Проте, ні до зазначених правителів, ні після них, імператорів з ім'ям «Василій» не було.

²⁰ Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 157.

²¹ Верещагина Н. В. Коронационные регалии святого Владимира в контексте утверждения концепции «Москва – третий Рим» // Из Киева по всей Руси: збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України. – К., 2013. – С. 253.

²² Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 303–312, 374–393.

²³ Ар'єв В., Йосифчук М. Вк. праця. – С. 73.

Окремо слід звернути увагу, що наймогутніші правителі Русі майже того ж періоду – св. Володимир Великий і Володимир Мономах також мали християнські імена «Василій», які могли використовувати як державні титули. Проф. Острогорський зазначає, що «Київський князь «отримав за дружину сестру імп. Василія II, хоча до цього часу не було випадків видачі «порфірородних» принцес за межі імперії, тим більше за язичника і князя-архонта²⁴.

Назва «**цар царів**» була поширена на Сході з глибокої древності. Так, вперше її прийняв в XIII ст. до н. е. Ассирійський правитель Тукульті – Нінурта I під назвою «*Sar sarrani*». У Священному Писанні даний титул застосований до Артаксеркса (Дан. 2,37), а також особи Сина Божого Ісуса Христа (1 Тим. 6,15 та Одкр. 17,14 і 19,16), оскільки згідно біблійного богослів'я лише Бог є справжнім «царем над царями» «**Melech ha-M'lachaim**» (єврейською – *Авт.*) та «**βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων**» (грецькою – *Авт.*) і вищий від земних «цар царів», напр., асирійського, перського, римського тощо²⁵.

Першопочатково, від заснування найвищий в Римській імперії титул «цезар-кесар» поступово втрачав значення і визнавався в залежності від політичних обставин за правителями того часу Персії, Вірменії, Гунів, Болгарії, Хозарії, Русі та інших держав²⁶ (Хоча їхнє державне становище більше відповідало статусу «василевса» – *Авт.*).

У XII ст. імператор Олексій I Комнін (1081–1118), ввівши новий титул «севастократор» для свого брата Ісаака, понизив статус «кесара» до третього рівня, оскільки він обіцяв і потім надав титул «кесара» іншому претенденту на престіл – Никифору Месиліну²⁷.

Володимир Великий через одруження з царівною Анною, внучкою Константина Порфянородного також отримав «царські регалії», оскільки царівна не могла по статусу виходити заміж за князя (архонта). Вона ж була коронована в Константинополі

²⁴ Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 81.

²⁵ Ар'єв В., Йосифчук М. Вк. праця. – С. 73.

²⁶ Острогорський Г. А. Вк. праця. – С. 58.

²⁷ Там саме. – С. 452.

напередодні весілля з Володимиром²⁸. На монетах володаря Русі, він зображений подібно до грошових знаків Василя II Константина VIII (976–1025) з царським регаліями та «німбом» навколо голови – символом сакральності особи «василевса», як це використовували завжди Візантійські імператори того часу²⁹.

В царському одязі і з відповідним регаліями Володимир зображений і в Святий Софії, щоправда без «німбу», що означало його статус як «кесар» – царський титул, який на відміну від «василевса – імператора» не мав божественного характеру і надавався іноземним володарям при одруженні з візантійським царівнами³⁰.

Тому цілком правдоподібним є те, що Володимир разом із рукою порфірородної царівни Анни отримав корону і регалії «кесаря», проте міг титулуватись і «василевсом» використовуючи нове християнське ім'я, отримане під час хрещення.

Титул «цар» (точніше буде його аналог «кесар» – *Авт.*) також знаходимо на інших графіках Софії Київської (приділ свв. Іоакима і Анни), у яких повідомляється про смерть Ярослава Мудрого 20 лютого 1054 р. :«успение царя нашего»³¹.

Внук Володимира Мономаха – Із'яслав Мстиславович згаданий в літописах з титулом «цезар» і володіння його позначені як «царськіє землі» а його внук – Роман Мстиславич титулувався також «цазарем і самодержцем (автократором) Русі»³².

Титул **«великий князь»**, яким постійно іменують сучасні історики особу св. Володимира Великого, в даний період означав правителя напівсамостійного державного утворення. Першими

²⁸ Нікітенко Н. Від Царгорода до Києва. – К.: «Видавництво «Дельта», 2007. – С. 110–116.

²⁹ Верещагіна Н. В. Вк. праця. – С. 254–256.

³⁰ Нікітенко Н. М. Час хрещення Русі у світлі даних Софії Київської. // Із Києва по всій Русі: збірник матеріалів наукової богословсько-історичної конференції, присвяченої 1025-літтю Хрещення Київської Русі-України. – К., 2013. – С. 69.

³¹ Корнієнко В. Корпус з графіті Софії Київської (X – поч. XVIII ст.). Ч. 4: Приділ свв. Іоакима і Анни. – К.: Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2010. – С. 583.

³² Подволоцький А. А. Правдива історія Київської Русі: про що мовчать підручники історії. – Х., 2014. – С. 112, 150.

даний титул почали вживати з XI ст. нащадки Із'яслава, старшого сина св. Володимир, правителі племені Полоцької землі. Потім в XII ст. – Володимир Давидович Чернігівський (правнук Ярослава Мудрого – *Авт.*) та Ярослав Володимирович Осмомисл Галицький (нащадок Ярослава Мудрого від старшого сина Володимира – *Авт.*)³³, а також Всеволод Велике Гніздо Владимиро-Суздальський (внук Володимира Маномеха – *Авт.*)³⁴. В майбутньому титул «великий князь» отримали ряд князів Московії (напр., Тверські – *Авт.*), що означало лише статус і положення «старійшини» в своєму родовому сімействі³⁵.

Проте, колишня і сучасна російська історіографія часто подає титул св. Володимира терміном «князь», свідомо опускаючи додаток «великий». Напр., відомий історик проф. Є. Голубінський в своїй науковій праці, описуючи св. Володимира, уникає державний статус як його самого, його попередників – Ігора, Ольги, Святослава³⁶, так і наступника – Ярослава³⁷ та його синів і їх внуків, подаючи лише самі імена і деколи «великий князь» або просто «князь»³⁸, проте те, чим вони керували чомусь називає «Государство Русское»³⁹.

В подальшому, даний історик цитує західні і руські літописи, за якими св. Ольга була «Елена, королева Ругов»⁴⁰, а св. Володимир – «король Руссов»⁴¹ та «самодержець всея земли Руския»⁴², що взяв за дружину «царицю»⁴³, і до якого звертаються «О святая царя, Констанине и Володимире...»⁴⁴.

³³ Алексеев С. В. Игорь Святославич. – Москва: Молодая гвардия, 2014. – С. 43.

³⁴ Подволоцький А. А. Вк. праця. – С. 141.

³⁵ Энциклопедический Словарь Брокгауза-Ефрона. – Санкт-Петербург: Типо-литография И. А. Ефрона, 1895. – Т. XV. – С. 476.

³⁶ Голубинский Е. История Русской Церкви. – Москва: Типография Э. Лиссиер и Ю. Роман., 1880. – Т. 1. – С. 54, 60, 77.

³⁷ Там саме. – С. 168–169.

³⁸ Там саме. – С. 59, 162.

³⁹ Там саме. – С. 62.

⁴⁰ Там саме. – С. 8–9.

⁴¹ Там саме. – С. 180, 220.

⁴² Там саме. – С. 195.

⁴³ Там саме. – С. 200.

⁴⁴ Там саме. – С. 206.

В сучасних церковних виданнях, на жаль, свідомо принижується державний статус Володимира Великого. Так, в Акафісті, виданому РПЦ, він іменується «...святий равноапостольный княже...» (як і до святої Ольги)⁴⁵, проте, до Олександра Невського і Данила Московського звертаються «...святий благоверный великий княже...»⁴⁶, хоча останній був лише простим удільним князем улусу Золотої Орди, а великим князем був Андрій Олександрович Тверський⁴⁷. Московські князі стали «великими» за Юрія Даниловича лише в 1318 р. розпорядженням хана Узбека⁴⁸, оскільки Юрій був одружений на його сестрі Кончаці⁴⁹. В даному випадку ми зустрічаємо чергову свідому брехню російських світських і церковних істориків.

В акафісті, виданому УПЦ КП св. Володимир Великий подається теж як «рівноапостольный князь»⁵⁰, проте це зумовлено тим, що переклади робились з церковно – слов'янських видань РПЦ (з усуненням дивного терміну «держави Российския» і йому подібних – *Авт.*).

Слід зазначити, що згідно міжнародного державного права періоду середньовіччя титул «князь» (західні аналоги – герцог, граф, дукс і т. д., які на даний час можна умовно порівняти з правами обласних керівників: Голова ОДА, губернатор, префект – *Авт.*) визначав лише приналежність до правлячих родів Європи⁵¹. Проте до часу отримання титулу «короля – гех» в Західній Європі або «кесар – цар» в Східній, а також офіційного визнання його з боку відповідних «Римських» імператорів⁵² (т. зв. Візантійського на Сході і Франкського, а потім Германського на Захо-

⁴⁵ Акафистник. – Каменец-Подольск: Украинская Православная Церковь, 1996. – Т. 1. – С. 120–127, 130–137.

⁴⁶ Там саме. – С. 158–165, 184–190.

⁴⁷ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – Москва, 2007. – С. 90.

⁴⁸ Там саме. – С. 98.

⁴⁹ Там саме. – С. 95.

⁵⁰ Акафисник: в 3 т. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2008. – Т. 1. – С. 195–209, 214–224.

⁵¹ Ар'єв В., Йосифчук М. Вк. праця. – С. 76.

⁵² Лебедев А. П. Очерки внутренней истории Византийской Восточной Цекви в IX, X, XI веках. – Санкт-Петербург, 2012. – С. 38.

ді – *Авт.*) не мали статусу самостійних і незалежних правителів⁵³, яким був без сумніву Володимир Великий.

Підсумовуючи дане дослідження слід зазначити, що титулування Володимира «князь» чи навіть «великий князь» в історичних творах та церковних виданнях є помилковим і не відповідає становищу володаря найбільшої держави в Європі – Київської Русі-України, оскільки з одруженням на Анні, він, без сумніву, отримав корону і регалії «цесаря», проте міг титулуватись і «василевсом» (аналогом якого був збережений в літописах титул «каган» – *Авт.*) використовуючи власне християнське ім'я Василій в якості візантійського титулу, а ім'я Володимир – як ознаку приналежності до правлячої династії в колишній язичницькій державі.

Archpriest Mykhail YOSYFCHUK

SAINT RULES OF THE RUS-UKRAINE VOLODYMYR THE GREAT: ANALYSIS OF STATE STATUS

28th July 2020 was the date of celebration 1032 years of Rus-Ukraine's Baptism and honouring the memory of St. Volodymyr the Great.

The article focuses on St. Volodymyr's status which is characterized basing on existing sources of ancient Rus. It also covers studies of the issue of Ukrainian and Russian researchers.

It should be mentioned that the present scientific search is one of the attempts to study the issue of international state status of St. Volodymyr and therefore this historical issue requires more thorough further scientific search and study.

Keywords: *Rus-Ukraine, St. Volodymyr, Kyiv metropolitans, status, caesar – tsar, khagan – khakan, great prince.*

⁵³ Энциклопедический Словарь... – Т. XV. – С. 475.

СУПРАСЛЬСЬКИЙ МОНАСТИР В УКРАЇНСЬКОМУ ДУХОВНОМУ КОНТЕКСТІ XVI–XVII СТ.

У статті йдеться про українські аспекти історії Супрасльського монастиря, відомого як визначний осередок православної культури. Він постав у 1498 р. на пограниччі між Великим князівством Литовським і Польською Короною. Його засновником був Олександр Ходкевич, чия родина мала тісні зв'язки з Києвом. Це позначилось, зокрема, на контактах між новозаснованим монастирем і Києво-Печерською Лаврою. Супрасль був місцем, де з'явилась найраніша версія «Сказання про сходження Святого Духа» (1511) і де було укладено так званий Волинський короткий літопис. Їх автори, як і деякі інші особи, згадані у доповіді, відіграли важливу роль у тогочасному літературному процесі.

Ключові слова: *Супрасльський монастир, Велике князівство Литовське, Київ, книжність, літописи*

Супрасльський Благовіщенський монастир, заснований 1498 р. на Підляшші Олександром Ходкевичем, являв собою унікальний соціокультурний осередок, розташований на межі Slavia Orthodoxa і Slavia Romana. Це пограничне положення відбилося навіть на зовнішньому вигляді обителі, що в її архітектурі простежувалися риси як візантійської, так і латинської культур.

На жаль, і досі бракує наукових синтез, в яких було б висвітлено усі аспекти культурної історії монастиря – а тим більше досліджень, присвячених тематиці, заявленій у титулі нашої доповіді. За радянських часів постала хіба дотична публікація О. Рогова, в якій чимало огріхів і помилок¹. Скажімо, звертаю-

¹ Рогов А. И. Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Славяне в эпоху феодализма. – Москва, 1978. – С. 321–334.

чись до монастирського пом'яника, укладеного у 1631 р., він цитує запис 1507 р. про «род с Торопца з Москвы благородного Матфея Иоанновича», й резюмує: «Як бачимо з цього запису, жителі Московської держави знали про Супрасльський монастир уже на дев'ятий рік його існування»². Відтак, дослідник не усвідомив, що йшлося не про пересічного «жителя Московської держави», а про одного з найвизначніших православних книжників, які працювали у територіальних межах Великого князівства Литовського (далі: ВКЛ) – Матвія Десятого³.

Відомо, що упродовж 1502–1507 рр. Десятий створив місцевий аналог Геннадіївської Біблії, який згодом одержав, за прізвиськом автора, назву Десятоглава. Цей розкішно ілюмінований біблійний звід (щоправда, неповний) містить розлогу автобіографічну післямову «о написавшем книги сия»⁴, яка вважається зразком оригінальної церковнослов'янської літератури з теренів Литовської держави⁵. З її тексту випливає, що автор, уродженець Торопця (який лише 1503 р. відійшов до Москви), десятий син у дуже набожній родині, на відміну від родичів, обрав світську кар'єру – однак «обещахся церкви Божии послужити» і згодом вирішив «написати своєю рукою книгу», аби заповісти її «на память своей души и своих родителей».

За цими позірно скромними намірами крився масштабний задум зі створення біблійного кодексу, реалізуючи який Десятий виступив як археограф, текстолог, писець, каліграф і художник. На допомогу майстрові прийшов «вельможа», якому він служив – «Феодор, писарем бывый в Великом княжестве Литовс-

² *Рогов А. И.* Вк. праця. – С. 328.

³ *Темчин С.* Матвей Десятый и составление третьей (литовской) редакции Измарагда // *Slavistica Vilnensis*. 2005–2009. (Kalbotyra. – № 54 (2)). – Vilnius, 2009. – Р. 169–178; *Темчин С.* Роль Матвея Десятого в православной культуре Великого Княжества Литовского // *Latopisy Akademii Supraskiej*. – Vol. 1: Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej. – Białystok, 2010. – S. 27–35.

⁴ *Филарет.* Библиейские книги 1507 года // *Известия по русскому языку и словесности имп. Академии наук*. – Т. 8 (1859–1860 гг.). – Ч. 2. – Ст. 146–149.

⁵ Варто занотувати, що вираз із післямови до Десятоглава повторив у післямові до львівського Апостола 1574 р. першодрукар Іван Федоров [*Немировский Е. Л.* Франциск Скорина: Жизнь и деятельность белорусского просветителя. – Минск, 1990. – С. 116].

ком). Цей «христоролюбец», звільнивши Матвія від виконання безпосередніх обов'язків, надав йому можливість «благополучно» працювати. Діставши «от службы впокой», той розпочав свою роботу у Вільні, а скінчив у щойно заснованому Ходкевичем Супрасльському Благовіщенському монастирі, заклавши підвалини тамтешнього скрипторію.

Стосовно особи Матвієвого добродійця усталилася гіпотеза, що цим вельможею-«христоролюбцем» був Федір Янушкович (Янушевич), котрий перебував на писарській посаді на зламі XV–XVI ст., деє від кінця 1480-х до 1505–1506 рр.⁶ Однак паралельно у канцелярії працював Федір Григорович, котрий видається нам кращою кандидатурою на роль покровителя Десятого. Справа в тому, що він пішов із життя перед кінцем травня 1503 р.⁷ – і його смерть правдоподібно пояснює те, чому Десятий покинув Вільню й перебрався у Супрасль, «державу благовернаго христоролюбиваго вельможи Александра Ходкевича»⁸. До того ж ця дата узгоджується з розрахунками С. Темчина, котрий, аналізуючи джерела Десятоглава, дійшов висновку, що «переїзд Матвія зі столиці ВКЛ до монастиря слід датувати 1503–1504 рр.»⁹.

Утім, слід занотувати, що обидва Федори мали високе суспільне становище і можуть без застережень потрактовуватись як «вельможі». Син писаря Федір Янушкович, пов'язаний походженням з Волинню, піднявся до рівня «найвищого» писаря і зрештою став старостою луцьким і маршалком Волинської землі (відтак, «був першою особою в історії Литви, котра завдяки праці в канцелярії досягла рангу воеводи»¹⁰). Його тезко Федір Григо-

⁶ Нікалаеў М. Палата кнігапісная: Рукапісная кніга на Беларусі ў Х–XVIII ст. – Мінск, 1993. – С. 74; Темчин С. Матвей Десятий... – Р. 174, 176.

⁷ Груша А. І. Канцлярыя Вялікага княства Літоўскага 40-х гадоў XV – першай паловы XVI ст. – Мінск, 2006. – С. 144.

⁸ Вочевидь, Матвія приваблювали наявні у Супраслі книги, бо на той час його рідний брат Євфимій був ігуменом одного з полоцьких монастирів; у 1509 р. він брав участь у роботі собору, скликаного у Вільні митрополитом Йосифом Солтаном.

⁹ Темчин С. Роль Матвея Десятого... – С. 32; Темчин С. Матвей Десятий... – Р. 174.

¹⁰ Pietkiewicz K. Wielkie księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka: Studia nad dziejami państwa i społeczeństwa na przełomie XV i XVI wieku. – Poznań, 1995. – S. 21.

рович також мав статус «найвищого» писаря, виконував дипломатичні доручення і обіймав низку посад; натомість питання про його «отечество»¹¹ нам видається не роз'ясненим. К. Петкевич виводить Федорове коріння з Сіверщини, покликаючись на твердження Ст.-М. Кучинського про його належність до тамтешніх бояр Григоровичів і, зокрема, про родинний зв'язок із чернігівським боярином Іваном Григоровичем¹²; однак останній мав прізвище – Циб¹³, що суттєво підважує ці генеалогічні побудови.

Як би там не було, сановний «христоробец» Федір навряд чи ініціював створення Десятоглава (як це подеколи стверджується у літературі) – однак, сприяючи Десятому, не міг не розуміти значення його роботи. Вже згодом до цього починання долучився співкитор Супрасльського монастиря митрополит Йосиф Солтан. За його велінням у пандан до Десятоглава у Вільні у 1514 р. було переписано П'ятикнижжя Мойсееве, якого бракує в Десятоглаві; тоді ж, вочевидь, переписали й історичні книги Біблії, також відсутні у Десятоглаві (Ісус Навин, Судді, Царства, Руф, Есфір) – й обидва рукописи зрештою опинились у Супраслі, поруч із утвором Десятого.

Повертаючись до праці О. Рогова, відзначимо слухність його зауваги про тісні зв'язки Супрасльської обителі з Києвом і з Києво-Печерським монастирем зокрема. Утім, ця думка ілюструється некоректними прикладами. Зокрема, немає доказів, що славетна Супрасльська мінея XI ст. потрапила на Підляшшя саме з Києва – існує декілька гіпотез щодо її походження¹⁴. Невірно цитується маргіналія «Християнської топографії» Козьми Індикоплова з супрасльської книгозбірні: «А как Киев изжог

¹¹ Користуємось терміном, який Матвій Десятый тричі вживав щодо своєї «малої батьківщини» – Торонця; він також зустрічається у нарративних пам'ятках XV ст. («Похвали Вітовту» та Волинському короткому літопису, про який йтиметься нижче; там під «отечеством» розумілися, відповідно, Литва й Волинь).

¹² Pietkiewicz K. Op. cit. – S. 20; *Kuczyński St.-M. Ziemie czernihowsko-siewierskie pod rządami Litwy.* – Warszawa, 1936. – S. 367.

¹³ Русина О. Сіверська земля у складі Великого князівства Литовського. – К., 1998. – С. 214, прим. 5.

¹⁴ Темчин С. Бытование древнеболгарского Супрасльского сборника в Великом княжестве Литовском в XVI–XVII вв.: новые данные // Преоткриване. – София, 2012. – С. 196–197.

Менгирей тому 107 лет»¹⁵. По-перше, це тільки фрагмент оригінального запису з переплутаними датами (що до них ми повернемося нижче): «Как царь турецкий Царьгород посел, тому 107 лет, а как Киев был изжог Менгирей, тому 73 лета»¹⁶. По-друге, цей невеличкий текст свідчить не стільки про «інтерес до подій, які відбувались у Києві», скільки про збереження у Супраслі пам'яті про одну з найдраматичніших сторінок родинної історії Ходкевичів – погрому міста кримським ханом Менглі-Гіреєм у 1482 р.

Напад на Київ стався 1 вересня, на Семенів день, з якого в ті часи розпочинали відрахунок нового року. Один із літописців – найвірогідніше, очевидець, – зазначає, що київський воевода Іван Ходкевич (батько засновника Супрасльського монастиря) отримав звістку про наближення ворога за чотири дні до появи татар на околицях міста. Цих кількох днів було, звісно, замало, аби як слід організувати його оборону. «Во град», під захист міських укріплень, «збегошася многие люди». У київському замку сховався печерський ігумен із усіма монастирськими старцями та скарбницею. «И прииде царь (Менглі-Гірей) под град на день Семена Летопроводца, в первый час дни, изряди полки и приступи ко граду, и обступи град вокруг. И Божиим гневом, нимало не побився, град зажже, и погореша люди все и казны. И мало [было] тех, кои из града выбегоша, [но] и тех поимаша; а посад пожгоша и ближние села».

Менглі-Гірей «полону бесчисленно взял»; потрапив до нього й київський воевода з усією родиною. Сам він і його дочка так і померли в татарській неволі; дружину й сина Івана Ходкевича згодом було викуплено. Долю воеводи розділив і печерський ігумен; самий монастир було пограбовано; рятуючись від ворога, деякі із ченців «бежали в пещеру и задохшася». «Учиниша пусту Київську землю й «пленив русских порубежных городов 11», Менглі-Гірей повернувся до Криму¹⁷. Память про ці події й шанували у Супраслі – так само, як і про так звану «змову князів»

¹⁵ *Рогов А. И.* Вк. праця. – С. 327.

¹⁶ *Добрянский Ф.* Описание рукописей Виленской публичной библиотеки, церковно-славянских и русских. – Вильна, 1882. – С. 102.

¹⁷ *Pelenski J.* The Sack of Kiev of 1482 in Contemporary Muscovite Chronicle Writing // *Idem.* The Contest for the Legacy of Kievan Rus'. – New York, 1998. – P. 103–115.

1481 р., що до її викриття якимсь чином був причетний той-таки Іван Ходкевич – батько Олександра Ходкевича¹⁸. Тож не дивно, що обидві події, пов'язані з цим персонажем, потрапили на сторінки створеного у Супрасльській обителі Волинського короткого літопису, званого в історіографії завдяки тому, що в ньому міститься «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею»¹⁹. Цьому літопису, унікальному у багатьох відношеннях, ми присвятили декілька розвідок, сформулювавши гіпотезу щодо його авторства²⁰.

У світлі цієї гіпотези Волинський короткий літопис виступає як феномен українсько-білоруського культурного пограниччя – хоч, зрозуміло, лише у сучасних категоріях. Як слушно наголошують литовські науковці, «при поділі культурної спадщини ВКЛ на окремі національні складові неминуче втрачаються процеси їхньої взаємодії та взаємовпливу, котрі й робили цей складний літературно-мовний комплекс відносно єдиним цілим»²¹.

Наявність Волинського короткого літопису в Супрасльському монастирі унаочнює його заключний запис про відвідання оби-

¹⁸ Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 4. – К., 1993. – С. 270.

¹⁹ Битва під Оршею (нині – райцентр Вітебської обл. Білорусі) являла собою один із ключових моментів литовсько-московської війни 1512–1522 рр. Переконлива перемога над росіянами, здобута військами на чолі з гетьманом Костянтином Івановичем Острозьким 8 вересня 1514 р., не була розвинута литовцями: їм не вдалося відвоювати захоплений Василієм III у липні того-таки року Смоленськ (хоч він і залишився єдиним територіальним здобутком Москви у війні 1512–1522 рр.).

²⁰ Русина О. «Сказання про перемогу князя Костянтина Острозького під Оршею»: структура та джерела // Український історичний журнал. – 2016. – № 1. – С. 133–149; Русина О. Політичні й культурні орієнтири православного книжника зламу XV–XVI ст. // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016). – К., 2016. – С. 456–465; Русина Е. Волинская краткая летопись: состав и проблема авторства // Studia Historica Europae Orientalis / Исследования по истории Восточной Европы. – Вып. 11. – Минск, 2019. – С. 154–172.

²¹ Морозова Н. А., Темчин С. Ю. Об изучении церковнославянской письменности Великого княжества Литовского // Krakowsko-wileńskie studia slawistyczne. – Т. 2. – Kraków, 1997. – С. 7.

телі великим князем литовським і польським королем Сигізмундом Августом у 1544 р.²² Про те саме свідчить і розрахунок часу з рукопису «Християнської топографії» Козьми Індикоплова, про який йшлося вище: «Как царь турецкий Царьгород посел, тому 107 лет, а как Киев был изжог Менгирей, тому 73 лета»²³. Цей розрахунок сходиться (вказуючи на 1556 р.) лише на підставі помилкових дат додаткових звісток Волинського короткого літопису, в яких першу подію віднесено до 1449 р., а другу – до 1483 р.²⁴ У той час літопис входив до складу конволюта, згаданого у реєстрі бібліотеки Супрасльського монастиря 1557 р. як «книга Царственник з летописц[ем]». Згодом цей конволют було розформовано: в бібліотечному опису 1645 р. чотири «книги царские» фігурують паралельно з «кройником руской», званою й за описом 1668 р.²⁵

В описах бібліотеки Супрасльського монастиря згадується ще один твір, також нами досліджений²⁶. Маємо на увазі «Сказання про сходження Святого Духа», написане у 1511 р. за велінням сербського воеводи Стефана Якшича вихідцем із Чернігівщини Василем Никольським.

Найраніший список «Сказання» дійшов до нас у рукопису, який належав єпископові Павлу Доброхотову. Це конволют середини XVI ст., похідний із Жировицького монастиря; опріч іншого, він містить «Повість» про Ксиропотамський монастир із заувагою, що у 1546 р. вона була принесена з Афона до Супрасльської обителі «и в то же лето в сию книгу вписана». З огляду на цей

²² Супрасльская рукопись, содержащая Новгородскую и Киевскую сокращенные летописи. – Москва, 1836. – С. 155; Летописи белорусско-литовские // Полное собрание русских летописей. – Т. 35. – Москва, 1980. – С. 127.

²³ Добрянский Ф. Вк. праця. – С. 102.

²⁴ Супрасльская рукопись... – С. 147; Летописи белорусско-литовские. – С. 125.

²⁵ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Т. 9. – Вильна, 1870. – С. 204, 242.

²⁶ Русина О. Політико-конфесійні орієнтири православних канцеляристів рубежу XV–XVI ст. // Український історичний журнал. – 2017. – № 5. – С. 12–21; Русина О. До історії міжконфесійної полеміки у XVI ст. // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції. – К., 2018. – С. 463–473.

запис вважається, що Жировицький рукопис був створений у Супрасльському монастирі й там-таки спочатку і перебував. На користь наявності тексту «Сказання» Никольського у Супраслі свідчить і те, що витяги з нього містяться у Супрасльській полемічній збірці 1580 р., яка вийшла з-під пера тамтешнього архієпископа Євстафія.

«Сказання» зайвий раз переконає у слушності зауваги М. Грушевського, що на теренах Великого князівства Литовського «не бракувало людей з теологічним і літературним приготуванням, які при нагоді могли себе з цього боку показати не зле, – але поза чисто практичними потребами бракувало стимулів літературної творчості, бракувало того духовного руху, який стихійною силою втягає в себе людей та каже кожному смілійшому пробувати своїх сил на полі духовної творчості»²⁷. Тож видається симптоматичним, що Василь Никольський виявив свій полемічний і літературний хист поза межами батьківщини – там, де цього потребувало протистояння двох християнських конфесій. Назад, у Литовську Русь, «Сказання» потрапило у середині XVI ст. через Супрасль, відомий своїми тісними зв'язками з Балканами й, передовсім, з Сербією²⁸. Утім, воно не вписалось у тогочасний духовний контекст (згодом ним скористався лише Василь Острозький у творі «Про єдину віру», виданому у 1588 р.).

З Супрасльським монастирем пов'язують ще один твір письменства – знаменитий Радзивіллівський літопис. Відомо, що у 1654 р. князь Януш Радзивілл позичив у бібліотеці Супрасльського монастиря ірмологіон і «кройнику». У літературі було висловлено думку, що через передчасну смерть князя (1655 р.) остання так і не повернулася до монастирського книгосховища й нині відома нам як Радзивіллівський літопис²⁹. Утім, це припущення

²⁷ Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 6. – К., 1995. – С. 353.

²⁸ Варто акцентувати авторитетну думку М. Петрова, котрий вважав, що через Супрасль відбувалося посередництво між давньоруською полемікою з латинянами і між південноруською вченою полемікою, яка розпочалась з кінця XVI ст.» [Петров Н. И. Западно-русские полемические сочинения XVI века // Труды Киевской духовной академии. – 1894. – № 4. – С. 535.

²⁹ Щавинская Л. Л. Литературная культура белорусов Подляшья XV–XIX вв.: Книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. – Минск, 1998. – С. 48–49.

суперечить наявним у книзі власницьким записам³⁰; до того ж, якщо йшлося про «кройнику рускую» (а не, скажімо, про хроніку («kroniku») Стрийковського, яка також була у монастирі), то вона фіксується бібліотечними інвентарями і в 1645–1650, і в 1668 рр.³¹. Водночас у контексті цієї гіпотези пригадується унікальний Супрасльський ірмологіон 1601 р. (перший точно датований східнослов'янський нотолінійний рукопис), котрий якимось чином перетворився на власність київської «Ближнеа пещери преподобного Антония»³².

Можливо, з Супрасльським монастирем пов'язана й така провакативна у науковому сенсі постать як печерський книжник Веніамін. Про нього збереглася лише поодинокa згадка. Вона міститься в укладеному в 20–40-х рр. XVII ст. українському хронографі 2-ї редакції (власне, в його Київському списку з 80-х рр. XVII ст.), де сюжет про початки Успенського собору («Змурована ест церков Пресвятой Богородицы в монастыру Печерском благоверным и великим князем Светославом Ярославовичем, а Володимировим, першого христианина в нашей Росии, внуком...») супроводжується посиланням на свідчення двох печерських літописців – «о чем так Нестор и Вениамин, крайникаре печерские, сведчат»³³.

Ця згадка про Веніаміна не верифікується за літописними джерелами. Водночас саме її поодинокий характер і те, що образ цього «печерского крайникара», на відміну від Несторового, не був розтиражований літературною традицією XVII ст. (передусім, лаврськими ченцями, котрі не шкодували зусиль задля уславлення свого монастиря як головного осередку історичного письменства), наштотують на думку, що ця згадка постала в хронографі внаслідок якогось непорозуміння, плутанини.

³⁰ Смирнов Я. И. Рисунки Киева 1651 г. по копиям их конца XVIII в. // Труды XIII Археологического съезда. – Москва, 1908. – Т. 2. – С. 346–348.

³¹ Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Т. 9. – С. 203, 204, 242.

³² Шавинская Л. Л. Вк. праця. – С. 40, 44; Дубровіна Л. А. Супрасльський ірмолой 1601 року: деякі аспекти кодикологічного дослідження // Рукописна та книжкова спадщина України. – Вип. 1. – К., 1993. – С. 13–20.

³³ Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Інститут рукопису. – Ф. І. – Спр. 171. – Арк. 515 зв.

Гадаємо, заслуговують на найпильнішу увагу виявлені Л. Мошковою й проаналізовані А. Туриловим записи у комплекті службових Міней 2-ї чверті XVI ст. зі збірки Супрасльського монастиря, що зберігається нині у Бібліотеці Академії наук Литви (Вільнюс)³⁴. У початковому, вересневому, томі цих Міней міститься нотатка: «Зде почах писати от извода Вениаминова», а в томі за жовтень – заувага: «Сию не писаше извод лаврьскыи, но исписах от стихираре...»³⁵.

Тим, хто професійно цікавиться проблемами українського літописання, ця фрагментарна інформація може одразу видатись світлом у цілковитому мороці: нарешті пощастило натрапити на сліди таємничого печерського книжника – хай навіть не літописця, але, принаймні, укладача чи переписувача «лаврьського ізводу» Міней Веніаміна, чиею працею згодом скористались ченці Супрасльського монастиря. Але, хоч ми й переконані, що саме ці, доволі невиразні, згадки є ключем до розв'язання окресленої вище проблеми, слід зауважити, що питання є дещо складнішим, ніж видається на перший погляд.

Аналізуючи записи у супрасльських Мінеях, А. Турилов навів неспростовні докази того, що їхній протограф походить не з Києва (як можна було б припустити, зважаючи на зв'язки між Печерським монастирем і Супраслем), а з афонської Великої Лаври св. Афанасія: на це, крім орфографії пам'ятки, наближеної до норм, запроваджених у Ресавському монастирі, вказує наявність запису, ідентичного другому із наведених вище, на полі службової Міней на вересень-жовтень першої третини XV ст. (т. зв. Міней попа Мілоша) з бібліотеки цього святогорського монастиря (згадки про Веніаміна у цій Міней – близькій за своїм складом до супрасльської – бракує)³⁶. На думку А. Турилова, згаданий запис – так само, як і запис у супрасльській Міней, – має копійний характер; відтак, реальний Веніамін губиться десь у попередніх часах.

³⁴ Бібліотека Академії наук Литви. – Ф. 19. – № 142, 145, 154, 163, 170, 173.

³⁵ Там саме. – № 142. – Арк. 81 зв.; № 145. – Арк. 19.

³⁶ *Турилов А. А. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах. 2000. – Москва, 2001. – С. 280, прим. 111.*

Яким же чином цей невловимий Веніамін міг потрапити до зовсім іншого літературно-історичного контексту та ще й перетворитися на літописця? Можливо, певну роль у цьому відіграли згадані зв'язки між Києво-Печерським і Супрасльським монастирями³⁷. Відтак, наявний у Супраслі список з афонських Міней міг – у копії – дістатися Києва й опинитися в монастирській бібліотеці – хоч, безумовно, те ж могло статися й іншим шляхом, без посередництва супрасльських ченців і, зрозуміло, з іншим списком з того самого архетипу. Не хотілося б йти задалеко, розмірковуючи над можливістю «натуралізації» цього зводу Міней за рахунок доповнення його патериковими читаннями – й самого факту його появи на київських теренах (ба навіть згадок про нього як «лаврський звід Веніаміна») було б досить, аби зрештою один із упорядників хронографа став жертвою багатозначності терміна «лаврський», потрактувавши Веніаміна як книжника-компатріота³⁸.

Цілком очевидно, що цей упорядник не міг почерпнути з Веніамінового зводу Міней (якщо той не зазнавав якоїсь переробки) ніяких відомостей стосовно побудови Успенського собору; втім, згадка про Нестора в цьому контексті також фіктивна: за спостереженнями О. Толочка³⁹, за джерело інформації компілятору правив Густинський літопис. Зрозуміло, що це жодним чином не свідчить про брак у нього сумлінності – посилання на Нестора у київських книжників XVII–XVIII ст. мали радше етикетний характер (хоч подеколи й суперечили здоровому глузду); відтак, у хронографі іменем Нестора «закамуфльовано» навіть витяги зі Степенної книги та «Хроніки» Стрийковського. А за умов подібної «легковажності» у ставленні до джерел компіля-

³⁷ Первинний склад Супрасльської обителі формувався, зокрема, за рахунок печерських ченців. У цьому зв'язку симптоматична зафіксована у XVIII ст. традиція стосовно того, що в Супрасльському монастирі зберігається Києво-Печерський Патерик, «святого Нестора рукою писаний» [Абрамович Д. И. Исследование о Киево-Печерском Патерике как историко-литературном памятнике. – Санкт-Петербург, 1902. – С. 126].

³⁸ Відносно самого терміна «лавра» слід зауважити, що стосовно Печерського монастиря він спорадично вживався з XII ст.

³⁹ Толочко О. П. «Нестор-літописець»: Біля джерел однієї історіографічної традиції // Київська старовина. – 1996. – № 4/5. – С. 23.

тору було нескладно перетворити Веніаміна на «кройникара», зайвий раз стверджуючи авторитет Києво-Печерської Лаври у царині історієписання (хай навіть у перспективі цей сюжет не можна було ані обіграти, ані розвинути).

Загалом, наведені нами факти наочно свідчать, що історію вітчизняної книжності на зламі Середньовіччя і Нового часу, доволі небагатої на оригінальні тексти, слід розглядати з урахуванням факту існування Супрасльського монастиря, який, з одного боку, виступав як транслятор південнослов'янського впливу, а, з другого, був самостійним культурогенним осередком. Його потенціал визначався перебуванням на пограниччі соціокультурних традицій, яке вважається сприятливим середовищем для літературно-художньої творчості й крос-культурних впливів.

Olena RUSYNA

SUPRASL' MONASTERY IN THE UKRAINIAN SPIRITUAL CONTEXT OF THE 16-17th CENTURIES

The paper deals with the Ukrainian aspects of the history of Suprasl' monastery known as an outstanding center of Orthodox culture. It was built on the frontier between Grand Duchy of Lithuania and Polish Crown in 1498. Its founder was Alexander Khodkevich whose family was inseparably connected with Kyiv. That is why the newly-built monastery had close ties with Kyiv Cave monastery. Suprasl' was a place where the earliest version of the «Tale about Emanation of the Holy Spirit» (1511) appeared and where the so-called Shorter Volhynian Chronicle was compiled. Their authors as well as some other persons mentioned in the paper were prominent contributors to the literary process of the age.

Keywords: *Suprasl' monastery, Grand Duchy of Lithuania, Kyiv, book-writing, chronicles.*

*Микола ШКРІБЛЯК,
Ахрієпископ Паїсій (Володимир КУХАРЧУК)*

ВІДНОВЛЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІЄРАРХІЇ ТА СПЕЦИФІКА ЇЇ ФУНКЦІОНУВАННЯ У ДИХОТОМІЇ ПОЛЬСЬКО-МОСКОВСЬКОГО ПРОТИСТОЯННЯ

У статті проаналізовано суспільно-політичне тло та витлумачено головні чинники відновлення православної ієрархії. З позицій історіософської методології визначено специфіку її функціонування у 20-ті роки XVII ст. аж до часу легалізації за правління польського короля Владислава IV (1632–1648) та святительства Київського митрополита Петра Могили (1633–1647) у контексті дихотомії польсько-московитського протистояння. Акцент зроблено на ролі кошового отамана Петра Сагайдачного у суспільно-політичному та церковному житті і відновленні церковної ієрархії зокрема, а також на зовнішніх факторах, які прискорили процес її легалізації.

Ключові слова: *Київська Митрополія, Унійна Церква, православна ієрархія, конфесіалізація, юрисдикційні трансформації, патріарх, митрополит, гетьман, король.*

Проблематика відновлення православної ієрархії Київської Митрополії у поберестейський період – актуальна з багатьох причин. Річ у тім, що в контексті тих юрисдикційних трансформацій, які пережили Українські православні церкви, котрі сьогодні складають єдину Помісну Українську Православну Церкву (Православну Церкву України, визнану Вселенським Патріархатом), вона потребує не лише глибшого переосмислення та критичної переоцінки, а й вироблення ефективної моделі сучасного міжправославного діалогу, незаперечним наслідком якого має стати цілковите визнання Православної Церкви України (ПЦУ) всією повнотою православного світу.

Прикметно, що як і тієї пори, так і в наш час Єрусалимський Патріархат перебуває в орбіті церковно-політичних інтересів Мос-

кви і наразі утримується від офіційного визнання рішення Вселенського Патріарха Варфоломія про дарування Томосу ПЦУ. Але поставивши під сумнів авторитет Вселенського патріарха і право надавати помісним церквам автокефальний статус (принаймні відверто і публічно) він не наважився.

Заглиблюючись у давнину століть, мусимо розуміти, що перші десятиліття XVII ст. для обох частин єдиної до унійного руху Київської Митрополії – тієї частини, яка не підтримала унію і тієї, що перейшла під юрисдикцію Риму – виявилися надто складними. Православні прагнули відродити осередки власного церковно-релігійного і суспільно-політичного життя, які згасали у зв'язку із запровадженням унії, а прихильники новоствореної Унійної Церкви – шукали можливостей і підтримки, щоб зберегти за собою офіційний статус у релігійно-конфесійній структурі Речі Посполитої.

Але православні перебували у значно складніших умовах, аніж прихильники унії. Останні, від самого початку її проголошення на Берестейському соборі 8 жовтня 1596 р. відчували підтримку Варшавського сейму, короля і, головне, Римського Папи. Православні ж залишилися наодинці зі своїми труднощами, що на тлі упокоєння єпископів Перемиського Михайла Копистенського (1610 р.) та Львівського Гедеона Балабана (1607 р.), а також смерті князя Василя-Костянтина Острозького (1608 р.) виглядало на приречення.

Сталося так, що єдиним легалізованим православним рухом, який декларували наміри захищати православну віру, були церковні братства. Проте, й їхня роль у цих процесах, м'яко кажучи – суперечлива. Доволі ґрунтовну історіософську рефлексію ролі цих позаієрархічних структур у збереженні православної ідентичності українського народу в умовах конфесіалізації релігійного життя православних посполитих один із авторів статті здійснив у монографії «Церковний Переяслав» (2016 р.)¹, а тому тут лише наголосимо, що власне діяльність церковних братств, їхні перманентні конфлікти з єпископатом, перебирання на себе невластивих для об'єднань мирян функцій церковного управління й судочинства лише прискорили перехід Київської Митрополії на

¹ Шкрібляк М. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси: монографія. – 2-ге вид. – Чернівці: Наші книги, 2016. – 400 с.

унію з Римом. О. Левицький з цього приводу писав: «Балабан, мучений братством, доходив до такого стану, що був би рад узяти собі на поміч самого диявола, а не те що Римлян»².

Такою ж суперечливою є акція долучення до братського руху козацтва, поділ якого на «реєстрову» і «вільну» частини так само ускладнював боротьбу православних за їхні релігійні права та свободи і, зокрема, за відновлення й легалізацію православної церковної ієрархії. Вже те, що на момент відновлення православної ієрархії 1620 р. Петро Конашевич Сагайдачний (1570–1622) не був гетьманом Війська Запорізького – одне із незаперечних підтверджень сказаному.

Мета та завдання. У статті ми докладно не аналізували проблематику, в чому полягала контраверсійність діяльності церковних братств і козаків, адже про це написано вже, напевно, більше, аніж вона (ця проблематика) того заслуговує. Натомість спробуємо увиразнити суспільно-політичне тло й визначити головні чинники, які сприяли відновленню православної ієрархії та проілюструвати специфіку її функціонування у 20-ті роки XVII ст. аж до часу легалізації за короля правління Владислава IV (1632–1648) та святительства Петра Могили (1633–1647).

Зважаючи на партикулярний характер запровадження унії, а в результаті, суттєвого загострення православно-католицької полеміки, міжконфесійного протистояння та сеймової боротьби, уряд Речі Посполитої чи не все перше поунійне покоління керувалася у церковно-релігійній політиці методом зволікання, або ж ухвалював половинчасті рішення, які не задовольняли ані прихильників Унійної Церкви, ані тієї частини Київської Митрополії, яка залишилася вірна Православ'ю. Також варто пам'ятати, що Сигізмунд III Ваза (1587–1632) вважав діяльність Православної Церкви в Речі Посполитій незаконною, адже її найвищий духовний провід уклав унію з Римом.

Між тим, ситуація на користь православних змінилася у 20-х роках XVII ст. – контроль королівської влади над Києвом послабився через те, що місто та його околиці опинилися під владою козаків, а унійний митрополит Йосип-Вельямин Рутський (1614–

² *Левицький О.* Внутрішній стан Західно-руської Церкви в Польсько-литовській державі в кінці 16 ст. та Унія // Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVIII ст. – Львів: Накладом наукового товариства імені Т. Шевченка, 1900 (Репринт: Львів, 1991). – С. 61.

1637) обрав собі за осідок м. Вільно. Це допомогло православним посилити позиції. Але, якби не Петро Сагайдачний, то було би, скоріше за все, так, як писав М. Грушевський: «...православна суспільність за ту чверть століття, що проминула від переходу на унію владиків, привикла обходитися без неї»³. Заслуги цього гетьмана і кошового отамана перед Річчю Посполитою були настільки великі, що йому не відважувався відкрито перечити навіть сам Сигізмунд III.

Славний козацький полковник, великий і благовірний гетьман, а віднедавна ще й український святий⁴, вдався до доленосного церковно-політичного маневру, що в дихотомії польсько-московського протистояння є не лише гідним подиву, а й вартим засвоєння у здійсненні сучасної національної державотворчої політики українських діячів. Цей у віках прославлений Богом галичанин, усвідомлюючи, що єдиною легітимною, хоч і позаієрархічною структурою, залишаються церковні братства, влився до їхнього руху, очолив боротьбу за релігійні права православних посполитих. Це сталося після того, як козацька старшина, будучи невдоволена пропольською орієнтацією, позбавила його гетьманської булави, проголосивши гетьманом Війська Запорозького Якова Неродича-Бородавку (1619–1621).

Петро Сагайдачний, залишаючись тоді під регіментом новообраного гетьмана, сконцентрував увесь свій вплив на території, що не підлягала Запорозжю – Київщині і Трахтемирівщині. На нашу думку, це відіграло ключову роль у тому, що колишній гетьман став безпосереднім ініціатором і учасником акту відновлення православної ієрархії 1620 р.

Ситуативно все складалося на користь православних, адже в часі збігалися дві сприятливі для них події: війна Речі Посполитої з Туреччиною і повернення з Московії до свого осідку пат-

³ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси: В 11-ти т., 12-ти кн. / Ред. кол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наук. думка, 1994. – Т. 8. – С. 8.

⁴ Помісна Українська Православна Церква (ПЦУ) рішенням Священного Синоду від 21 серпня 2020 р. встановила святкувати День пам'яті святого благовірного гетьмана Петра Сагайдачного 20 квітня за новим стилем (7 квітня за старим). Проте Українською Автокефальною Православною Церквою, що увійшла до складу ПЦУ за результатами Київського об'єднавчого собору 15 грудня 2019 р., святий благовірний гетьман був канонізований ще 25 травня 2011 р.

ріарха Єрусалимського Теофана III (1608–1644). Він, під пильною охороною козацького війська, що «обточиша его стражбою акі пчели матіцу свою»⁵, прибув до Києва, де його зустріла козацька старшина і сам Петро Сагайдачний. Було це навесні 1620 р. на зворотному шляху з Московії, де патріарху довелося перебувати з квітня 1619 до лютого 1620 р.

Касіян Сакович писав, що «Єго гетьманъ зъ войскомъ наведивши въ Кіеве и поклонъ му достойный одавши съ православними, почаль раду в томъ чинити, же бы могли пастырей православных мети»⁶. Та мусимо визнати, що було би геть наївним думати, що буцімто для відновлення православної ієрархії вистачило лише одного поклону і прохання. Якби так легко і щиро грецькі патріархи підтримували церковно-релігійні запити інших православних народів, то не потрібно би Московії було платити соболями й червінцями за інкорпорацію Київської Митрополії у 1686 р., а Українським Православним Церквам і, зокрема УПЦ Київського Патріархату, так довго чекати визнання й платити такою дорогою ціною за Томос і автокефалію Православної Церкви України.

Якби там не було, але патріарх Теофан III, зупинившись на нетривалій час у Києво-Печерській Лаврі, приймав депутації православних братств і монастирів. Найспритнішим у церковній дипломатії він надавав різного роду благословенні грамоти та ставропігійні права⁷. І, схоже, в тому ж дусі, як це робили його попередники – Антіохійський Йоаким (1586) та Константинопольський Єремія II Транос (1586–589), подорожуючи перед його лицем до Московії в пошуках грошей, щоб сплачувати іновірним туркам за право перебувати на престолах.

Та все ж таки, найважливішим здобутком перебування Теофана III в Києві стали єпископські свячення, з яких, власне, й почався процес відновлення церковної ієрархії православної частини Київської Митрополії. На початку жовтня 1620 р. – ігумена

⁵ Грушевський М. С. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці. – Вид. 2-е. – Б. м.: Б. в., 1919. – С. 232.

⁶ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. Вид. 3-тє / Упорядники А. Колодний, О. Саган. – Тернопіль, 2002. – С. 156.

⁷ Історія православної Церкви в Україні. Зб. наук. статей / За ред. П. Л. Яроцького та А. М. Колодного. – К.: Четверта хвиля, 1997. – С. 109.

Межигірського братського монастиря Ісайю Копинського на єпископа Перемиського (1631–1632 р.), а ігумена Київського Свято-Михайлівського монастиря Іова Борецького – на митрополита Київського (1620–1631 р.). Кількома тижнями пізніше патріарх Теофан хіротонізував Мелетія Смотрицького на архієпископа Полоцького (1620–1633 р.). Посвячення відбувалися соборно, але таємно. Єрусалимському патріарху співслужили митрополит Софійський (Болгарська Церква) Неофіт і єпископ Страгонський Авраамій⁸. Інакше бути не могло, адже уряд Речі Посполитої санкції ані на перебування, а тим паче на відновлення православної ієрархії Теофану III не давав.

Патріарх залишив Київ наприкінці 1620 р. Подорож додому вирішили скерувати через Молдову, оскільки мандрівки «католицькими» територіями Речі Посполитої могли бути небезпечними та й дорогими, а, подорожуючи теренами православної Молдови, навпаки, можна було щось заробити. Насправді, у Варшаві хоч і сприймали грецьких патріархів за османських шпигунів, замахуватися на життя патріархів, на відміну від московитського царату, ніхто не наважувався.

Відомо інше – 17 січня 1621 р., на прохання польського короля Сигізмунда III, патріарх Теофан звернувся до козаків з закликом стати на захист рідної землі й дати гідну відсіч турецькому султанові Осману II, який мав намір напасти на Річ Посполиту. Певна річ, що це була тактика і маніпуляція для того, щоб виглядати своїм серед чужих, а молдавський шлях обрали ще й тому, що дорогою до Єрусалима він мав продовжити візитації монастирів і висвятити ще трьох церковних ієрархів, що, власне, й зробив: у Трахтемирові – ігумена Єзекіїля Курцевича на єпископа Володимирського (1621–1626 рр.); у Білій Церкві – ігумена Ісаакія Борисковичана єпископа Луцького (1621–1641 рр.), а в Животові на Брацлавщині – Мілецького ігумена Паісія Іполитовича (1621–1633 рр.) на єпископа Холмського. Турово-Пінську кафедру зайняв Авраамій Страгонський, а Львівську кафедру, як і раніше, посідав єпископ Єремія Тисаровський.

Та акт відновлення православної ієрархії був сприйнятий неоднозначно. Так само по-різному його оцінюють й історики: одні засуджують як неканонічний і такий, що суперечив офіцій-

⁸ *Полонська-Василенко Н.* Історія України: У 2-х т. – Т. 1. До середини XVII століття. – 3-те вид. – К.: Либідь, 1995. – С. 443.

ній практиці призначення на найвищі духовні посади в Речі Посполитій⁹, а інші і, зокрема, професори І. Власовський та Іван Огієнко (митрополит Іларіон) – виправдовують.

Слідуючи цим впливовим у православному світі вченим, історичне значення союзу козаків і духовенства, а звідси й відновлення православної ієрархії розкриває сучасний релігієзнавець П. Яроцький. Він пише, що «...акція, здійснена єрусалимським патріархом Феофаном за підтримки та під протекцією козацького війська на чолі з П. Конашевичем-Сагайдачним, була вдаюю з погляду політичної доцільності, ретельно підготовлена дипломатично і до того ж виявила «цілісну політику» Сагайдачного»¹⁰. І з цим важко не погодитися, проте дослідник не дав відповіді на запитання, на чю користь усе це було зроблено і хто стояв за цим релігійно-політичним проектом, як і на те, в чому полягала «цілісність» політики Петра Сагайдачного.

У тому, що ця «акція» була добре спланована і мала політичну доцільність, справді сумніватися не варто. Для нас цілком очевидно, що план відновлення православної ієрархії обговорювався і був підготовлений у Московії з огляду на недалеку перспективу її інкорпорації до структур Московської Церкви. Підтвердження цьому може слугувати також факт, що новопоставлений Київський митрополит Іов, як і його наступник Ісайя Копинський, одразу ж взяли курс на православну північ, тобто на Московський, а не Константинопольський Патріархат, не на Церкву-Матір, а Церкву-Доньку, що 141 рік чекала свого визнання, перебуваючи в розколі, а, по суті, вона – зухвала дочка, яка вижила рідну матір зі свого обійстя й упродовж багатьох років намагалася її задушити димом московських казенних кадилень.

Очевидно, що сьогодні дати однозначну відповідь на ці запитання є доволі складно, бо Москва діяла дуже обережно і завбачливо, але це не означає, що не потрібно розмотувати цей клубок.

Зайвим буде доводити, що церковна дипломатія Московії, хоч і побудована на брехні, шантажі та підкупах, однак – доста обережна й прагматична. У Кремлі, а надто ж у Московській пат-

⁹ Мудрий С., Владика д-р, ЧСВВ. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ: Вид-во Івано-Франківського теолог. катехит. ін-ту, 1999. – С. 230.

¹⁰ Історія православної Церкви в Україні... – С. 142.

ріархії завжди намагалися поводитися так, щоб не накликати на себе гнів Константинополя. Це сьогодні Москва зняла маску і не гребує уже нічим. Пригадайте «братню», за словами патріарха Кирила, зустрічі 31 серпня 2018 р., коли один із представників російської делегації намагався підсунути Його Всесвятості склянку з якимось підозрілим пійлом.

Але треба визнати, що Москві також завжди вдавалося знайти в українському середовищі немало Юд – зрадників і манкуртів, які готові за тридцять срібняків продати рідну Матір: чи то Церкву чи Державу, – лиш би добре заплатили або привели до престолу (до влади).

Так було й тоді – на початку XVII ст., що стало, по суті, своєрідною точкою біфуркації складних і суперечливих процесів як національно-державного, так і церковного самовизначення, що дається взнаки і в наш час, так є й сьогодні. Знаючи, що серед київських ченців міцно утвердилася думка про адміністративну близькість Московії, Єрусалимському патріарху Теофану III запропонували ставлеників із середовища ченців-москвофілів. А щоб надати «гласності» акту відновлення православної ієрарху радили видати спеціальні грамоти з пропозицією вибрати гідних кандидатів.

Він завдання виконав: грамоти такі були, але чи їх хтось читав, нам стверджувати важко. Водночас, найбільш цитованим документом, де з особливим пієтетом згадуються ця подія і де перелічено імена її головних героїв є лист Іова Борецького, написаний весною 1621 р. до Христофора Радзивіла (1585–1640) – зятя князя Костянтина Острозького, який судився з тестем у майнових справах і виграв суд. У листі Київський митрополит писав про великі достоїнства «обраних усією Руссю» кандидатів і просив для них заступництва у княжої милості. Також він наголошував, що «... патріарх підтримує нас і в статечності віри, і в [релігійних] почуттях, хвалить нас у завжди вірному віддаванні зверхнього послушенства великому Королівству Польському і суворо наказує помножувати в ньому [королівські] благословення»¹¹.

¹¹ З листа київського митрополита Іова Борецького до польного гетьмана литовського Криштофа Радзивілла з повідомленням про висвячення єрусалимським патріархом руської ієрархії (1621 р., травня 8 / квітня 28) // Історія України: Хрестоматія / Упоряд. В. М. Литвин. – К.: Наук. думка, 2013. – С. 190.

Та в дихотомії московитсько-польського протистояння Іов Борецький хилився під ноги моковистського двоголового орла, а тому й не мав жодних намірів помножувати ті послушенства польському монарху, до яких закликав його патріарх Теофан (можливо було так, що той просив про одне, а закликав до другого). Адже, цього ж таки 1621 р., Сигізмунд III змушений був видати два універсали, спрямовані проти митрополита та патріарха. В одному король засудив владу митрополита Іова, а також усіх решту православних єпископів, пригрозивши їм арештом, а в другому оголосив самозванцем, провокатором і турецьким шпигуном й самого патріарха Теофана III¹².

Нелегітимність нової ієрархії у Варшаві пояснювали так: 1) православні посполиті перебувають під омофором Константинопольського патріарха, а тому ніхто, крім нього, не має права втручатися у внутрішнє життя Київської Митрополії; 2) якщо Єрусалимський патріарх навіть і мав дозвіл від Константинополя, то це не було погоджено із польським королем, що, як вважали в уряді Речі Посполитої, суперечило загальноприйнятій практиці поставлення церковної ієрархії.

Хай там як, а відновлення православної ієрархії було справді суспільно резонансною подією. Навіть Ватикан не залишився осторонь того, що сталося. Римський папа Григорій XV (1621–1623) надіслав Сигізмунду III буллу, в якій радив покарати православних владик, які нібито «провокують заворушення»¹³, а митрополит Унійної Церкви Йосип-Вельямин Рутський виголосив їм усім анафему¹⁴.

З огляду на невизначене юридичне становище, православні єпископи змушені були переховувалися у монастирях Києва. Там вони перебували під захистом козаків, але це гальмувало відродження церковного життя, відновлення інфраструктури православної Київської Митрополії, що опинилася у глибокій кризі внаслідок унії та конфесіалізації релігійного життя. А це озна-

¹² *Саса П. М.* Феофана III місія в Україні 1620 // Енциклопедія історії України: Т. 10: Т–Я / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. – К.: Наукова думка, 2013. – С. 291–292.

¹³ *Карташев А. В.* История Русской Церкви. – Москва: Эксмо, 2005. – С. 670.

¹⁴ *Лужницький Г.* Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 325 та ін.

чає, що, відновивши власну ієрархію, православна частина древньої Київської Митрополії не одразу стала на шлях повернення втраченого.

Тим часом Сигізмунд III заходив у старість. Польський уряд уже не так рішуче боровся проти православ'я, але й не поспішав визнавати його церковну ієрархію. Ключовим фактором, що стримував польську сторону в боротьбі, залишалося козацтво. Побоюючись протесту, король не наважувався відверто переслідувати ієрархів. Але, як стверджують дослідники, усі висвячені Теофаном III єпископи так і не змогли посісти належних їм кафедр за правління Сигізмунда III¹⁵.

Дещо іншою була ситуація в Києві – тут і церковний провід, і козацтво включилися в активну боротьбу за привілеї, прикриваючись ідеєю відродження православ'я. Завдяки діяльності митрополита Іова Борецького столичне місто знову стало духовним і культурно-просвітницьким центром, але, на жаль, з орієнтацією на Московію.

Уже наступного (1621 р.) року у Києві відбувся собор, учасники якого схвалили основні напрямки діяльності Київської Митрополії. Разом із суто внутрішніми проблемами, розв'язання яких мало на меті вдосконалити церковно-літургичне і духовно-моральне життя її духовенства, розглядалися питання взаємоіснування двох ієрархій. Насправді йшлося про посилену боротьбу між обома таборами. Ідейним підґрунтям стали «соборні определения», ухвалені на базі церковно-полемічного трактату Луцького єпископа Ісакія Борисковича «Советованіе о благочестіи», в якому, окрім іншого, було обґрунтовано методи боротьби з унійними впливами.

Тим часом міжконфесійне протистояння наближалось до свого кульмінаційного завершення. Сигізмунд III розумів, що зіткнення інтересів не уникнути, а відтак, може вибухнути громадянська війна, в результаті якої Річ Посполита ризикує позбутися східних територій. До того ж політичну ситуацію ускладнювали не лише внутрішні соціально-релігійні чинники, а й зовнішньополітичні фактори, а надто ж великомосковитська політика. Необхідність пошуку компромісу була очевидною. Проте, до легаліза-

¹⁵ Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – Репринт. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 210.

ції діяльності православної ієрархії за життя короля Сигізмунда III справа так і не дійшла.

Висновки. Отже, 1620 р. в історії Української Православної Церкви відбулася знакова подія – відновлення православної ієрархії, що з проголошенням Берестейської унії 1596 р. опинилася в позазаконному статусі. Певна річ, що питанням відновлення православної ієрархії в Київській Митрополії найбільше переймалася Москва. Також варто розуміти, що й інші Помісні Православні Церкви теж могли бути в цьому зацікавлені, а надто ж – Константинопольський Патріархат. Підтвердженням нашого припущення може бути співслужіння Теофану III митрополита Софійського Аврамія та єпископа Страгонського Арсентія. Адже без політичного впливу Москви свячення могли б відбутися, однак, без участі ще двох єпископів – ні.

Водночас, не можна ігнорувати й того, що більшість єпископату і вірян Київської Митрополії, загалом, сприймали ідею церковної унії. І тут немає нічого дивного, адже на тлі нестерпного становища Константинопольського Патріархату в Османській імперії й пов'язаного з цим поступового розриву Київської Митрополії з Церквою-Матір'ю, комунікація з Римом, католицькі місії, активна діяльність єзуїтів та широко розгорнута ними церковна полеміка і релігійна пропаганда лише сприяли зближенню Апостольським Престолом у Римі. За тих умов лише дві (насправді доволі впливові єпархії) – Львівська й Перемиська – не підтримали унії і майже на століття залишилися в канонічній юрисдикції Вселенського Патріархату. Вони, очевидно, й надалі зберігали би вірність Церкві-Матері, якби не експансіоністська політика московського царату й зрадницька позиція українських гетьманів Івана Брюховецького, Степана Опари, Дем'яна Многогрішного та Івана Самойловича, які штовхали православну Київську Митрополію у московське церковне ярмо.

Безперечно на глибокий аналіз і переоцінку заслуговують митрополити Київські – Іов Борецький та Ісайя Копинський, чия церковна і політична діяльність справили значний (хоча й суперечливий) вплив на подальшу історичну долю не лише Українського Православ'я, а українського народу загалом, але оскільки, вони так і не зуміли домогтися офіційної легалізації, то я й обмежуся написаним вище.

Натомість лише додаю, що з обранням на митрополичий престол Києва архімандрита Петра Могили відбулася не лише легалізація православної ієрархії у Речі Посполитій, а й, що куди важливіше, було на певний час приглушено ідею «московського месіанізму», що зародилася в головах українських ієрархів і ченців саме завдяки потуранню перших двох – Іова Борецького та Ісайї Копинського.

Отже, історія висвячення православної ієрархії пов'язана безпосередньо з перебуванням у Києві патріарха Єрусалимського Теофана III, який, висвятивши влітку 1619 р. нового Московського патріарха Філарета (Романова), схвалив план Московії (або ж погодився на прохання царату), відновити єпископат для тієї частини Київської Митрополії, котра не підтримала унійної формули церковного поєднання 1596 р. і залишалася під омофором Вселенського патріарха до 1686 р., коли подиявольськи підступно й по-московськи брутально було проведено операцію з інкорпорації Київської Митрополії до складу Московського Патріархату з метою й її подальшого розчинення в структурах казенної Московської церкви. Це, по суті, тривало до грудня 2019 р., коли Вселенський Патріарх Бартоломій вирішив виправити ту рокову історичну помилку й подарував Українській Православній Церкві Томос про надання їй автокефального статусу.

Важливу роль у відновленні православної ієрархії відіграв галицький інтелектуал з Самбірщини, випускник Острозької академії (1592 по 1598), визначний український полководець, політичний діяч та церковно-релігійний діяч і місцево шанований святий, кошовий отаман Запорізької Січі, гетьман реєстрового козацтва Петро Конашевич-Сагайдачний.

Відновлення православної ієрархії припало на 25 (15) серпня – 10 вересня (31 серпня) 1620 р. Принаймні, в цей період таємно від польської влади Теофан III висвятив Іова (Борецького) на митрополита Київського і Галицького та рекомендованих йому братствами та місцевими сеймиками кандидатів на єпископів на шість вакантних кафедр.

Проте, змагання православних за визнання королівською владою православної ієрархії затягнулося більше ніж на десятиліття, викликавши запеклі сеймові баталії та літературну полеміку, що в підсумку все ж таки завершилися легалізацією православної ієрархії в Речі Посполитій «Пунктами заспокоєння обивателів

релігії грецької 1632 року», але це все сталося уже за іншого монарха – короля Владислава IV Вази сина Сигізмунда III.

Отже, у 30-х роках XVII ст. становище Української Православної Церкви, яка все ще залишалася в єдності із Константинополем, суттєво покращилося.

На позитивні зміни у внутрішньому житті Київської Митрополії вплинула активна реформаторська діяльність митрополита Київського, Галицького і всієї Русі Петра Могили, а на повернення їй втраченого статусу – державна політика короля Владислава IV, який від батька відрізнявся більшою віротерпимістю і не завжди дослухався до вказівок Риму, а тим паче Московії.

*Mykola SHKRIBLIAK,
Archbishop Paisiy (Volodymyr KUKHARCHUK)*

RESTORATION OF THE ORTHODOX HIERARCHY AND SPECIFICITY OF ITS FUNCTIONING IN THE DICHOTOMY POLISH-MOSCOW CONFRONTATION

The article analyzes the socio-political background and explains the main factors in the restoration of the Orthodox hierarchy. From the standpoint of historiosophical methodology, the specifics of its functioning in the 1920s were determined until the time of legalization during the reign of Wladyslaw IV (1632–1648) and Kyiv Metropolitan Peter Mohyla (1633–1647) in the context of the dichotomy of the Polish-Muscovite confrontation. Emphasis is placed on the role of Kosh Ataman Peter Sagaidachny in socio-political and church life and the restoration of the church hierarchy in particular, as well as on external factors that accelerated the process of its legalization.

Keywords: *Kyiv Metropolis, Union Church, Orthodox hierarchy, confessionalization, jurisdictional transformations, patriarch, metropolitan, hetman, king.*

ТЯГЛІСТЬ ТРАДИЦІЙ: РОЗВИТОК ДАВНІХ ПРАВОСЛАВНИХ КУЛЬТІВ В УНІАТСЬКІЙ ЦЕРКВІ (ВОЛИНЬ, XVIII СТ.)

Дана публікація присвячена актуальному питанню розвитку давньоруських культів в Уніатській (Унійній) церкві на Волині у XVIII ст., в часи найбільшої латинізації церкви. Опираючись на невідомий архівний документ з Краківського архіву отців домініканців висвітлюємо місце культу св. Варвари як в народній побожності, так і в діяльності уніатської церковної еліти. Окрім того представлена спроба порівняння розвитку цих культів в Уніатській та Православній церквах.

Ключові слова: православні культури, св. Варвара, Унійна церква, Почаївський монастир, Волинь.

Тема культів є надзвичайно багатогранною позаяк її можна розглядати в духовному, соціальному, економічному й політичному розрізі. Нас цікавить саме духовний та політичний аспект, який виступав як складова формування релігійної ідентичності. Діяльність Чину Святого Василя Великого (ЧСВВ) Унійної церкви, який асоціюються перш за все із активним процесом латинізації церкви у XVIII ст., прислужилася до розвитку окремішньої конфесійної ідентичності уніатів в якій важливе місце належало давнім православним культурам. Попри на той факт, що василіани дійсно були зразком і каталізатором інноваційних ідей, вони запроваджували не лише новинки запозичені з латинського обряду. Малознаним є факт, що василіани велику увагу приділяли розвитку давніх православних культів. Безперечно вони відчували себе продовжувачами руських православних традицій й вміло це використовували у формуванні уніатської релігійної ідентичності. Пріоритетні позиції у цьому процесі займали Почаївські василіани як члени найвпливовішої василіанської обителі на Волині, осідку луцько-острозького єпископа. Саме вони активно розвивали давньоруські православні культури, зокре-

ма мова йдеться про культ св. Варвари, св. Онуфрія, та св. Іова Залізо.

Питання ідентичності, і релігійної зокрема, стає все більш актуальною темою сучасних історичних досліджень. Так, взаємозв'язки православної та католицької традиції на прикладі літератури розглядає сьогодні знана історикиня Н. Яковенко¹, яка пише про сильні впливи католицької теології на православні та уніатські літературні традиції. Найбільше уваги тяглості православних традицій в Уніатській церкві приділив у своїх працях І. Скочилися². Слід тут відмітити й останні дослідження Н. Сінкевич³ та М. Яременка⁴, що розглядають питання популярності чи не популярності православних святих в Унійній церкві на елітарному рівні, зокрема в міжконфесійній полеміці та літургійних змінах. Варта увага і праця А. Кізлової присвяченої розвитку православних культів Києва⁵. Утім поза увагою дослідників залишилося питання перцепції культів в народному середовищі Волині та ролі у цьому уніатської ієрархії.

Відтак завданням нашої розвідки є на базі невідомого досі архівного документа висвітлити особливості розвитку давніх руських православних культів св. Варвари та св. Онуфрія в Уніатській церкві на прикладі Волинських земель XVIII ст.

Відомо, що культу святих та реліквій є частиною світосприйняття людини середньовічної і модерної доби. З часів Київської

¹ Яковенко Н. У пошуках нового неба: життя і тексти Йоаникія Галатовського. – К.: Критика, 2017.

² Скочилися І. Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII століть: організаційна структура та правовий статус / НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Інститут Історії Церкви Українського Католицького Університету. – Львів: Вид-во УКУ, 2010.

³ Сінкевич Н. Дивен Бог во святих swoich: культ святих в полемике Руси с Русью в Речи Посполитой // Религия и Русь, XV–XVIII вв. / Отв. сост. А. В. Доронин. – Москва: Политическая энциклопедия, 2020. – С. 312–340.

⁴ Яременко М. Одне коріння, дві релігійних культури? Київські та почаївські місяцеслови кінця XVIII ст. // Український історичний журнал. – 2019. – № 6. – С. 40–55.

⁵ Кізлова А. Шанування мощей св. вмц. Варвари у середині XVII – середині XIX ст.: соціальний аспект // Просемінарій. Медієвістика, історія Церкви, науки та культури. – К., 2007. – Вип. 6. – С. 302–316.

Русі культу св. Онуфрія та св. Варвари були глибоко вкорінені в народному середовищі⁶. Пропаганда культів відбувалася на кількох рівнях: публікації творів у друкарнях, шанування ікон та реліквій святого, численні посвяти святим церкв та діяльність братств.

Св. Онуфрій

Св. Онуфрій був одним з найпопулярніших руських святих середньовіччя. Культ цього святого аскета, легендарного перського царевича популярного на Сході користувався великою популярністю в часи Київської Русі, про що свідчать розписи Софійського собору⁷. Розвивався він і у Київській православній митрополії і у пізніші часи, хоча не досягнув того розквіту як на землях Речі Посполитої.

Був він популярний і в католицькій традиції: католицькі релігійні ордени, наприклад, кармеліти⁸ та домініканці⁹ також пропагували св. Онуфрія.

Сучасні польські дослідники визнають, що Василіанський чин виступав пропагандистом культу св. Онуфрія у Речі Посполиті¹⁰.

Аналіз видавничої діяльності Почаївського монастиря проведений дослідницею М. Підлипчак-Маєрович та почаївських друків у Відділі Стародруків Національної бібліотеки В. І. Вернадського в Києві підтверджують цю тезу. Про це свідчать видання з 1775 р. *Officium i sumariusz .. żywota J. O. Onufriusza, Relacja Introdukcje Bractwa św. Onufryusza...* з 1744 р.¹¹

⁶ Мицько І. До проблеми становлення популярних християнських культів в Україні // *Mediaevalia Ucraina: ментальність та історія ідей*. – К., 1998. – Т. 5. – С. 41–42.

⁷ Прокопюк О. Київська митрополія: топографія посвят. реконструкція реєстру храмів за відомостями про церковнослужителів (1780–1783). – К., 2012. – С. 83; Мицько І. Вк. праця. – С. 33–36.

⁸ *Sienkiewicz-Bartoszek A. Predstawienie św. Onufrego na ziemiach polskich // Series Byzantina*. – 2004. – Т. II. – S. 155–156.

⁹ Сінкевич Н. Релігійні культу в домініканських монастирях Волині як вияв духовного життя і місіонерської роботи ордену // *Український історичний збірник*. – 2006. – № 9. – С. 63–76.

¹⁰ *Lorens B. Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*. – Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014. – S. 292.

¹¹ *Pidłypczak-Majerowich M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*. – Warszawa; Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986. – S. 208.

Уніатська церковна ієрархія активно підтримувала розвиток культів, зокрема своїм творчим доробком. Так, єпископ Холмський Максиміліан Рилло переклав з французької на польську мову книгу молитов до св. Онуфрія¹².

У монастирських церквах Руської провінції ЧСВВ ікони св. Онуфрія Пустельника були не рідкістю. Підтвердженням цього є ряд згадок у джерелах: у Віцинській обителі був вівтар із знаменитою іконою св. Онуфрія¹³; у Камянецькому василіанському монастирі проводилися відпусти в день св. Онуфрія¹⁴; у Тригірському монастирі візитатор віднотував бічний вівтар св. Онуфрія; а Воскресенська церква Колодзянського монастиря також мала бічні вівтарі: з правого боку – св. Онуфрія, з лівого боку – св. Варвари¹⁵.

Згідно з візитацією 1789 р. у парафіяльній церкві Пресвятої Трійці в Радомишлі, резиденції уніатського митрополита, були представлені ікони Пресвятої Богородиці, св. Варвари Мучениці, св. Онуфрія, Святої Трійці, бл. Йосипа¹⁶. Як бачимо таких прикладів було чимало.

Пропагандою давніх православних культів займалися і братства при монастирських та парафіяльних церквах, які збирали навколо себе людей різних соціальних прошарків і віросповідань. Вони були прикладом побожності епохи Бароко й мали великий вплив на населення. Саме братства св. Онуфрія належали до найбільш поширених серед усіх братств при василіанських монастирях. Братства присвячені цьому святому ми зустрічаємо Володимирі-Волинському, Підгірцях, Львові, Любліні, Варшаві. Цікаво, що деякі з цих братств отримали привілей відпустів від папи Климента XIV (1771, 1772)¹⁷. А у монастирі в Кристинополі василіани володіли реліквіями св. Онуфрія, які тішилися пова-

¹² *Wereda D.* Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku, Wyd. Werset. – Siedlce; Lublin, 2013. – S. 304.

¹³ *Lorens B.* Op. cit. – S. 291.

¹⁴ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska, sygn. 4. – K. 17, 19.

¹⁵ *Radwan M.* Wizytacje generalne parafii unickich w województwie kijowskim i braclawskim po 1782 roku. – Lublin, 2004. – S. 238, 434.

¹⁶ Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. – Ф. 301. – № 671. – Арк. 37–38.

¹⁷ *Lorens B.* Op. cit. – S. 293.

гою серед парафіян. Братство св. Трійці при Сатанівському монастирі (1742 р.) великою пошаною оточувало культ св. Онуфрія, організовуючи урочистості в день його спомину навіть за участю капели¹⁸.

Відтак св. преподобний Онуфрій Пустельник належав до давніх популярних православних культів, які розвивалися паралельно як в Православній так і Уніатській церквах. Утім поступався він культу св. Варвари, який в досліджуваний час переживав свій найбільший розквіт.

Св. Варвара.

Дослідник М. Яременко у своїй публікації присвяченій уніатським літургичним календарям (місяцесловам) XVIII ст., відмітив дисонанс між реальним поширенням культу св. Варвари, яка здавна користувалася великою популярністю в народному середовищі і тим фактом, що її ім'я в уніатських календарях було позначено як ординарне¹⁹. Не маючи на меті розв'язання цього дисонансу, що вимагає окремого дослідження, зупинимось однак на розгляді популярності святої як в народному середовищі, так і ролі, яку в цьому відіграла уніатська ієрархія, попри те, що свято з огляду на місяцеслови не належало до великих.

Саме на XVII–XVIII ст. припадає час найбільшої популярності святої Варвари, що було прямим наслідком пануючої в цей час психологічної атмосфери в Україні. В умовах перманентних бойових дій з татарами та турками, Хмельниччини, Руїни, нескінченних епідемій св. Варвара – розрадниця в тілесному та душевному болі, патронеса легкої смерті – знаходила винятково багато шанувальників серед як православного так і уніатського населення українських теренів.

Відомо, що св. Варвара користувалася особливою пошаною серед послідовників як східної так і західної гілки Християнської церкви²⁰.

Розвиток василіанами культу св. Варвари ще більше притягує нашу увагу, бо виступає не лише прикладом тяглості православних традицій Уніатською церквою, а й вказує на паралельність цього процесу з аналогічним на теренах Київської право-

¹⁸ *Lorens B.* Op. cit. – S. 295, 303.

¹⁹ *Яременко М.* Вк. праця. – С. 55.

²⁰ *Якушев Я.* Житие св. Варвары. – К., 1916.

славної митрополії й ба, навіть певну конкуренцію у розвитку культу, що ми й розглянемо далі.

Культ святої великомучениці Варвари посідав значне місце у сакральному житті Києва, де її мощі були найважливішою святістю Михайлівського Золотоверхого монастиря²¹. Його апогеєм була друга половина XVII ст., коли життя і чудеса святої активно популяризувалися в українських виданнях²². Ще у 1669 році Феодосій Софонович написав твір про чудеса св. вмч. Варвари²³, чим прислужився до активізації цього культу у Православній церкві. У 1691 р. був надрукований «Молитвослов» ігумена чернігівського Троїцького монастиря Лаврентія Крщоновича, який містив акафіст св. Варварі, перший котрий до нас дійшов²⁴. До популяризації культу спрочинилися окрім Ф. Софоновича, Дмитрій Ростовський та Іосаф Кроковський. Загалом багатство заходів зосереджених навколо пропаганди культу св. Варвари дало підстави дослідниці О. Прокопюк стверджувати, що цей культ належав до найбільш популяризованих церковною елітою Київської митрополії²⁵.

Майже паралельно, хоч і в значно меншому масштабі, розвивався культ святої і в Уніатській церкві на Волині. Тут також видавалися акафісти (про це свідчать Акафісти до св. Варвари, видані за благословення владики Сильвестра Любенецького-Рудницького (1773, 1783)²⁶ і життя святої.

Видимою однакою популярністю культу виступали ікони. Так, братство при Почаївському монастирі мало ікону св. Варвари²⁷,

²¹ Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине 17 века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с араб. Г. Муркоса. – Москва: Общество сохранения литературного наследия, 2005. – С. 538.

²² Мицько І. Вк. праця. – С. 41–43.

²³ Кізлова А. Вк. праця. – С. 305.

²⁴ Борисенко К. Г. Творчість Лаврентія Крщоновича в контексті українського бароко мазепинської доби // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – 2006. – Т. 12. – С. 51–58.

²⁵ Прокопюк О. Вк. праця. – С. 74.

²⁶ База даних. Кириличні стародруки. Відділ стародруків Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського. Режим доступу: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_vsd/cgiirbia_64.exe?Z21ID

²⁷ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska. – Sygn. 22. – Арк. 41.

написану для них василіанином о. Яцинтом у 1760 році. Загалом, згідно даних візитацій уніатських деканатів Київщини та Брацлавщини кінця XVIII ст. було відготовано сім чудотворних ікон цієї святої²⁸. На користь популярності культу св. Варвари свідчить і наявність в уніатських церквах бічних вітварів святої великомучениці, де часто проводилися Літургії²⁹.

У польській католицькій традиції св. Варвару вважали опікункою хворих на чуму³⁰, епідемії якої були не рідким явищем у досліджувані часи. Тому й не дивно, що св. Варварі приписували врятування навколишніх волинських сіл від чуми, яка мала місце на Поділлі та Волині у 1714 року³¹. Ця подія ще більше підвищила популярність святої і послужила приводом до збудування у Почаївському монастирі каплиці св. Варвари, що мало місце за часів урядування ігумена Гедеона Левицького (1720–1730). Цікаво, що у Києві приблизно в цей час, в 1690 р. до північного фасаду Михайлівського собору було прибудовано новий приділ, спеціально присвячений св. Варварі³².

Культ св. Варвари, що мав міцне опертя в народній свідомості й розвивався паралельно на Київщині і Волині поч. XVIII ст. так само як і в Київській митрополії активно підтримувався уніатською церковною ієрархією. Закономірно, що культ святого тісно пов'язаний із його реліквіями, які в ранньомодерну епоху займали стійке місце в народній релігійній свідомості. Відмітимо, що інтерес до реліквій, їх збирання та шанування було характерною ознакою Православної, Уніатської і Католицької церков у XVII – початку XVIII ст.³³ Володіння реліквіями не рідко використовувалося як аргумент у міжконфесійній полеміці церков. Культ св. Варвари у Почаєві обертався також навколо її релік-

²⁸ Лось В. Уніатська Церква на Правобережній Україні наприкінці XVIII – першій половині XIX ст.: організаційна структура та культурно-релігійний аспект. – К.: НБУВ, 2013. – С. 167.

²⁹ Radwan M. Op. cit. – S. 735, 816.

³⁰ Kupisiński Z. Kult świętej Barbary w polskiej religijności ludowej // Roczniki teologii fundamentalnej i religioologii. – 2012. – Т. 4(59). – С. 245.

³¹ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Pocza-jowska. – Sygn. 15. – Арк. 100.

³² Кізлова А. Вк. праця. – С. 306.

³³ Сінкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони Софії Київської. – К.: Логос, 2011. – С. 13.

вій, подарованих обителі єпископом Луцьким Йосифом Виговському у другій декаді XVIII ст.

Рукопис Книги Чуд Почаївського монастиря, що нині зберігається в архіві Краківського домініканського монастиря, містить аркуш із описом історії як мощі св. Варвари потрапили до монастиря³⁴. Не відомо коли був зроблений цей запис, припускаємо що наприкінці XVIII століття. Ця історія досить цікава і заслуговує на окремий розгляд.

Йосиф Виговський (1713–1730), луцько-острозький владика Уніатської церкви, подарував монастирю мощі св. Варвари, які тривалий час зберігалися у його родині. За даними дослідника М. Довбищенка, який реконструював біографію єпископа та відмітив його велику роль в укріпленні унії на Волині, єпископ Йосиф відвідав Почаївську обитель у 1714 р., й був схвально прийнятий ченцями³⁵. Згідно запису в документі, єпископа Виговського чекали в монастирі на посвяту каплиці св. Варвари, але він не зміг приїхати із-за хвороби. Замість того на урочисту посвяту каплиці єпископ передав цінний подарунок – мощі св. Варвари, а саме ліву руку й частину від пальців³⁶. Не вказана дата цієї події, припускаємо, що мала вона місце між 1714 та 1720 роками.

Загалом єпископ Йосиф належав до давнього українського шляхетського роду Виговських, був сином турово-пінського полковника та генерального обозного Костянтина Виговського – рідного брата гетьмана Івана Виговського³⁷. Сімейна історія викладена у Книзі чуд розповідає, що гетьман України Іван Виговський (1608–1664) привіз реліквії св. Варвари з Києва, з церкви св. Архангела Михаїла³⁸ де, як відомо, в середині XVII століття мощі святої були оточені великою пошаною і саме в цей час фор-

³⁴ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska. – Sygn. 15. – К. 100.

³⁵ Довбищенко М. Забутий нащадок козацького гетьмана: луцько-острозький єпископ Йосиф Виговський (1660–1730) (спроба біографічної реконструкції // Науковий вісник Ужгородського університету, серія «Історія». – Вип. 1 (42). – 2020. – С. 13.

³⁶ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska. – Sygn. 15. – К. 100.

³⁷ Довбищенко М. Вк. праця. – С. 10.

³⁸ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska. – Sygn. 15. – Арк. 100.

мувалася легенда про великомученицю Варвару. Безперечно достовірність цієї історії не відома, більше того сумнівна, й перебуває у сфері легенд. Утім побутували легенди в яких було сказано, що частина мощів св. Варвари потрапила у XVII ст. на Волинь, де були покладена у луцькому храмі Воздвиження Хреста Господнього³⁹. При цьому храмі функціонувало відоме Луцьке братства, членом якого у свою чергу був гетьман Іван Виговський⁴⁰.

Загалом, сам факт отримання мощів відомими паломниками не був чимось незвичним. Так, А. Кізлова стверджує, що імениті паломники могли просити і отримувати частинку мощів для особистого, приватного шанування, це був прояв великої релігійності⁴¹. Ми не маємо на меті ані підтверджувати, ані спростовувати достовірність цих фактів, оскільки для нашого дослідження важливий не сам факт правдивості чи фальшивості цієї події, а те як творилися і побутували міфи про цю подію в уніатському середовищі.

Відтак, Уніатська церква, маючи частинку мощів св. Варвари не лише репрезентувала себе спадкоємницею Православної Церкви, але й прагнула збільшити свій авторитет, конкуруючи з Києвом як давнім власником реліквій св. Варвари.

Давні українські святині, реліквії як то св. Варвари, св. Онуфрія були надзвичайно живучі як у народній релігійності, так і в середовищі інтелектуалів, де пріоритет залишався за давніми святими Русі, яких почитали як уніати так і православні, як відзначає Н. Сінкевич⁴². Відтак культ св. Варвари – це не лише зв'язок із православною традицією та церквами Києва, але й вираження символічного коду Унійної церкви, який активно створювався василіанами у XVIII столітті.

Ще одне підтвердження цієї тези – Житіє св. Іова Заліза, ігумена Почаївського монастиря (1604–1648), (також є у Книзі чуд Почаївської Богородиці) культ якого започаткований ще у XVII ст. у православному Почаївському монастирі активно пропагувався василіанами в уніатський період функціонування оби-

³⁹ Сінкевич Н. Реліквії та чудотворні ікони... – С. 30.

⁴⁰ Мороз В. Церковний слід родини Виговських. Режим доступу: <https://tinyurl.com/ybnt5f82> (18.04.2020)

⁴¹ Кізлова А. Вк. праця. – С. 312.

⁴² Сінкевич Н. Дивен Бог во святых своих... – С. 340.

телі⁴³. У Почаєві було видано і Житіє св. Іова, книга із неповною видавничою адресою (*Żytije blażennago Otca ...Jowa Żelieza...*)⁴⁴, яка датується у Відділі стародруків за 1791 р.⁴⁵ Це черговий раз свідчить на користь нашої тези про активне пропагування василіанами православних культів.

Висновки.

Процес формування унійної релігійної ідентичності був характерний для XVIII ст. У цьому процесі велику роль відіграли давні православні святі, шанування яких доводило давність самої Церкви, а також сприяло її консолідації. У пошуках своєї традиції церковна уніатська еліта та василіани зокрема зверталися до давніх православних святих, які користувалися найбільшою популярністю в народному середовищі. Окрім того, василіани не тільки продовжували розвиток цих культів, а й творили свій власний локальний культ (св. Варвари). Ще одним дієвим наслідком розвитку православних культів в Унійній церкві XVIII ст. є той факт, що василіани, інтегруючи православні культури та латинські нововведення, сприяли цим впровадженню православних культів у широкі контури релігійної ментальності Речі Посполитої.

Valentina LOS

CONTINUITY OF THE TRADITIONS: THE DEVELOPMENT OF THE ANCIENT ORTHODOX WORSHIP IN UNIATE CHURCH (VOLYN, 18TH CENTURY)

This publication is dedicated to the actual problem of cults in the ancient Uniate (Uniate) Church in Volyn in the 18th century, during the period of the most intensive church romanization. Based on a previously unknown archival document from the Cracow Dominican Fathers

⁴³ Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, Ławra Poczajowska. – Sygn. 15. – К. Арк. 79–86; *Лось В.* Трансформація візій старця-інока у книзі чуд Почаївської Богородиці як один із виявів піднесення престижу ЧСВВ: постановка питання // *Історія релігій в Україні, науковий щорічник.* – Львів, 2017. – С. 488–497; *Pawluczuk U.* Ławra Poczajowska pod opieką Matki Bożej i św. Hioba. – Białystok, 2013. – S. 13.

⁴⁴ *Pidłupczak-Majerowich M.* Op. cit. – S. 219.

⁴⁵ *Лось В.* Трансформація візій старця-інока...

Archive, we highlight the place of the cult of St. Barbara both in popular piety and in the activities of the Uniate church elite.

In addition, an attempt is made to compare the development of these cults in the Uniate and Orthodox Churches.

Keywords: *Orthodox cults, St. Barbara, Uniate Church, Pochaiv Monastery, Volyn.*

ДІЯННЯ АРХИМАНДРИТІВ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ В ОБОРОНІ ЄДНОСТИ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ (КІНЕЦЬ XVI – ПОЧАТОК XVII СТ.)

Анотація. Статтю присвячено висвітленню діяльності очільників Києво-Печерської лаври наприкінці XVI – на початку XVII ст. по зміцненню Української Православної Церкви, обороні від зазіхань щодо її канонічного статусу, внеску у розвиток національної духовності. Подвижницькі діяння Мелетія Хребтовича (1573–1593), Никифора Тура (1593–1599) та Єлисея Плетенецького (1599–1624) відіграли видатну роль у відродженні статусу Лаври як головного центру духовного життя країни, осередку мудрості та натхнення, опертя для всього православного люду супроти численних зазіхань на її самодостатність та історичне призначення. Особлива увага звернена на активну позицію очільників та насельників Лаври по збереженню своєї православної автентичності, їхнім зусиллям по впорядкуванню та вдосконаленню внутрішнього устрою життя монастиря та здійснення церковних таїнств, налагодженню видавничої справи, сприянню у розвитку літератури, мистецтва, освіти та науки в Україні. Таким чином, створювалося належне організаційне, ідейне та канонічне підґрунтя для відновлення повноцінної церковної ієрархії Київської митрополії.

Ключові слова. Києво-Печерська лавра, єдність Української Церкви, архимандрити, Мелетій Хребтович, Никифор Тур, Єлисей Плетенецький, українська духовність, соборність.

Історія Києво-Печерської лаври є важливою і невід’ємною частиною цивілізаційного поступу України загалом. Протягом тисячоліття ця унікальна релігійно-культурна фундація справляла безцінний внесок в розвиток духовності, літератури, мистецтва, освіти та науки України. В усі часи неоціненною була роль Лаври в згуртуванні та консолідації українського суспільства, формуванні національної самосвідомості, боротьбі народу за людську свободу та державну незалежність.

Засадничою підставою для розуміння феномену Києво-Печерської лаври є, безперечно, «Києво-Печерський патерик», який М. Грушевський вважав, поряд з «Кобзарем» Тараса Шевченка, найбільш популярними українськими книгами. Складений ченцями Печерського монастиря в період його розквіту в княжу добу, напередодні ординської навали, він зібрав оповіді про життя монастирської общини, моральні чесноти та подвиги за віру членів обителі, подав життя святих як приклад і зразок для наслідування.

Минулі часи в житті Лаври ґрунтовно досліджували та висвітлювали такі знавці української культури, як Д. Абрамович, О. Білецький, М. Возняк, С. Голубев, М. Грушевський, М. Костомаров, І. Крип'якевич, В. Липинський, М. Максимович, М. Маслов, І. Огієнко, В. Перетц, Н. Полонська-Василенко, М. Попов, К. Студинський, М. Сумцов, Ф. Тітов, І. Франко, Д. Чижевський та ін. Глибокі студії синтетичного характеру та аналізу окремих періодів та сфер діяльності монастиря підготували такі сучасні дослідники, як В. Горський, І. Жиленко, П. Жолтовський, І. Іваньо, Я. Ісаєвич, С. Кагамлик, М. Кашуба, В. Колосова, В. Креконтень, Д. Наливайко, В. Німчук, В. Нічик, І. Паславський, Л. Пилявець, М. Попов, С. Сенік, Д. Степовик, З. Хижняк, В. Шевченко, П. Яременко та ін. Завдяки їхнім зусиллям було розкрито багато славних історичних подій, сторін та здобутків української минувшини, творцями чи безпосередніми учасниками яких була лаврська громада та її окремі видатні представники. Особливо поталанило щодо цього періодам історії Лаври в княжу добу, «золотим» XVII–XVIII ст., вивченню непростих колізій її розвитку в XIX–XX ст. Водночас, існує ще низка проблем, які вимагають додаткового сучасного наукового аналізу.

Одним із таких проблемних і, водночас, надзвичайно цікавим та перспективним для історичного пошуку є осмислення подій та процесів, що відбувалися в останній третині XVI–першій третині XVII ст. Трансформації політичного (Люблінська унія) та релігійного (Берестейська унія) ґатунку, національне піднесення українського народу і зміцнення козацтва, потужні культурні європейські впливи – ці та інші чинники визначають головні орієнтири та пріоритети розвитку тогочасної України і, відповідно, її духовного центру, – Києво-Печерської лаври. Саме в цей час зароджуються і формуються ті духовні та суспільні під-

стави, які уможливляють тріумфуючий успіх українського народу у Визвольній війні 1648–1657 рр.

Об'єктом дослідження є феномен Києво-Печерської лаври в українському історико-культурному вимірі. Предметом розгляду постає життєдіяльність Лаври в конкретний історичний період – наприкінці XVI – на початку XVII ст., розглянута в основних формах, проявах та тенденціях розвитку, концентрованим виразом чого є діяння тогочасних очільників – архимандритів Лаври.

Основна увага дослідження зосереджена на аналізі наступних проблем: Києво-Печерська лавра як релігійний та історико-культурний феномен; церковно-релігійна діяльність за часів архимандрії Мелетія Хребтовича, Никифора Тура і Єлисея Плетенецького; вплив лаврського релігійного центру на духовну єдність України та збереження цілісності Українського Православ'я.

Києво-Печерська Лавра – унікальне духовно-культурну явище в історії українського народу та європейської цивілізації. Початки її сягають середини XI ст., коли на пагорбах Дніпра викопав печеру для усамітнення і молитов священник церкви села Берестова Іларіон, майбутній київський митрополит (1051). Невдовзі по тому, до Києва прийшов преподобний Антоній (в миру – Антип, родом із сіверянського містечка Любеч, що на Десні), який постригся в одному з афонських монастирів і був, як місіонер, відправлений на Русь. Він не побажав жити в існуючих у Києві монастирях, заснованих греками, а поселився в келії-печері Іларіона. Першим ігуменом монастиря був Варлаам (1061), а після нього – преподобний Феодосій, який завів суворий студитський устав монастиря. Цей устав своїм походженням зобов'язаний преподобному Феодору Студиту (уп. 826 р.) і був мірилом організації життя монастирів на Афоні. З тих пір на пагорбах Дніпра, як втілення пророцтва апостола Андрія Первозванного, загорівся невмирущий світоч благочестя і духовності. Як зазначав митрополит Іларіон (Іван Огієнко), «Наша Лавра Печерська з давніх-давен стала в Україні великою національною святинею. Слава про її святощі та про багатства лунала далеко за межами України, і вона завжди вабили до себе і наших друзів, і ворогів»¹.

¹ Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2. т. – Т. 1–2. – К.: Україна, 1993. – С. 225.

Часи лихоліття не оминали своїм чорним крилом і монастир, його грабували і плюндрували. В 1096 р. наругу над обителлю вчинили половці, в 1169 р. – князь Андрій Боголюбський, в 1203 р. – князь Рюрик Ростиславович з чернігівськими князями. В 1240 р. Київ зазнав навали орд Бату-хана, був розорений і Печерський монастир. Згідно літописних свідчень («Синопис», «Тератургіма»), спочатку була пограбована нижня лавра, яка мала мінімальні оборонні споруди, а потім зруйнована і верхня. В печерах були поховані забиті татарами насельники та городяни. Проте, вціліла братія і надалі продовжувала жити в печерах та навколишніх лісах. Понад те, «по всіх тих нещастях Печерський монастир також зубожів, але, на відміну від багатьох інших, не припинив свого існування. Більше того, ймовірно, що певний час (можливо, навіть декілька століть) він залишався найголовнішим духовним центром Києва (оскільки київські митрополити жили у Московії чи у Вільні)»². Це припущення є цілком логічним, оскільки в той самий час постійні незгоди переслідували і інший величний київський храм, а саме – митрополичий Софіївський собор. Так, в 1482 р. кримський хан Менглі-Гірей, союзник московського царя Івана III, сплюндрував Київ та послав до Москви золоту чашу і дискоссв. Софії. А в 1493 р. той самий Менглі-Гірей знову напав на Київ, і спалив та пограбував Печерську Лавру. А тому, головні центри українського церковного життя – Софія і Печерськ – повинні були в лиху годину взаємно підтримувати і доповнювати один одного.

І все ж ніякі незгоди та руїни не могли притлумити подих благочестя на дніпровських схилах. Саме віра – «права віра» (православ'я) – стала надійним оберегом для її подвижників, а сам український народ – міцним щитом і заборолом від ворожих зазіхань. Лицарі віри і волі з'явилися на дніпрових порогах, і стали на сторожі рідної землі. А тому цілком справедливим є висновок митрополита Іларіона, що «тільки з XVI віку, коли зорганізувалося в нас козацтво і коли воно міцно стало на оборону старобатьківської віри, тільки з того часу настала золота доба для Лаври, доба її спокою і мирного розвитку. Лавра стає найба-

² Жиленко І. В. Історія печер Києво-Печерської Лаври // Дива печер лаврських. – К.: «КМ Academia», 1997. – С. 16.

гатшим монастирем – у неї була сила землі, їй же належали навіть великі міста, як от Васильків та Радомишль»³.

Із самого початку свого існування (1051 р.) Печерський монастир налагоджував свій устрій на основі системи самоуправління, згідно з традиціями грецьких монастирів, насамперед афонських, запровадженими преподобним Антонієм. Визначальними рисами такого життя стали суворі аскеза, причому як при спільному співжитті, так і при пустинному (одиначному) проживанню. З 1071 р. монастир стає самоуправним із виборним священноначалієм (ігуменом). Життя Лаври регулюється уставом Єрусалимського Студитського монастиря св. Сави і Константинопольського монастиря «Студіон», список якого приніс в монастир близько 1064 р. чернець Єфрем. В 1159 р. Печерський монастир отримує статус ставропігійного монастиря Константинопольських патріархів із виборним священноначалієм (архимандритом). Це означало відносну незалежність від Київських митрополитів, оскільки за останніми залишалося лише право на чин рукоположення в сан. Так тривало аж до 1688 р., коли Києво-Печерська лавра неканонічним чином була переведена в ставропігію Московських патріархів.

Київський монастирський устрій складався і вдосконалювався, намагаючись відповідати вимогам часу і запитам мирян, і слугував своєрідним орієнтиром та зразком в організації життя інших українських обителів. М. Грушевський зазначав, що «в 1522 р. архимандрит з крилошанами й братією Печерського монастиря звернулися до в. князя з прошенням, аби він з огляду на упадок, в який попав монастир по татарських нападах кінця XV в., дав йому уставу й забезпечив від надужиття місцевих світських духовних урядників»⁴. Великий князь пішов назустріч проханню і дав таку «уставу», тобто статут. Згодом, в 1549 та 1551 рр. до нього були додані нові положення, вироблені спільно з київським воеводою, і затверджені великим князем.

Згідно нового статуту, монастир не залежав ні від місцевої влади, ні від митрополита. Архимандрита мали обирати самі ченці монастиря, за участі представників основних станів Київської землі – князя, панства і хліборобів. Затвердити вибір мав

³ Огієнко І. І. Вк. праця. – С. 225.

⁴ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 5. – С. 479.

великий князь, на що монастир жертвував у княжу скарбницю п'ятдесят золотих. В монастирі виключалась особиста власність (ченці могли мати лише особисте рухоме майно), а всі споруди та землі належали його «общині», тобто були колективною власністю обителі. Церковними справами відав архимандрит, а господарські керівництво монастиря доручало вести вибраним урядникам (економу і скарбнику). За монастирською печаткою існував взаємний контроль усіх трьох очільників – архимандрита і урядників. Втім, не зовсім сумлінні керівники не завжди дотримувалися букви й духу статуту, і нерідко зловживали монастирськими коштами на свій розсуд, не радячись ні з братією, ні з громадою. М. Грушевський звертав увагу і на те, що «сам вел. князь перший не дотримував своїх устав, даючи архимандрію людям стороннім, без вибору монахів і панів київських»⁵.

Наразі, Печерському монастирю не завжди таланило зі своїми духовними лідерами. С. Голубев з'ясував, що за період від 1494 до 1574 року змінилося 35 печерських архимандритів, що не могло не впливати на саму діяльність обителі, її духовне та культурне призначення, а сама Лавра залишалась без шкіл, друкарень, бібліотек, шпиталів, приймалень. Докорінні зміни, включаючи і зміни в керівництві, сталися в останній чверті XVI ст., коли постала потреба відповісти на гуманітарні виклики часу, пов'язаних з дедалі міцніючим тиском тодішньої держави (Речі Посполитої) та місцевої влади на батьківську віру українців.

В середині XVI ст. Печерський монастир відчув безцеремонність королівської влади щодо власного ставропігійного статусу, зокрема права обирати собі архимандрита. Король Сигізмунд I підтвердив цей стародавній звичай і, водночас, в привілеї князю Юрію Слуцькому надавав йому право самочинно визначати, кому належить обіймати цю посаду. Це спричинило до напруженої боротьби між різними претендентами на посаду та їх покровителями. Зокрема, після упокоїння в 1572 р. архимандрита Іларіона Пісочинського, вперта боротьба між трьома претендентами – Йоною Деспотовичем, Сильвестром Єрусалимцем і Мелетієм Хребтовичем – тривала майже два роки, аж до перемоги останнього⁶.

⁵ *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. – Т. 5. – С. 480.

⁶ *Голубев С.* Київський митрополит Петро Могила та його сподвижники / Пер. і адаптація О. Кучерука // *Хроніка-2000.* – К., 2004. – № 60. – С. 98.

У зв'язку з цим привертає пильну увагу постать Мелетія Хребтовича Богуринського, архимандрита в 1573–1593 рр. який був одночасно і єпископом Володимирським і Берестейським, що досить рідко практикувалося в історії церкви. Зокрема, архимандрит ревно обстоював ставропігійність Печерського монастиря, і збирався це доводити і королю, і польському сейму. У 1590 р. він попрямував на засідання останнього, взявши з собою відповідні документи. Але по дорозі до Варшави, під час зупинки у Василькові сталася пожежа, і від грамоти залишилися лише обгорілі шматочки пергаменту. Як зауважує відомий історик православ'я Д. Степовик, очевидно, хтось був дуже зацікавлений, щоб архимандрит не довів привілейної грамоти до Польщі і не мав чого показати делегатам сейму»⁷. Втім, ця прикра okazія не могла похитнути навіть у противників православ'я думки про унікальність Києво-Печерської лаври як духовно-культурного феномену українського народу, а тому їхнє намагання приборкати обитель, підпорядкувати її своєму впливові, було впертим, постійним, з використанням будь-яких засобів. Сам же архимандрит Мелетій звернувся з проханням до Константинопольського патріарха Єремії (1572–1597 рр.) з тим, щоб той підтвердив старожитні права монастиря, що і було зроблено. Патріарх наполіг також на тому, щоб надати більших прав братствам, духовно-просвітницька діяльність яких істотно впливала на утвердження православ'я у суспільстві. На звернення архимандрита щодо ставропігійності Лаври, патріарх доручив своєму логофету Єраксу зробити відповідний витяг із патріарших книг і надіслати його Печерському монастирю⁸.

Збереглися також два листи польського короля Стефана Баторія до архимандрита Мелетія. Стефан Баторій правив у 1576–1586 рр. і відомий, зокрема, своїм універсалом 1578 р. про реорганізацію козацького реєстрового війська та заснування козацького шпиталю у Трахтемирові. У першому листі, надісланому 2 червня 1578 р. зі Львова, король Стефан опікується несправедливим ставленням архимандрита Мелетія до «монастира светого

⁷ *Степовик Д.* Історія Києво-Печерської Лаври. – К.: Видавничий відділ УПЦ КП, 2001. – С. 110.

⁸ Там саме. – С. 119.

Николи Пустинського»⁹. Мова йде, очевидно, про монастир «Никола Пустинний», що знаходився неподалік від Лаври, в районі сучасної Аскольдової могили, За старовинним планом Києва 1695 р. відстань від монастиря до церкви Спаса на Берестові становить 180 сажень (384,048 м.)¹⁰. Очевидно, що саме близькість до Лаври і спокусила архимандрита Мелетія вважати монастир Николи Пустинного частиною Лаври. Король застерігає адресата, що він порушив звичаї стародавніх предків, попередніх архимандритів Печерського монастиря, привілеї та вольності, надані королями і великими князями Николиному монастирю. А тому, він має відступитися і залишити монастир у спокої і при його інтересах, Прикметно, що скарга на адресу короля надійшла від ігумена Никольського монастиря Давида «со всею братею черцями», а настоятеля Печерського монастиря у листі поіменовано «архимандритом». А тому, сам духовний чин настоятелів – ігумен та архимандрит – свідчить про різний статус обох монастирів, зокрема, і про ставропігійність Печерського.

Другий лист короля Стефана на адресу архимандрита Мелетія був написаний 22 березня 1581 р. у Варшаві, і стосувався тієї ж проблеми з Николо-Пустинним монастирем, що свідчило про непослух настоятеля Лаври¹¹. Скарга надійшла від ченців Іони Золотої та Іони Федоровича, які виступали від імені вже нового ігумена Філатея та всієї братії і жалілися на утиски урядників, слуг і підданих монастиря Печерського, що дуже шкодить благополуччю та здоров'ю позивачів. А тому, тон теперішнього листа вже набагато суворіший – король наказує сваволію не чинити, ні словами «неучтивими а ні рукою на них не сягати», а на додаток пригрозив непослуху фінансовими санкціями – «закладом нашим двома тисячами копами грошей». Судячи з того, що в подальшому Николо-Пустинний монастир зберіг автономію, рішення втручання короля у міжмонастирські чвари відіграло свою позитивну роль.

⁹ Архив Юго-Западной России. – Т. VI. Ч. I. Акты о церковно-религиозных отношениях в Юго-Западной Руси (1322–1648 гг.). – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – С. 63–64.

¹⁰ *Кабанець Є. П.* Історія печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих // *Дива печер лаврських*. – К.: «КП Academia», 1997. – С.,81.

¹¹ Архив Юго-Западной России. – Т. VI. Ч. I. – С. 73.

У цей час переважна частина українських земель перебувала у складі Польщі. В січні 1569 р. на сеймі в Любліні було поставлено питання про об'єднання Польщі і Литви, а 1 липня цього ж року було підписано акт про унію і створення нової держави під назвою «Річ Посполита». Державу мав очолювати один монарх з титулом «король польський і великий князь литовський», обраний на спільному сеймі. До «Корони Польської» було прилучено Підляшшя, Волинь, Поділля, Брацлавщину й Київщину, де практично одразу розпочалися масові утиски та обмеження майнових, мовних та релігійних прав українського населення. Це спричинилося до потужного опору, який вилився у низку антипольських повстань і, зрештою, до Визвольної війни українського народу 1648–1657 рр.

Досить складними та суперечливими виявилися і тогочасні міжцерковні відносини. Києво-Печерська Лавра опинилася в епіцентрі подій, пов'язаних з проголошенням Берестейської унії та подальшими непростими змаганнями, нерідко – із застосуванням сили – між прихильниками традиційного та об'єданого українського християнства. Як відомо, 6–10 (16–20) жовтня 1596 р. у Бересті відбувся церковний собор, на якому було проголошено об'єднання Київської митрополії візантійського обряду з Вселенським престолом у Римі. На ньому були присутні представники папи, послы польського короля, митрополит Михайло Рогоза та майже всі єпископи. Так було легітимно засвідчено потужний рух у напрямку пошуку точок дотику і зняття суперечностей між двома гілками християнства. У Римі урочиста акція відбулася 23 грудня 1596 р. в Константиновому залі Ватикану. Українську (в тодішньому написанні – «руську») церкву було прийнято у єдність з Апостольським престолом католицької церкви. Того ж дня папа Климент VIII видав Конституцію про укладання унії з «народом руським», яка, зокрема, підтверджувала самобутні права (літургію, обрядовість, догматику тощо) Української Церкви (в означені митрополита Іларіона – в миру вченого Івана Огієнка). То була велика перемога українського духовенства, оскільки давала йому, з одного боку, єдність із світовим християнством, а з іншого – залишала недоторканою власну самобутність, що однозначно слугувало на користь власному народу.

Але, водночас, в тому ж місті Бересті, в той самий час, за ініціативи князя К. Острозького, зібралися: сам князь із сином,

єпископи Гедеон Балабан та Михайло Копистенський, протосинкел Константинопольського патріарха архимандрит Печерської лаври Никифор Тур, священники, делегати від шляхти та міщан, всього близько двохсот осіб, які також оголосили себе Собором. Це був собор антиунійний, прихильників традиційного візантійського канонічного статусу українського православ'я. Передумови для подальшого багатовікового протистояння між різними гілками Української Церкви було створено, хоча до цього часу серед православної спільноти спостерігалось біль-менш відчутне порозуміння.

Слід зазначити, зокрема, що незадовго перед Берестейським, 28 січня 1595 р., відбувся Львівський православний собор, на якому, іменем його уповноважених представників, було виявлено бажання поєднатися з Римом, тобто укласти унійну угоду між православною та католицькою гілками християнства в Україні. Представництво єпархій на соборі було найширшим: Київ, Львів, Холм, Берестя, Перемишль, Кам'янець (Подільський), Слуцьк, Дермань, Супрасль та інші духовні центри українського народу. Києво-Печерську лавру представляв і поставив свій підпис під соборною ухвалою архимандрит Никифор Тур, а найперший автограф належав «смиреному єпископу Львівському, Галицькому та Кам'янець-Подільському Гедеону Болобану». Ухвала завершувалася такими словами: «Верховних же наших пастирів всієї Русі, преосвященного митрополита та висвячених єпископів старанно просимо, щоб ту спасенну справу святої єдності з римським престолом без зволікань закінчили і донесли святішому Римському Папі наше сердечне визнання та союзе написання непорушності та твердості руками власними підписуємося»¹². І справу дійсно невдовзі закінчили, у жовтні 1596 р., але позиція архимандрита та митрополита була вже зовсім протиленною. Що сталося за цей короткий період від собору у Львові до собору у Бересті – до сих пір достеменно не відомо. Але у Бересті Никифор Тур був одним із провідних очільників антиуніатів.

Архимандрит Никифор Тур брав найактивнішу участь у Берестейському соборі антиунійників. На другий день його роботи,

¹² Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду. – К.: Преса України, 2001. – С. 313–314.

9 жовтня у своїй промові він звернув увагу владик на порушення ними архиерейської присяги і канонів, і, відповідно, на кару за це. І коли собор зажадав проголошення на відступників канонічного рішення, «Никифор, ставши на підвищенню з хрестом в одній руці й євангелиєм в другій, проголосив, як патріарший екзарх, свій декрет на митрополита і п'ятьох владиків: володимирського, луцького, полоцького, холмського і пинського; за їх непослушність соборові, відступленне від церкви й самовільне підданя церкві римській, він позбавляє їх єпископства й духовної гідності»¹³. Митрополиту Рогозі була надіслана відповідна грамота, в якій наголошувалось, що анафема не торкається духовенства, яке у своїх відправах тепер має поминати не своїх колишніх владик, а патріарха (до обрання нових ієрархів).

Зрозуміло, що Никифор Тур перевищив свої повноваження, належні йому як протосинкелу і архимандриту. виправданням може слугувати лише та обставина, що анафема на один собор проголошувалася від імені іншого собору, а Никифор Тур, як підлеглий Константинопольського патріархату, лише озвучив її. Собор також делегував послів до короля з вимогою покарання владик-відступників, а також вирішив звернутися до сейму, сподіваючись на підтримку сейму. Все це не мало особливого сенсу та надії на успіх, оскільки владні структури виразно підтримували об'єднавчий собор. До речі, на ньому також було виголошено покарання на владик (Балабана і Копистенського) та священників, учасників православного собору, оголошено їх невірними з відстороненням від служби. Про самого Никифора Тура у проклинальній грамоті говорилося наступне: «Скидаємо тебе зі столиці архимандритства твого, аби не посмів епитрахилі на ший одягати і відправ правити, вічно і назавжди від Бога, а хто тебе за архимандрита чи пресвітера буде мати, то як нами ви клятого сам проклятий буде і дім його Отцем і Сином, і Святим Духом»¹⁴.

Повернувшись до Києва. Никифор Тур виявив непохитну волю в обороні Лаври від унії. Печерський монастир вабив митрополита Михайла Рогозу як осердбовий духовний цент всієї України, і «король вистарався у папи розпорядження про прилучення Печерського монастиря до митрополії, під умовою, що митро-

¹³ Грушевський М. С. Історія України-Руси. – Т. 5. – С. 611.

¹⁴ Голубев С. Вк. праця. – С. 101–102.

полит буде триматися унії»¹⁵. 18 листопада 1597 р. польський король видав декрет про її підпорядкування митрополиту Михалі Рогозі. На що архимандрит заявив польському послу: «Королю нема нічого до нас, і ми не маємо його слухати, якщо він порушує наші права і вольності»¹⁶. Понад те, Никифор Тур разом з братією подали скаргу до Київського міського суду на Михайла Рогозу з вимогою повернути 8 тисяч кіп грошей, взятих тим із лаврських підданих у Могилеві. Суддя вдовольнив позов Лаври, проте стягнути ці гроші з митрополита так і не вдалося.

Ченці Лаври відмовились виконувати рішення Берестейського собору і вчинили опір при спробі ввести у володіння цієї обителі представників митрополита Михайла Рогози замість «відлученого» архимандрита Никифора Тура, про що збереглися свідчення київського возного, який особисто спостерігав успішний спротив насельників обителі¹⁷.

Уніатам довелося знову залучати «важку артилерію» – авторитет і волю королівської влади. Згідно листа польського короля Сигізмунда III Вази (1587–1632) від 2 грудня 1597 р., архимандрит Никифор Тур усувався від керівництва Києво-Печерською лаврою, яка передається під управління уніатському митрополиту Михайлу Рогозі¹⁸. Никифор Тур характеризується як «непослушний в чині архимандричому», «непосвященний», тобто не уніат. А тому, силою своєї влади і «декретом нашим» король передає «монастир Печерський отцю митрополиту Київському в держане і в вільний шафунок».

Для виконання цього декрету, король посилає свого шляхтича, зрозуміло, з вартою, якого братія знову не пустила на поріг обителі своєї. Про обставину король мусив повідомити папу Климента VIII у своєму листі від 13 квітня 1603 р.¹⁹ І Папа Римський мусив оприлюднити брєве, тобто розпорядчу грамоту щодо поточних церковних питань, про відміну булли (послання папи) про передачу Києво-Печерської лаври під безпосереднє управління

¹⁵ Грушевський М. С. Історія України-Руси. – Т. 5. – С. 580.

¹⁶ Голубєв С. Вк. праця. – С. 103.

¹⁷ Пам'ятки: археографічний щорічник. – Т. 3. Вип. 1. Документи по історії унії на Волині і Київщині кінця XVI – першої половини XVII ст. – К.: УДНДІАСД, 2001. – С. 326.

¹⁸ Там саме. – С. 326.

¹⁹ Там саме. 335.

київськими митрополитами, тобто ліквідації ставропігійного статусу монастиря²⁰. На цей крок Риму змушена була реагувати і офіційна польська влада, зокрема, сейм ухвалив рішення про передачу Києво-Печерської архимандрії православним віруючим. Про що і сповістив у своєму листі до папи Климента уніатський митрополит Іпатій Потій у своєму листі від 7 березня 1605 р.²¹.

Позиція Никифора Тура надихала і ченців, і киян на оборону монастиря та його маєтностей в їхньому бажанні зберегти його православну ідентичність та вагу у суспільстві. Як зазначає Д. Степовик, «його приклад багато в чому зумовив стиль керівництва Лаврою наступними архимандритами в сімнадцятому столітті – Єлисеєм Плетенецьким, Захарією Копистенським, Петром Могилою. Так що напружена боротьба на переломі двох століть стала сильною спонукою для духовного пробудження і піднесення Лаври у золотий вік її історії»²².

В часи служіння Никифора Тура сталася подія, яка засвідчила як чудодійність її святинь, так і відкритість обителі для людей з чистими намірами. Петро Могила занотував у своєму щоденнику оповідь Луцького єпископа Ісакія Боришкевича, який в ті часи був ще паламарем Печерського монастиря. Всю ніч року 1597 під свято Феодосія Печерського він молився в церкві на «когось по-чернечому вбраному» на архиерейському місці, вважаючи його за настоятеля. Тим часом сам «архимандрит не прийшов до церкви на початок – забарився в келії з князями і панами»²³. А як почали співати благословіє, до церкви увійшов сам архимандрит з гостями, і тоді всі зрозуміли, що молилися вони самому святому Феодосію. Так в лаврському житті поєднувалося чудесне і земне, дива і людська гостинність.

Про наступного, після Никифора Тура, архимандрита Михайло Грушевський писав: «Плетенецький, до постригу Олександр Михайлович, в ченцях Єлисей (в схимі Фимій), ще як «землянин», світська людина, за невідомі заслуги одержав від короля Пінський Ліщинський монастир в 1595 р і за чотири роки вибраний православними на печерську архимандрію – очевидно

²⁰ Пам'ятки: археографічний щорічник. – Т. 3. Вип. 1. – С. 335.

²¹ Там саме. – С. 336.

²² *Степовик Д.* Вк. праця. – С. 123.

²³ *Грушевський М. С.* Історія української літератури. – Т. VI. – К.: АТ «Обереги», 1995. – С. 583.

завдяки своїм виступам на Берестейському соборі, де ми вперше зустрічаємо його як церковного діяча»²⁴. Плетенецький походив з родини львівського дяка Хоми, навчався в Братській школі Львова та Острозі, в 1594 р. прийняв постриг під іменем Єлисей, Стати ігуменом Ліщинського монастиря йому посприяв князь В. Острозький, вочевидь, за особисті якості ченця. Упокоївся 29 жовтня 1624 р. і був похований в Успенському соборі Києво-Печерської лаври. Його наступник на посаді Захарія Копистенський у своїй похоронній промові «Казаніє на честном погребі... Єллисея в ієросхимонасех Євфимія Плетенецького» відзначав його видатний внесок в організацію духовного і культурного життя Лаври: «Хто після нього не трудився б, з Божою поміччю, в монастирі Пречистої Богородиці, той буде все починати, будувати і закінчувати на його основі, на його фундаменті, на його творінні». А в річницю смерті у творі «Омліялбоказаніє на роковую пам'ять Єллисея Плетенецького» Захарія Копистенський особливо наголошував на заслугах покійного перед батьківською вірою: «В тие лютиє времена православной церкви зберіг віру й послушенство канонічне константинопольському патріарху, був візерунком іночества, побожності зерцалом, утіхою знедолених, рятівником убогих, сиріт і вдів»²⁵.

Діяльність нового архимандрита була напрочуд ґрунтовною та всебічною. З іменем Єлисея Плетенецького справедливо пов'язують фундаментальні зрушення як в церковному житті, тау в духовно-культурному розвитку України. Найпершою із заслуг Єлисея Плетенецького є відновлення кіновії по чину св. Василія і покращення чернечого життя загалом, як у його внутрішньому вимірі, так і в співпраці із населенням. Це означало дотримання канонічних норм і правил внутрішнього розпорядку, вивільнення від мирських спокус – пияцтва, нецтва, ледарства та розпусти, що раніше досить часто побутувало в громаді ченців. В цьому архимандрит керувався зразками подвижницького життя ченців на Афоні та Воздвиженського монастиря в Галичині, праведного життя засновників і перших насельників Лаври.

²⁴ Грушевський М. С. Історія української літератури. – Т. VI. – С. 26–27.

²⁵ Кагамлик С. Р. Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури: Монографія. – К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2005. – С. 273.

Виключного значення Єлисей Плетенецький надавав розвитку освітньої справи, Його справедливо вважають ідейним натхненником і організатором церковного братства і лаврської школи. Для цього було використано досвід Львова та Острога, і запрошено знаних тогочасних вчених – Памву Беринду, Лаврентія Зизанія, Тараса Земку, Захарія Копистенського, Йова Борецького, Касіяна Саковича, Афанасія Кальнофойського та ін. Була закуплена і привезена в 1615 р. до Києва Стрятинська друкарня Балабанів, як одна з найкращих на той час, що дозволило надрукувати до 1624 р. 11 об'ємних видань, а до 1630 р. – ще 19 творів, богослужбового, догматичного, освітнього та полемічного змісту. Одна з перших книг нової друкарні – «Часословець», лягла в підвалини тодішньої шкільної освіти, де Єлисей Плетенецький радив «вивчати різні мови і розуміти Святе Письмо». Так українські школярі долучалися і до скарбів європейської культури, і до сокровенного змісту Біблії, і до духовної спадщини українського народу.

Оцінка Берестейської унії, як відомо, різна, оскільки з'єднання церков, з одного боку, зробило українство рівноправним складником вселенської церкви, а з іншого – стимулювала розкол Київської митрополії. Тривалий час переважав другий контекст, а самі уніати зазнавали тотального переслідування та покарання, аж до фізичного знищення. Нині є можливість відновити історичну справедливість та віддати належне ініціаторам та прихильникам пошуку єдності різних гілок християнства в Україні. Києво-Печерська лаври і в часи служіння Єлисея Плетенецького займала виразну антиунійну позицію. Пр це свідчить, бодай, лист митрополита Йосифа Рутського до канцлера Великого князівства Литовського Лева Сапєги²⁶. І це при тому, що тодішня київська міська влада в особі підвоеводи заявляла про свою готовність на поширення унії в Києві. До речі, в цьому ж листі митрополит сповіщає канцлера про те, що кварцяне військо рушило на бунтівливих низових козаків. Ця активність польської армії була пов'язана, очевидно, з невдоволенням укладеною 30 вересня 1614 р. угодою між козацькою старшиною і польськими комісарами, за якою обмежувались козацькі права, а реє-

²⁶ Пам'ятки: археографічний щорічник. – Т. 3. Вип. 1. – № 58. – С. 354–355.

строве козацтво мало нести сторожову службу і жити лише на Запоріжжі. Нагадаємо, що в тому ж 1614 р відбувся похід запорожців під проводом Сагайдачного на турецьку фортецю Синоп. Так що у Варшаві було над чим занепокоїтись: непокірна Лавра, горді козаки, звитяжні мореплавці. Український дух всюди і завжди був незламним.

Архимандрит Єлисей Плетенецький доклав чималих особистих зусиль у справі відновлення повноцінної Київської православної митрополії. Як відомо, вирішальна роль в цьому належала гетьману Петру Конашевичу Сагайдачному. Саме за його ініціативи, до Київського братства було вписано самого гетьмана разом з усім Військом Запорізьким, Це – безпрецедентний акт у всій європейській історії, коли освітньо-культурне об'єднання громадян отримувало таку соціально-політичну та військову підтримку. Саме стараннями гетьмана взимку 1620/21 рр. відбулося і відновлення православної ієрархії Київської митрополії. Лавра активно співпрацювала і з гетьманом, і з митрополитом Йовом Борецьким в реалізації цих знакових для Української Церкви і суспільства позитивних зрушень. Міцна спілка духовенства – світоглядного натхненника суспільства, і українського козацтва – оборонця Вітчизни, і стала, зрештою, тим підмурівком, на якому і постала Незалежна Українська Держава часів Богдана Хмельницького.

Висновки

Києво-Печерська лавра від самого початку свого існування переживала у своєму розвитку і злети, і негаразди, пов'язані із лихоліттями та навалами чужоземців. Однак, внутрішня духовна синергетика монастиря, з одного боку, і постійна живильна сила и наснага творчих потенцій українського народу, – з іншого, виступали головними запоруками незнищенності та пасіонарності цього духовно-культурного центру України.

До середини XVI ст. відчувались згубні наслідки важких попередніх часів, пов'язані з руйнуванням та спустошенням Києва і його околиць монголо-татарами, складними часами внутрішнього політичного розбрату, постійними зазіханнями на українську землю ненаситними та зажерливими сусідніми державами-агресорами. Монастирські споруди знаходилися у напівзруйнованому стані, відчувався брак постійного з'єдинення із вселенським православ'ям, чернеча братія не завжди дотримувалася

належного послуху, існувала нестача богослужбових книг та не завжди досконала їхня якість. Спокій і злагода в монастирському житті не завжди знаходили надійне опертя в тодішньому мінливому соціально-політичному устрої країни.

Наприкінці XVI – на початку XVII ст. розпочинається духовне і матеріальне відродження Лаври, її значення в житті суспільства, спостерігається позитивна національна векторизація розвитку монастиря. Цьому сприяла невтомна подвижницька діяльність всіх без винятку архимандритів обителі: Мелетія Хребтовича (1573–1593), Никифора Тура (1593–1599) та Єлисея Плетенецького (1599–1624). Кожен з них ревно і з честю виконував свої пастирські обов'язки, ініціював і впроваджував важливі проекти розбудови як лаврського життя, так і духовного розвитку України загалом.

Особливе місце посідають невпинні старання і боротьба за збереження релігійної ідентичності Лаври. Перебуваючи після Берестейської унії в епіцентрі міжконфесійних змагань між православними та уніатами, відчуваючи на собі неприхований потужний тиск з боку органів центральної і місцевої влади, Лавра не тільки підтвердила і зберегла свій православний статус і устрій, але і відіграла консолідуючу роль у всьому процесі відновлення Київської православної митрополії. Це досягалося шляхом поєднання духовних зусиль самої лаврської обителі з суспільно-патріотичним піднесенням українського суспільства, особливо підняттям значення Запорозького Козацтва в житті країни.

Постійна увага і старання були звернені на богослужбові справи. Велась постійна робота по граматичній перевірці текстів, з їхнім впорядкуванням, доповненням, коментуванням, з наступним виданням для практичного користування. Для ефективного виконання задуму в різні часи до співпраці було залучено високоосвічених професійних теологів, мовознавців, літераторів, митців та друкарів, які забезпечували європейський рівень лаврських реформ. У налагодженій друкарні побачили світ фундаментальні видання з літургії, церковного права, агіографії, гімносіву тощо, переклади класичної богословської літератури, полемічні трактати. Розпочалась практика проголошення перед паствою проповідей, подібно до західних церков, причому здійснювалося це на народній мові.

Науково-літературна і мистецька творчість членів «лаврського гуртка» поклала початок новому напрямку в розвитку культури, відомого як українське бароко. Його принципи були розвинені і втілені в поезії, іконописі, графіці, живописі, художньому оформленні видань. Викристалізуються і пропагуються ідеї людиновимірності світу, її краси і досконалості, здатності відчувати свою відповідальність за вчинене і перед Богом, і перед іншими людьми. Формується образ ідеального героя, здатного на самопожертву заради торжества і справедливості. Засобами мистецтва відновлюється історична пам'ять народу, яка покликана стати поштовхом і рушієм в його пошуках кращої долі.

Посилюється значення Лаври як суб'єкта господарської та торгівельно-економічної діяльності, яка зуміла не лише зберегти, але й примножити свої володіння. Насамперед, здійснювалося продукуюче господарювання в підлеглих містах, містечках і селах, що створювало засоби для існування та розвитку тамтешніх мешканців. Важливою статтею майнових та грошових надходжень були дарунки та пожертви як від заможних, так і простих людей, що убезпечувало фінансово-матеріальну незалежність монастиря. Отриманий прибуток використовувався для утримання в належному стані нерухомого майна (церков, каплиць, цвинтарів, притулків) та забезпечення проживання і потреб населення (ченців, посполитих та ін.) Лаври. Чималі кошти витрачалися на підтримання і розбудову власного виробництва та майстерень для друкарських потреб, пошиття одягу і виготовлення церковного начиння, іконопису та малярства тощо. Постійною статтею витрат була допомога нужденним та скривдженим, а також усім тим, хто звертався з подібним проханням. Особливих капіталовкладень потребувало також організація та забезпечення навчання в лаврських школах, включаючи утримання учнів і вчителів, забезпечення їх необхідним приладдям, приміщенням та літературою.

Valentyn KRYSACHENKO

ACTION OF THE ARCHIMANDRITES OF THE KYIV-PECHERSK LAVRA IN DEFENSE OF THE UNITY OF THE UKRAINIAN CHURCH (END OF XVI – THE BEGINNING OF 17th CENTURY)

Abstract. The article is devoted to the activities of the leaders of the Kiev-Pechersk Lavra in the late 16th – early 17th centuries. On strengthening the Ukrainian Orthodox Church, defense against encroachments on its canonical status, contribution to the development of national spirituality. The ascetic deeds of Meletius Khrebtovych (1573–1593), Nicephorus Tourus (1593–1599) and Elisha Pletenetsky (1599–1624) played an outstanding role in reviving the status of the Lavra as the main center of the country's spiritual life, the center of wisdom and inspiration, support for all Orthodox numerous encroachments on its self-sufficiency and historical purpose. Particular attention is paid to the active position of the leaders and inhabitants of the Lavra to preserve their Orthodox authenticity, their efforts to organize and improve the internal life of the monastery and the implementation of church sacraments, publishing, promoting the development of literature, art, education and science in Ukraine. Thus, a proper organizational, ideological and canonical basis was created for the restoration of a full-fledged church hierarchy of the Kyiv metropolitanate.

Keywords: *Kyiv-Pechersk Lavra, unity of the Ukrainian Church, archimandrites, Meletiy Khrebtovych, Nicephorus Tour, Elisha Pletenetsky, Ukrainian spirituality, catholicity.*

Протоієрей Михайл ЙОСИФЧУК

ДЕРЖАВНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОЛЕКСАНДРА ЛОТОЦЬКОГО НА ЧОЛІ ПОСОЛЬСТВА У ТУРЕЧЧИНІ 1918–1920 РР. У СПРАВІ ВИЗНАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

Стаття присвячена аналізу діяльності Олександра Лотоцького на посаді 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 Константинопольського Патріархату у 1918–1920 рр.

Зважаючи на невтомну працю для Православної Церкви України проф. Олександра Лотоцького, автор даного дослідження спробував висвітлити державно-церковну діяльність даної історичної особи в Україні під час національно-визвольної боротьби нашого народу у 1917–1921 рр.

У статті проведено дослідження на основі існуючих і доступних архівних і документальних джерел, а також 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, Закон, Міністерство Культів (Ісповідань), УПЦ, УНР, РНМ, Царгород, митрополит Дорофей, Олександр Лотоцький, посол, проф.*

Після зречення від влади гетьмана Павла Скоропадського, 14 грудня 1918 р. Директорія Української Народної Республіки увійшла до Києва¹.

¹ *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. – С. 62.

Одним із її перших законодавчих актів став «Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви», виданий 1 січня 1919 р.², яким було втілено в життя декларативну заяву міністра ісповідань попереднього уряду, О. Лотоцького на засіданні Всеукраїнського Церковного Собору 12 листопада 1918 р.³

О. Лотоцький почав свою працю на виданням Закону про автокефалію УПЦ ще під час свого перебування на посаді міністра ісповідань гетьманського уряду⁴, 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 питаннях міцно стояла на ґрунті незалежності й самобутності, О. Лотоцький, при співпраці з прихильниками автокефалії Української



² Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви. // Вістник державних законів для всіх земель Української Народної Республіки. – 1919. – № 1. – С. 3.

³ *Лотоцький О., проф.* Церковно-правні основи автокефалії. – Варшава: Друкарня синодальна, 1931. – С. 133–134.

⁴ Центральний Державний архів вищих органів влади і управління України (у м. Києві) (далі – ЦДАВО України у м. Києві). – Ф. 1072. – Оп. 3. – Спр. 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. – Арк. 62.

Церкви, опрацьовує і видає державний закон, щоби урегулювати церковне життя в Україні⁵.

Сам О. Лотоцький у своїх спогадах говорить, що він брав «активну участь» у створенні Закону⁶, оскільки займався питаннями Міністерства Ісповідань і брав участь у засіданнях РНК, як «тимчасовий комісар» даного органу⁷.

Як акт державний, «Закон про вищий уряд Української Автокефальної Православної Соборної Церкви» не мав потреби 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.

Постановою Директорії УНР від 29 грудня 1918 р. у складі Ради Народних Міністрів УНР створено Міністерство Ісповідань⁸, яке 11 січня 1919 р. було перейменовано на Міністерство Культів⁹. Міністром новоутвореного міністерства ще 26 грудня 1918 р. було призначено І. Липу¹⁰, однак він тільки 4 січня 1919 р.

⁵ *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. 11.

⁶ *Ігнатуша О.* «Вселенська Церква нас не визнає...» // Людина і світ. – 1998. – № 3. – С. 81.

⁷ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 3: Журнал засідань Ради Народних Міністрів УНР. 15 грудня 1918 – 11 січня 1919 рр. – Арк. 4, 10.

⁸ Там саме. – Арк. 27 зв.

⁹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 67: Накази та обіжники по Міністерству Ісповідань. Списки духовних шкіл та осіб керуючих ними 29 березня 1918 – 27 січня 1919 рр. – Арк. 173.

¹⁰ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1429. – Оп. 1. – Спр. № 1: Накази та копії наказів, інструкції законів Директорії та Головного отамана військ УНР. 19 грудня 1918 – 11 лютого 1920 рр. – Арк. 2.

приступив до виконання своїх обов'язків¹¹.

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»¹². Крім того, І. Липа просив передати заяву, в грецькому перекладі, до вселенського патріарха¹³, щоб він «поблагословив автокефалію Української Церкви»¹⁴.

Для виконання цієї надзвичайно важливої для держави місії було вибрано «фахівця» у справах церковних – О. Лотоцького¹⁵, який до 4 січня 1919 р. був тимчасовим комісаром Міністерства Ісповідань УНР¹⁶. 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 Церкви¹⁷. З цією метою 15 січня 1919 р. від уряду УНР на адресу Царгородського Патріарха було написано листа, у якому зокрема говорилося: «... світлий уряд УНР Законом від 1 січня 1919 р. визнав необхідним проголосити автокефалію Української Церкви. Просимо благословити Ваше Святійшество труди Української Автокефальної Православної Церкви»¹⁸. Підписав лист Голова РНМ В. Чехівський. Цей лист, разом з «заявою» І. Липи були передані О. Лотоцькому для направлення їх у Стамбул (Царгород – *Авт.*)¹⁹.

Для визнання автокефалії Української Православної Церкви з боку Директорії УНР було вжито заходів щодо фінансового

¹¹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 15: Бюлетні та накази Міністерства праці, торгу і промисловості та Ісповідань 13 грудня 1918 – 24 січня 1919 рр. – Арк. 63.

¹² Там саме. – Спр. 59: Прохання установ і окремих осіб про видачу їм довідок, посвідчень на особу, списки іноземних представництв. 17 грудня 1918 – жовтень 1919 рр. – Арк. 30 зв.

¹³ Там саме. – Арк. 30–30 зв.

¹⁴ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – Варшава, 1939. – с. 99 – (Праці Українського Наукового Інституту; Серія мемуарів).

¹⁵ Там саме. – Арк. 11.

¹⁶ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 67. – Арк. 58.

¹⁷ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 11.

¹⁸ Там саме. – С. 94–95.

¹⁹ Там саме. – С. 99.

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»²⁰. Така досить значна сума видатків обумовлювалась ще й фінансуванням зносин посла з східними патріархами у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви²¹.

На жаль, на сьогодні ще не знайдено постанови Директорії УНР про призначення О. Лотоцького послом до Туреччини, оскільки остання мала своє представництво в УНР²². 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»²³.

Оскільки рішення українського уряду про призначення О. Лотоцького до Туреччини прийнято пізніше від інших дипломатичних призначень, він відбув з Києва пізніше своїх колег²⁴. 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 та проголошення акту злуки УНР і ЗУНР²⁵.

²⁰ Постанова про асигнування в розпорядження Міністерства Культів 250 000 крб. для видачі посланникові Української Народної Республіки у Константинополі 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.

²¹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 3. – Арк. 1–2.

²² Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 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. – Арк. 1.

²³ Там саме. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 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. – Арк. 51.

²⁴ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 59. – Арк. 30 зв.

²⁵ Андрій (Партикевич), архімандрит. «Молитва не була вислухана»: Вселенська Патріархія та питання автокефалії Української Право-

Протягом цього часу О. Лотоцький зібрав навколо себе гурток однодумців для своєї праці. Так, 20 січня 1919 р. за згодою посла УНР у Туреччині, юрисконсультант Міністерства Культів В. Радзімовський був «відкомандирований до Державної Місії у Туреччині»²⁶. Окрім того радником цієї місії став член УПСР – М. Шпраг, військовим аташе – В. Кедровський, а секретарем – П. Чикаленко²⁷.

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 питань²⁸. 29 січня 1919 р. він виїхав з Києва, на який в той час наступали 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, мінаючи 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 – Стамбулу²⁹, 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 буде використовувати її у своєму дослідженні³⁰. Крім того, тер-

славної 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. 66.

²⁶ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 16. – Арк. 73; Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 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. – Арк. 11.

²⁷ Андрусишин Б. Церква в Українській державі 1917–1920 рр. (Доба Директорії УНР): навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти. – К.: Либідь, 1997. – С. 53.

²⁸ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 15.

²⁹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 1.

³⁰ Йосифчук М., свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви... – С. 94.

мін «Царгород» постійно написаний в офіційному бланку посольства УНР в Туреччині³¹.

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 політики³².

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 України³³. Відвідуючи Вселенського патріарха Германа V, український (?) посол переконував останнього у нерозривній єдності Української Церкви з Російською³⁴. 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 діяльність³⁵.

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.

³¹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 3. – Спр. 49: Документи про діяльність посольства УНР в Туреччині. Січень 1919 – 13 липня 1921 рр. – Арк. 3.

³² *Андрусшин Б.* Вк. праця. – С. 58.

³³ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 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. – Арк. 1.

³⁴ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 37.

³⁵ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 285. – Арк. 1 зв.

Все це дало свої результати – 13 травня 1919 р., менше ніж через місяць після прибуття у Царгород, незважаючи на протести П. Суковкіна та тиск союзницьких військ, МЗС Туреччини визнало повноваження О. Лотоцького як посла УНР у Туреччині³⁶.

Не заглиблюючись у світську діяльність українського посольства у Царгороді, наприклад справи Українського Чорноморського Флоту³⁷ чи полонених українських вояків³⁸, 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 Патріархату³⁹. 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»⁴⁰. Треба думати, що й ініціатива делегування українським урядом цього посольства вийшла від самого О. Лотоцького⁴¹, який добре розумів важливість перебування нашої Церкви в складі Вселенського Православ'я, як з погляду церковно-релігійного, так і національно-політичного⁴².

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 Церков⁴³. Зрозуміло, що активізація українських націо-

³⁶ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 39.

³⁷ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 7–8.

³⁸ Там саме. – Оп. 2. – Спр. 285. – Арк. 3–4

³⁹ Там саме. – Оп. 3. – Спр. 49. – Арк. 139.

⁴⁰ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 81.

⁴¹ *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. 47.

⁴² *Лотоцький О., проф.* Автокефалія: У 2 т.: – Варшава: Праці Українського наукового інституту, 1935–1938. (Т. 1. – 208, Т. 2 – 562 с.). – Репринт: К., 1999. – С. 64.

⁴³ *Ігнатуша О.* Вк. праця. – С. 33.

нальних 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 якнайдовше⁴⁴.

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 столиці⁴⁵. Справами Патріархату тимчасово займався місцеблюститель патріаршого престолу митр. Дорофей, який очолював Кесарійську кафедру⁴⁶.

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.⁴⁷ 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. Діонісій⁴⁸. Українського посла з його перекладачем було відведено з усіма почестями до патріарших покоїв, де їх радо прийняв митр. Дорофей⁴⁹. 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 місцеблюстителя призначити ще одну зустріч. Останній погодився, але висловив бажання самому особисто відвідати наступного дня помешкання українського посла⁵⁰.

⁴⁴ *Ігнатуша О.* Вк. праця. – С. 34.

⁴⁵ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 93.

⁴⁶ *Андрій (Партикевич), архімандрит.* Вк. праця. – С. 70.

⁴⁷ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 98.

⁴⁸ Там саме. – С. 87.

⁴⁹ *Андрушишин Б.* Вк. праця. – С. 55.

⁵⁰ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 87.

Українське посольство розміщувалось у прекрасній місцевості Стамбула – Терапії. Наступного дня, як і домовлялись, митр. Дорофей у супроводі свого секретаря – архим. 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 місті⁵¹, 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 атмосфері⁵².

До наступної – третьої зустрічі О. Лотоцький досить добре підготувався, написавши «Меморіал» обсягом близько 100 сторінок у грецькому перекладі і каліграфічному оформленні свого перекладача І. Спафариса⁵³. 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 напрямі⁵⁴.

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 УНР⁵⁵. Більшовики стояли за кілька десятків кілометрів від Кам'янця-

⁵¹ Андрій (Партикевич), архімандрит. Вк. праця. – С. 70.

⁵² Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 88.

⁵³ Там саме. – С. 97.

⁵⁴ Там саме. – С. 84.

⁵⁵ Жуковський А., Субтельний О. Нарис історії України. – Львів: Вид. Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка, 1992. – С. 89.

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 Волинь⁵⁶. Крім того, завдяки військовій допомозі держав Антанти, передусім Франції, з липня 1919 р. почався успішний похід Російської Добровільної Армії, на чолі з генералом Денікіним, в напрямі на Москву, яка захоплювала при цьому і східні українські землі⁵⁷.

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 інші⁵⁸. Однак, як і слід було цього очікувати, основну боротьбу вели «мученики за віру» – митр. Антоній і архиеп. Євлогій⁵⁹, оскільки їх за політичну і антидержавну діяльність було заарештовано у грудні 1918 р. органами Директорії УНР і ув'язнено у василанському монастирі м. Бучача⁶⁰. Коли ж вони прибули до Царгороду, то розгорнули проти О. Лотоцького шалену агітацію, представляючи останнього перед митр. Дорофеем як «ворога Православної Церкви»⁶¹. Такий вчинок з їхнього сторони, був виявом лицемірної невдячності, оскільки як відомо, лише завдяки О. Лотоцькому вони не були розстріляні, як це планував начальник корпусу Є. Коновалець⁶². Крім того, Лотоцький особисто заопікувався задовільненням їхніх богослужбових потреб у полоні⁶³, і

⁵⁶ Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. – К.: Либідь, 1993. – Т. 2. – С. 524.

⁵⁷ Жуковський А., Субтельний О. Вк. праця. – С. 90–91.

⁵⁸ Сергійчук Б., Сергійчук В. Проблема визнання УАПЦ у листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Український церковно-визвольний рух. – К., 1997. – С. 82.

⁵⁹ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 89.

⁶⁰ Нагаєвський І. Історія Української держави двадцятого століття. – К.: Вид. «Український письменник», 1993. – С. 377.

⁶¹ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 91.

⁶² Там саме. – С. 89.

⁶³ Там саме. – С. 90.

навіть висловлював клопотання перед урядом УНР про їх звільнення⁶⁴.

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 знущення української влади над митр. Антонієм⁶⁵. 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 священників⁶⁶.

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 Патріархату⁶⁷.

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 Предстоятеля⁶⁸. Це давало Константинопільській Патріархії формальний привід на зволікання з визнанням автокефалії УПЦ⁶⁹.

⁶⁴ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр.: 49: Реєстр вихідних документів по департаменту православної церкви. 1 січня – 1 березня 1919 р. – Арк. 15 зв.

⁶⁵ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 92.

⁶⁶ *Стахів А.* Україна в добу Директорії УНР: У 7 т. – Скрентон: Наукова Історична Бібліотека, 1964 – Т. 1. – С. 35.

⁶⁷ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 92.

⁶⁸ Там саме. – С. 93.

⁶⁹ *Андрусішин Б.* Вк. праця. – 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 столиці⁷⁰, до якого належав митр. Дорофей. Як не дивно, у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви переплелися не лише духовні, але й політичні, військові, а також і моральні проблеми.

Після тривалих і затяжних переговорів з Вселенською Патріархією О. Лотоцький отримав проект листа до Українського Уряду, на ім'я прем'єра⁷¹, який призвів до розриву відносин між українським послом і місцєблюстителем 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 канонічних⁷².

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 Патріарха⁷³, який би міг підписати Томос (все це було зроблено у 2019 р. Вселенським Патріархом Варфоломієм за сприяння української влади – *Авт.*)

Вселенська Патріархія слушно просила український уряд почекати ще якийсь час на обрання патріарха, а також і сприятливих обставин для вирішення цього важливого питання⁷⁴.

Як бачимо з змісту проекту листа, антиукраїнська агітація російських державних і церковних діячів досягла свого успіху,

⁷⁰ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 93.

⁷¹ Там саме. – С. 94–95.

⁷² Там саме. – С. 94.

⁷³ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 10, 21.

⁷⁴ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 95.

оскільки Патріарший Престол висловив неприхований сумнів в існуванні Української Народної Республіки⁷⁵. 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 змін⁷⁶.

Становище українського посольства в Царгороді було непевним. Фінансування майже припинилось, почались борги⁷⁷. Все це змусило О. Лотоцького незабаром виїхати на Україну, щоб вирішити всі пекучі проблеми з фінансуванням. Оскільки наближався його від'їзд зі Стамбула, 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 уряду⁷⁸.

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.

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 УПЦ⁷⁹. Даний

⁷⁵ Андрусишин Б. Вк. праця. – С. 59.

⁷⁶ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 96.

⁷⁷ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 285. – Арк. 10, 39.

⁷⁸ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 98–99.

⁷⁹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 10, 22.

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»⁸⁰.

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 пожертвами на потреби храму, характеризуючи свої дари, як рису української жертовності⁸¹.

Напередодні від'їзду О. Лотоцького зі Стамбула, який стався 24 березня 1920 р.⁸², 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 автокефалії⁸³.

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 єпископату⁸⁴, а на засіданні РНМ 25 грудня 1921 р. він же зробив доклад про посилку делегації до Царгороду⁸⁵, де мали відбутись вибори патріарха ще 14 грудня 1921 р.⁸⁶ Окремо, міністр наполюгав про необхідність посла в Туреччині⁸⁷, подав на розгляд уряду «Прохання до Вселенського Патрі-

⁸⁰ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 98.

⁸¹ *Андрій (Партикевич), архімандрит.* Вк. праця. – С. 75.

⁸² ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 285. – Арк. 10, 91

⁸³ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 99.

⁸⁴ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 108: Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань. 6–27 червня 1920 р. – Арк. 1.

⁸⁵ Там саме. – Оп. 2. – Спр. 1: Журнал засідань Ради Народних Міністрів УНР. 7 грудня 1920 – 7 лютого 1921 рр. – Арк. 34.

⁸⁶ Там саме. – Спр. 5: Реєстр вхідних документів Міністерства Ісповідань УНР. 27 липня – 31 грудня 1920 рр. – Арк. 9.

⁸⁷ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 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. – Арк. 41–42.

арха⁸⁸, яке потрібно роздати по таборах армії УНР⁸⁹. Зберіглась подяка проф. І. Огієнку за видання книг про автокефалію УПЦ від О. Лотоцького⁹⁰ і листи зазначених осіб⁹¹ та С. Петлюри до І. Огієнка і його відповідь⁹².

Однак, як відомо, на той час – кінець березня 1920 р., що був надзвичайно важким для України, готувався польсько – український договір для боротьби з більшовиками⁹³. 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 місцеблюстителя, мотивуючи це тим, що приїзд такого великого гостя, як представник Вселенського Патріархату, вимагає урочистого прийому, до якого слід приготуватись⁹⁴.

5 травня 1920 р. О. Лотоцький прибув до Кам'янця-Подільського, а 10 травня РНМ УНР прийняла його відставку з 1 червня 1920 р.⁹⁵ При цьому О. Лотоцький подав до МЗС УНР звіт про діяльність посольства УНР у Туреччині⁹⁶. Особливо важливим є звіт з фонду 3696, текст якого автори мали змогу сканувати і подати дослідникам для вивчення⁹⁷.

⁸⁸ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 111: Листування з департаментом православної церкви про надсилання листів і прохань до Царгородського патріарха благословити Автокефальну Церкву. 1921 р. – Арк. 1–3.

⁸⁹ Там саме. – Спр. 92: Протоколи засідань Ради міністра ісповідань УНР. 14 лютого – 15 березня 1921 р. – Арк. 40.

⁹⁰ Там саме. – Спр. 28: Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 17 травня 1921 – 6 січня 1922 рр. – Арк. 61.

⁹¹ Там саме. – Спр. 121: Листування з департаментом православної церкви про взаємовідносини з Царгородським Патріархатом, призначення на Україні його представника. 1921 р. – Арк. 46, 48.

⁹² Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 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. – Арк. 24, 63–63 зв.

⁹³ Рубльов О. Українські визвольні змагання 1917–1921 рр. – К.: Вид. дім «Альтернатива», 1999. – Т. 10. – С. 189.

⁹⁴ Лотоцький О., проф. В Царгороді. – С. 99.

⁹⁵ Там саме. – С. 142.

⁹⁶ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 1–22; Оп. 2. – Спр. 285. – Арк. 1–90.

⁹⁷ Там саме. – Оп. 3. – Спр. 49. – Арк. 119–140.

Наступником О. Лотоцького у Царгороді став кн. Іван Токаржевський-Карашевич⁹⁸, який згодом одружився на його дочці Оксані⁹⁹. Становище посольства було складним, про що він повідомив у своєму докладі від 29 серпня 1921 р.¹⁰⁰ Сім'я О. Лотоцького ще залишалась у Царгороді протягом трьох місяців після того, як він від'їхав на Україну¹⁰¹. Митр. Дорофей неодноразово виявляв їм свою гостинність, запрошуючи їх на богослужіння у патріаршу церкву. 10 грудня 1921 р. родина О. Лотоцького виїхала зі Стамбула до Бухаресту¹⁰², а звідти – до Відня, куди був призначений послом О. Лотоцький¹⁰³.

Справу посольства продовжив секретар В. Приходько¹⁰⁴, який у докладі виступив проти скорочення чисельності складу до одного урядовця¹⁰⁵, хоча по тату мали бути : посол, радник, секретар, аташе і урядовець¹⁰⁶. Міністр ісповідань УНР проф. І. Огієнка наполягав 11 лютого 1922 р. на важливості посольства в Стамбулі¹⁰⁷. Проте, 22 червня 1922 р. В. Приходько повідомив, що через відсутність фінансування ще 24 квітня 1922 р. приміщен-

⁹⁸ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 3. – Спр. 6: Копії проєктів 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. – Арк. 46.

⁹⁹ *Лотоцький О., проф.* В Царгороді. – С. 104.

¹⁰⁰ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 114: Листування з департаментом православної церкви про зміцнення Автокефальної Православної Церкви, припинення зв'язків з Московським патріархом, проєкт тимчасового управління Православною Церквою на Україні. 25 листопада 1920 – 30 вересня 1921 рр. – Арк. 14.

¹⁰¹ *Андрій (Партикевич), архімандрит.* Вк. праця. – С. 79.

¹⁰² ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 269: Листування з посольством УНР в Туреччині про фінансове становище посольства. 5 січня – 29 листопада 1921 р. – Арк. 3.

¹⁰³ Там саме. – Ф. 1065. – Оп. 1. – Спр. 110: Постанови та закони УНР. 15 січня 1921 – 17 лютого 1923 рр. – Арк. 3.

¹⁰⁴ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 269. – Арк. 59.

¹⁰⁵ Там саме. – Оп. 3. – Спр. 6. – Арк. 64–66.

¹⁰⁶ Там саме. – Спр. 49. – Арк. 83–85.

¹⁰⁷ *Йосифчук М., свящ.* Проблема автокефалії Української Православної Церкви... – С. 131.

ня посольства здано і припинено діяльність¹⁰⁸. Саме посольство було офіційно закрито МЗС УНР 1 листопада 1923 р.¹⁰⁹.

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, «грунт для фактичного переведення справи Української Церковної Автокефалії – підготовлено»¹¹⁰.

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 невтомне 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 вагомні наслідки, які ми відчули практично через 100 р. і стали свідками історичних подій. Проте фактична відсутність власної держави та проукраїнського єпископату, поряд з рішучим опором Москви привели до тимчасового відкладання українського питання щодо визнання автокефалії і надання відповідного документа, тобто Томосу.

На сьогодні постала гостра необхідність детального дослідження архівних та документальних джерел періоду національ-

¹⁰⁸ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 111. – Арк. 44.

¹⁰⁹ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 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. – Арк. 92

¹¹⁰ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 3696. – Оп. 1. – Спр. 126. – Арк. 22 зв.

но-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.

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 місцєблюститєль митрополит Миколай на двох аудієнціях запевняв керівництво посольства про свої найліпші почуття, обіцявав 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 добримми»¹¹¹.

¹¹¹ ЦДАВО України у м. Києві. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 114. – Арк. 14.

Archpriest Mykhail YOSYFCHUK

**STATE AND RELIGIOUS ACTIVITY OF OLEXANDR
LOTOTSKYI AS A HEAD OF THE EMBASSY IN TURKEY
DURING THE PERIOD OF 1918–1920 REGARDING
RECOGNITION OF AUTOCEPHALY OF THE UKRAINIAN
ORTHODOX CHURCH**

The article focuses on analysis of activity of Olexandr Lototskyi as ambassador 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.

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 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.

Keywords: *the Directory, the Law, the Ministry of Worship (Religion), the UOC, the UNR, the CPM, the Metropolitan Dorofei, Olexandr Lototskyi, ambassador, professor.*

Диякон Микола РУБАН

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ТА ОБСТАВИНИ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ЄПАРХІЙ УКРАЇНСЬКОЇ СИНОДАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ НА ДОНБАСІ (1919–1926)

У статті здійснено спробу дослідити історичні передумови та обставини інституалізації єпархій Української Синодальної Церкви на Донбасі 1919–1926 рр. Простежено архієрейські кадрові ротації та причини уповільненого розвитку православної конфесії на прикладі окремого промислового регіону. Доведено, що суттєвим фактором поразки церковних реформ виступив низький інтелектуальний та дисциплінарний рівень обновленського духовенства Донецького краю. Підкреслюється, що внаслідок радикального підходу до впровадження програми церковних реформ, представники обновленського руху фактично скомпromетували ідею православної реформації, наслідки чого відчутні в релігійному дискурсі пострадянських країн до цього часу. Висвітлено історичні обставини церковного розділення Українського Православ'я в міжвоєнний період.

Ключові слова: *Православ'я, обновленський рух, Донецька губернія, Українська Синодальна Церква.*

Упродовж багатьох століть місто та фортеця Бахмут були центром більшості адміністративно-територіальних утворень, що виникали у ході колонізації земель колишнього Дикого поля суспільно-політичними та релігійними дисидентами – вихідцями з сусідніх імперій. У середині XVIII ст. для керівництва парафіями Слов'яносербії було утворене Бахмутське духовне правління, а вже в 1770-х рр. при бахмутській Покровській церкві діяла перша на території сучасного Донбасу парафіяльна школа, реорганізована в 1772 р. у духовну семінарію¹. Згодом, упродовж

¹ Матеріали для историко-статистического описания Екатеринославской Епархии. Церкви и приходы прошедшего XXVIII столетия. – Вып. 2: Нынешние уезды: Бахмутский, Славяносербский, Ростовский

1841–1919 рр., у місті функціонувало духовне училище², з яким пов'язані імена першого голови Всеукраїнської Православної Церковної Ради доби УНР архієпископа Олексія (Дородніцина), який упродовж 1892–1894 рр. виконував обов'язки помічника доглядача закладу та обновленського митрополита Олексія (Баженова) – багатолітнього доглядача училища 1906–1911 р.³

По завершенні Громадянської війни, 12 жовтня 1920 р. Бахмут став центром Донецької губернії, а з осені 1921 р. – архієрейської вікарної кафедри. Тож на початку 1920-х рр. за містом твердо закріпився статус адміністративного, культурного та релігійного центру Донецького краю, стрімкий розвиток якого відбувався на тлі формування багатоконфесійності Українського Православ'я, спричиненої питанням реформи церковного устрою в контексті революційних подій початку ХХ ст. Упродовж 1923 р. на території Бахмутської округи Донецької губернії були утворені потужні осередки Синодальної Церкви в Бахмуті та Автокефальної Церкви в Слов'янську, що ознаменувало початок інституалізації реформаційних православних конфесій на Донбасі.

Оскільки внаслідок активних репресивних антирелігійних заходів багатоконфесійність в Україні, що була викликана невірністю багатьох актуальних проблем внутрішньоцерковного життя, була силоміць ліквідована, – церковне розділення відновилось в умовах лібералізації державної релігійної політики наприкінці 1980-х рр. Примітно, що в 1992 р. Бахмут став центром формування Донецько-Луганської єпархії УПЦ Київського Патріархату, а Слов'янськ – Донецько-Слов'янської єпархії УАПЦ. Утім, позаяк загальна кількість громад УАПЦ на Донбасі була не суттєвою, вважаємо за доцільне простежити обставини інституалізації місцевої єпархіальної мережі Синодальної Церкви. Актуальність вивчення історичного досвіду організаційного становлення реформаційних православних конфесій на Донбасі, обставин та персоналій цього процесу набуває виключного значення в контексті визначення нових концептуальних підходів

на Дону, Александровский и Мариупольский. – Екатеринослав: Тип. Я. М. Чаусского, 1880. – С. 5.

² *Татаринов С. Й., Рубан М. Ю.* Нариси історії Православ'я Донеччини. – Бахмут, 2017. – С. 156–179.

³ Там саме. – С. 164, 166.

щодо розвитку епархій Православної Церкви України на території специфічного промислового регіону українсько-російського прикордоння.

Питання щодо обставин організаційного розвитку православних конфесій на Донбасі почасти розглядаються в роботах О. Форостюка⁴, В. Підгайка⁵ тощо. Однак, попри наявний широкий фактологічний матеріал, вказані розвідки позначені тенденційністю конфесійного сприйняття, мають певні неточності, усунення яких потребує залучення до наукового обігу нових джерел. Частково запропонована тема була розглянута в рамках окремих робіт автора⁶. Отже, предметом запропонованого дослідження є обставини інституційного становлення епархіальної мережі реформаційних православних конфесій на території Східної України у міжвоєнний період. Його хронологічні межі охоплюють період від часу утворення Донецької губернії навесні 1919 р. до завершення інституалізації епархіальної мережі Синодальної Церкви у 1926 р.

Мета статті полягає у тому, щоб на підставі комплексного аналізу історичних джерел та наукової літератури відтворити цілісну картину інституалізації епархій Української Синодальної Церкви на Донбасі 1919–1939 рр.

На початку ХХ ст. парафії Бахмутського, Слов'янськського та Маріупольського повітів належали до складу Катеринослав-

⁴ *Форостюк О. Д.* Луганщина релігійна: історичний і правовий аспекти. – Луганськ, 2004. – 206 с.; *Форостюк О. Д.* Православная Луганщина в годы гонений и трагических испытаний (1917–1988 гг.). – Луганск, 1999. – 120 с.; *Форостюк О. Д.* Правове регулювання державно-церковних відносин у радянській Україні в 1917–1941 роках (на матеріалі Донецького регіону): монографія. – Луганськ: РВВ ЛІВС, 2000. – 151 с.

⁵ *Підгайко В. Г.* Луганская и Алчевская епархия // Православная энциклопедия. – Москва, 2020. – Т. 41. – С. 530–541.

⁶ *Рубан М., дияк.* Діяльність Бахмутського вікаріатства Катеринославської епархії 1921–1925 рр. // Бахмутська старовина: краєзнавчі дослідження 2017: збірник наукових праць. – Вип. 1. – Слов'янськ, 2017. – С. 89–95; *Рубан М. Ю.* Інституційний розвиток Православної Церкви на Донеччині 1920–1930 рр. Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. – Вип. 2. – Ч. 2. – С. 127–130.

ської єпархії, й духовну опіку над ними здійснювали безпосередньо Катеринославські архіпастирі, а з утворенням 1 квітня 1911 р. Таганрозького вікаріату – почасти їхні Таганрозькі вікарії. Натомість парафії Старобільського повіту, а також Слов'янської та Сватово-Лучеської волостей, перебуваючи у складі Харківської губернії, належали до влади місцевих ієрархів. З 14 травня 1916 р. існувала Старобільська вікарна кафедра Харківської єпархії, однак, місцевий архієрей знаходився в Харкові. Революційні події і хід громадянської війни на Донбасі мали особливості, обумовлені значним впливом більшовицької ідеології через індустріальний характер регіону. 5 лютого 1919 р. декретом РНК УСРР на території Бахмутського та Слов'янського повітів було утворено Донецьку губернію з центром у м. Луганськ. Однак, уже в травні 1919 р. територія губернії була зайнята військами Збройних сил Півдня Росії, і лише на початку січня 1920 р. Червона Армія остаточно встановила радянську владу на Донбасі. 15 березня 1920 р. відбулась реорганізація території Донецької губернії, до складу якої було приєднано Маріупольський, Старобільський, Таганрозький повіти й окремі волості Харківської, Катеринославської губерній й Облaсті Війська Донського. Постановою РНК УСРР від 12 жовтня 1920 р. губерніяльний центр було перенесено до м. Бахмут.

Стрімкий адміністративний та економічний розвиток промислового регіону вимагав належного інституційного розвитку форм церковного управління в губернії. Визначенням «Про вікарних єпископів» Всеросійського помісного Собору 1917–1918 рр. їх повноваження було суттєво розширено, а кількість вікаріатів було збільшено⁷. Тоді ж був прийнятий новий порядок обрання єпископів, у яких брали участь як архієреї округу, так і клір з мирянами єпархії. 22 травня 1919 р. Рішенням Ставропольського Собору Таганрозьке вікаріатство Катеринославської єпархії було виокремлене у самостійну Ростовську єпархію⁸, натомість

⁷ Определение о викарных епископах. 2 (15) апреля 1918 года // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. – Москва, 1994. – Вып. 3. – С. 42.

⁸ Табуницикова Л. В. Обновленческий раскол в Таганрогском и Шахтинско-Донецком округах Северо-Кавказского края (Ростовской области) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного

у 1919 р. у складі Катеринославської єпархії була відновлена Маріупольська вікарна кафедра, яку очолив багатолітній клірик єпархії, викладач Катеринославської духовної семінарії новохіротонісаний 57-літній єпископ Андрій (Одінцов)⁹. Восени 1921 р. вікарна кафедра була утворена в Бахмуті. 21 жовтня 1921 р. на єпископа Бахмутського був хіротонісаний обраний з'їздом духовенства та мирян Бахмутського та Слово'яносербського повітів, колишній член Всеукраїнської православної церковної ради доби УНР, 32-літній архімандрит Іоанікій (Соколовський)¹⁰.

У 1919 р частина священників підтримала більшовиків в боротьбі проти денікінців, про що повідомлялося в звіті Донецького губернського відділу ЧК від 1 липня 1920 р., оскільки багато кліриків зазнали переслідувань від білогвардійців у 1919 р. Навесні 1919 р. правління Троїцького монастиря м. Луганськ подало до Луганської ради робітничих депутатів заяву, в якій повідомляло, що братія, охоплена революційним духом і прагненнями, на загальних зборах вирішила реорганізувати обитель на комуністичних началах, обравши братську раду. В заяві стверджувалось, що *«в основу створення комуни покладається: 1) обслуговування Церкви для потреб вірян; 2) обробка землі власною працею; 3) надання суттєвої допомоги бідним людям; 4) підтримка в усіх відношеннях Народного Уряду; 5) пожертвуваний монастирю будинок колишнього очільника дворянства Ілленка перетворити на яку-небудь благодійну установу, яка буде утримуватися коштом нового товариства, а також обслуговуватися ним»*¹¹.

Ідейне оформлення руху за оновлення Православ'я сягає 1906 р., коли на хвилі революційних подій була створена Передсоборна присутність – орган, метою якого було здійснення підготовчої роботи до Помісного Собору. Потреба церковних реформ

университета. Серия: история Русской Православной Церкви. – Москва, 2015. – № 3. – С. 52.

⁹ Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. – Москва: Общество любителей церковной истории, 2017. – С. 109–110.

¹⁰ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 951. – Арк. 374.

¹¹ Луганск. Коммунист (Харків). – 1919. – 21 березня (№ 16 (44)). – С. 2.

була очевидною, але виявились суттєві розходження щодо їх напрямку. За спогадами митрополита УАПЦ В. Липківського, кількісно більша консервативна група членів Присутності виступала проти обер-прокурорської влади, але пожвавлення церковного життя вбачала лише у відновленні патріаршества та посиленні ієрархічної влади, звільненої від надмірної опіки й контролю державної бюрократії. Прогресивна група підґрунтям церковної реформи вважала відродження засад соборності в житті й управлінні – відродження парафії як правової одиниці, основної ланки церковного життя¹². Утім, оскільки перший досвід відкритого обговорення внутрішньоцерковних проблем, можливих реформ та спроб унормування парафіяльного життя відповідно до викликів епохи залишився нереалізованим на Всеросійському Соборі 1917–1918 рр., у середовищі Православної Церкви сформувався окремих пласт вченої церковної опозиції, що складався переважно з представників білого духовенства та професорів духовних навчальних закладів, участь яких в управлінні церковними справами була мінімальною відповідно до чинних канонів.

Як відомо, 30 березня 1922 р. досвідчений теоретик ліворадикального марксизму Лев Троцький звернувся до Політбюро ЦК РКП(б) з інформаційною запискою щодо доцільності сприяння «реформації» в Церкві «під радянським прапором», щоб за допомогою «зміновіхівського» духовенства «повалити контрреволюційну частину церковників», а потім, «не даючи зміновіхівські вожням прочухатися», перетворити їх починання в «викидень»¹³. І вже в травні 1922 р. ув'язненого патріарха Тихона відвідала група духовенства, прибічників радикальних церковних реформ, очолювана колишнім секретарем «Всеросійського союзу демократичного православного духовенства та мирян» протоієреєм О. Введенським у супроводі представників радянських спецслужб та переконала ієрарха зректися церковної влади. Своєю резолюцією патріарх Тихон тимчасово передав канцелярію Синоду вказаним клірикам до часу прибуття свого місцєблюстителя.

¹² Власовський І. Ф. Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т. 5 кн. – К., 1998. – Т. IV. – Ч. 1. – С. 7–8.

¹³ Записка Л. Троцького в Політбюро ЦК РКП(б) про політику стосовно церкви та духовенства // Реабілітовані історією: Донецька область. – Книга перша. Науково-документальні нариси. – Донецьк: КП «Регіон», 2004. – С. 108–109.

Рішення щодо тимчасової передачі канцелярії обновленці представили як передачу їм церковної влади, й 29 травня 1922 р. у Москві відбулись установчі збори обновленського Вищого Церковного Управління у справах Православної Російської Церкви (далі – ВЦУ)¹⁴.

Ідеологічним центром обновленського руху в Україні стала Харківська єпархія, де протягом 1905–1908 рр. існував потужний гурток прогресивного духовенства, і вже 14–16 липня 1922 р. на губернських зборах прихильників церковного оновлення було ухвалено рішення відсторонити від керівництва єпархією місцевого архієпископа Нафанаїла (Троїцького)¹⁵. Оскільки вслід за правлячим архієреєм, вікарний єпископ Старобільський Павло (Кратиров) також зайняв антиобновленську позицію, 16 серпня 1922 р. розпорядженням ВЦУ обох ієрархів було звільнено на спокій, а 22 серпня – утворене обновленське Харківське єпархіальне управління¹⁶. 5 грудня 1922 р. у Москві відбулась архірейська хіротонія 35-літнього обновленського єпископа Старобільського Олександра (Мігуліна), який незабаром був обраний головою місцевого вікарного управління¹⁷. За цікавим спостереженням О. Форостюка новохіротонісаний архієрей розгорнув широку діяльність щодо захоплення храмів, однак, не зустрів співчуття з боку релігійних мас. Станом на 1 жовтня 1923 р. на території Старобільського повіту до юрисдикції обновленської Церкви належало лише 27 із 150 офіційно зареєстрованих парафій¹⁸.

Наприкінці грудня 1922 р. у Бахмуті відбувся місцевий з'їзд обновленської групи «Жива Церква», на якому було постановлено визнати ВЦУ та створити відділи на місцях¹⁹. Газета відзначила

¹⁴ Соловьев И. диак. Высшее Церковное Управление // Православная энциклопедия. – Москва, 2005. – Т. 10. – С. 104–106.

¹⁵ Собрание обновленцев // Коммунист (Харьков). – 1922. – 16 июля (№ 161). – С. 3.

¹⁶ Живая Церковь. Отстранение архп. Нафанаила и членов епархиального Сопещения от дел управления Харьковской епархией // Коммунист (Харьков). – 1922. – 23 августа (№ 192). – С. 4.

¹⁷ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 59.

¹⁸ Державний архів Донецької області (далі – ДАДО). – Ф. Р-1146. – Оп. 2. – Спр. 273. – Арк. 58–71; Спр. 274. – Арк. 22, 83.

¹⁹ Бой «живой» с базаром // Коммунист (Харьков). – 1923. – 4 января (№ 2). – С. 3.

негативне ставлення місцевого духовенства до з'їзду, й попри те, що бахмутські чиновники передали обновленцям старовинний Троїцький собор, під час урочистого молебню, що передбачався перед відкриттям заходу, навколишні торговці зірвали його проведення та вигнали священнослужителів з храму. Будівля губерньського церковного управління, керівництво якого відмовилось добровільно передати справи представникам «Живої Церкви», була опечатана. 12 квітня 1923 р. у Бахмуті відбувся Донецький губерніяльний з'їзд групи «Жива Церква», на якому першим головою новоутвореної Донецької єпархії був обраний М. Гілярівський²⁰. Існують відомості про нетривале існування Таганрозького вікаріату Донецької єпархії, який очолював єпископ Андрій (Одінцов)²¹, завербований органами ДПУ під час арешту за «контрреволюційну діяльність та приховування церковних цінностей»²². Утім, вже наприкінці квітня 1923 р. ієрарх був обраний головою Донецького єпархіального управління та возведений до сану архієпископа з титулом «Бахмутський і Донецький»²³.

Одним з перших комітет «Живої Церкви» був заснований у Станично-Луганській волості Луганського повіту на місцевому з'їзді благочинних 27 лютого 1923 р.²⁴. Уповноваженим групи по Луганському повіту став священник І. Олексюк, а Микільський собор м. Луганськ – кафедральним храмом обновленців²⁵. До обновленського руху приєдналась згадувана вище братія Троїцького монастиря, оскільки відомо, що один з колишніх насельників, обновленський ієромонах Мелхиседек (Філімонов), згодом перейшов до греко-католицької громади с. Нижня Богданівка²⁶. Утім, вже 5 червня 1923 р. монастир був закритий на підставі постанови президії Луганського окружного виконкому від 21 травня 1923 р.²⁷ Існують також відомості, що в серпні 1923 р. керів-

²⁰ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 355. – Арк. 17.

²¹ Пидгайко В. Г. Вк. праця. – С. 530–541.

²² ДАДО. – Ф. Р-1146. – Оп. 2. – Спр. 130. – Арк. 461зв.; Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1772. – Арк. 121.

²³ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 110.

²⁴ Форостюк О. Д. Правове регулювання... – С. 77.

²⁵ Пидгайко В. Г. Вк. праця. – С. 530–541.

²⁶ Форостюк О. Д. Луганщина релігійна... – С. 50.

²⁷ Там саме.

ництвом Донецького єпархіального управління здійснювались спроби утворення вікарного Луганського окружного церковного управління на чолі з священником В. Сахновським²⁸. Вочевидь, ідеться про багатолітнього священника луганського Микільського собору – протоієрея Іоана Сахновського, який, визнавши у 1922 р. юрисдикцію обновленської Церкви, згодом був пострижений в чернецтво з ім'ям Іов та хіротонісаний на єпископа Валківського – вікарія Харківської єпархії²⁹. Це припущення підтверджується тим, що протоієрей Іоан Сахновський згадується в переліку священнослужителів Микільського храму станом на 1923 р.³⁰ Однак, за цікавим спостереженням О. Форостюка, окрліквідком не квапився реєструвати цей орган, натомість доручив спецслужбам *«повідати негласний нагляд і таким чином виявити справжню фізіономію як самого управління, так і його працівників»*, а міліції не дозволяти *«ніяких релігійних зібрань»*³¹. На жаль, детальнішої інформації щодо наявності на той час обновленських парафій на території Луганської округи Донецької губернії автору віднайти не вдалося. Також існують відомості щодо існування Маріупольського вікаріату обновленської Катеринославської єпархії, який очолював місцевий повітовий уповноважений «Живої Церкви» протоієрей Г. Доманицький³².

14 лютого 1923 р. на засіданні I Всеукраїнського обновленського з'їзду в Києві під головуванням митрополита Київського Тихона (Василевського) було утворене Всеукраїнське вище церковне управління (далі – ВВЦУ) як орган вищої церковної влади в межах України, Криму та Галичини³³. 16 лютого 1923 р. у Києві відбувся I Всеукраїнський з'їзд групи «Жива Церква»³⁴. 29 квітня 1923 р. у Москві розпочався обновленський Всеросійський Собор, який офіційно затвердив уведення низки реформ церковного устрою. Участь в роботі Собору взяла делегація До-

²⁸ ДАДО. – Ф. Р-1146. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 34.

²⁹ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 297.

³⁰ Сумішин Ю. С., Корнєєв Є. С., Брель Я. М., Кравченко Г. М. Луганська єпархія. Інформаційно-довідкове видання / Під загальною редакцією секретаря Лугансько-Алчевської єпархії прот. Іакова Лобова. – Л.: Максим, 2011. – С. 68.

³¹ ДАДО. – Ф. Р-1146. – Оп. 1. – Спр. 279. – Арк. 34.

³² Підгайко В. Г. Вк. праця. – С. 530–541.

³³ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 2189. – Арк. 224–225.

³⁴ Там саме. – Арк. 225.

нецької єпархії на чолі з архієпископом Андрієм (Одінцовим), який був обраний членом новоутвореного Всеросійського Синоду³⁵. Подальший розвиток Синодальної Церкви проходив уповільнено. У вересні 1923 р. Донецький губернський комітет «Живої Церкви» просив владу звернути увагу на засилля тихонівців у Бахмутському повіті, вимагав розірвати договори з громадами Московської Патріархії³⁶. Одна з перших громад на території Луганської округи була офіційно зареєстрована в с. Фащівка лише 5 жовтня 1923 р.³⁷

25–27 жовтня 1923 р. у Харкові відбувся обновленський Архієрейський Собор, на якому було проголошено утворення Української Синодальної Церкви та ратифіковано постанови Всеросійського Собору. ВВЦУ було реорганізоване у Всеукраїнський Синод, до складу якого був обраний архієпископ Бахмутський Андрій³⁸. Протягом 1923 р. було офіційно зареєстровано 40 парафій Донецької єпархії: 25 – в Бахмутській та 15 в Луганській округах³⁹. Варто зазначити, що на території Донецької єпархії парафії Старобільської округи належали до Харківської єпархії, Маріупольської – до Катеринославської єпархії, а Таганрозької та Шахтинської – до Ростовської єпархії. За даними С. Жилюка, станом на січень 1924 р. на території Донецької губернії було зареєстровано 190 обновленських парафій⁴⁰. Унаслідок активних заходів консервативної церковної опозиції у першій половині 1924 р. обновленська Церква в Україні зазнала суттєвої організаційної кризи, втративши понад 1000 парафій на території республіки. За офіційними даними станом на 1 вересня 1924 р. на території Бахмутської округи було зареєстровано лише 17 громад, Шахтинської – 11, Луганської – 2, Таганрозької – 19, Сталінської – 6⁴¹.

³⁵ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 110.

³⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 2187. – Арк. 47.

³⁷ Форостюк О. Д. Православная Луганщина... – С. 26.

³⁸ Как образовался Всеукраинский Священный Синод // Голос Православной Украины. – 1925. – Январь (№ 1–2). – С. 2–3.

³⁹ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 1026. – Арк. 11–15; Спр. 968. – Арк. 19–25.

⁴⁰ Жилюк С. І. Обновленська Церква в Україні (1922–1928). – Р., 2002. – С. 53.

⁴¹ Державний архів Чернігівської області. – Ф. Р-17. – Оп. 1. – Спр. 112. – Арк. 461.

17 листопада 1924 р. архієпископ Андрій (Одінцов) очолив Чернігівську єпархію, того ж дня в Артемівську відбувся з'їзд духовенства Донецької єпархії, на якому новим головою Артемівського єпархіального управління був обраний, переведений з Чернігова, архієпископ Олександр (Мігулін), а уповноваженим єпархії – згадуваний священник І. Олексюк⁴². 8–9 травня 1924 р. у Покровському соборі м. Старобільськ відбувся окружний з'їзд духовенства та мирян у складі 292 делегатів за участі одного з провідних ідеологів церковного оновлення в Україні – єпископа Йосифа (Кречетовича)⁴³. На з'їзді було порушене питання щодо обрання нового окружного архієрея, однак, вибори так і не відбулись, натомість незабаром Всеукраїнський Синод призначив головою Старобільського окружного церковного управління новохіротонісаного єпископа Мелетія (Фоміна)⁴⁴.

У 1925 р. Синодальна Церква втратила 13 кафедр. Натомість було засновано лише сім нових. Станом на 1 січня 1925 р. загальна кількість обновленських громад на території Донецької губернії зменшилась до 85, зокрема на території Бахмутської округи – 17, Шахтинської – 11, Луганської – 12, Таганрозької – 29, Сталінської – 16⁴⁵. Варто зазначити, що на території Донецької губернії парафії Старобільської округи належали до Харківської єпархії, Маріупольської – до Катеринославської єпархії, а Таганрозької та Шахтинської – до Ростовської єпархії. Навесні 1925 р. у складі Донецької єпархії був утворений Луганський вікаріат. Серед претендентів на новоутворену кафедру розглядалися протоієреї Олексій Розумовський та Юрій Прокопович, які незабаром обидва, прийнявши чернецтво, були возведенні до сану архімандрита. Зрештою, у квітні 1925 р. на єпископа Луганського був хіротонісаний архімандрит Юрій (Прокопович), натомість архімандрит Августин (Розумовський) був хіротонісаний на єпископа Маріупольського – вікарія Катеринославської єпархії і став першим обновленським архієреєм Маріупольської кафедри⁴⁶.

⁴² *Форостюк О. Д.* Правове регулювання... – С. 79.

⁴³ Съезд духовенства и мирян Старобельского округа // Червоний хлібороб (Старобільськ). – 1924. – 18 травня (№ 17). – С. 2.

⁴⁴ *Лавринов В., прот.* Вк. праця. – С. 354.

⁴⁵ Державний архів Вінницької області. – Ф. Р-197. – Оп. 3. – Спр. 3. – Арк. 157.

⁴⁶ *Лавринов В., прот.* Вк. праця. – С. 36.

14 травня 1925 р. у Харкові відкрилась сесія Всеукраїнського Собору, на якій була прийнята постанова про автокефалію Української Церкви та коренізацію богослужінь. У роботі Собору взяли участь 34 єпископи, 88 кліриків та 86 мирян⁴⁷. Серед постанов Собору також була заборона другого шлюбу для духовенства. Таким чином, українські обновленці спромоглися мінімізувати надмірні реформаційні тенденції у своїй практиці. Утім, вже на початку червня 1925 р. вікарій Донецької єпархії, єпископ Луганський Юрій (Прокопович), одружився та перейшов до складу УАПЦ, а в червні 1926 р. офіційно зрікся віри⁴⁸. Активізації церковно-інституційних процесів у цей час також сприяла нова адміністративна реформа УСРР, у результаті якої губернільний поділ республіки змінився на округовий. У зв'язку з гострою потребою здійснення ефективного управління на місцях, виникла необхідність приведення числа обновленських єпархій до нового адміністративного поділу УСРР. У результаті цього було утворено 36 єпархій у відповідних межах територіальних округ⁴⁹.

3 червня 1925 р. новоутворене Луганське єпархіальне управління очолив новопризначений архієпископ Павло (Масленніков), переведений з Катеринославської єпархії⁵⁰. Станом на 1 липня 1925 р. на території Бахмутської округи до Синодальної Церкви належало 28 парафій, Луганської – 12, Маріупольської – 29, Сталінської – 16⁵¹. 5 серпня 1925 р. архієпископ Луганський Павло (Масленніков) вийшов на спокій. З 31 серпня 1925 р. тимчасове керівництво Луганською єпархією за сумісництвом здійснював архієпископ Артемівський Олександр (Мігулін). 7 вересня 1925 р. на засіданні Всеукраїнського Синоду було розглянуто ситуацію, що склалася в Луганській єпархії. Постановою Синоду колишній єпископ Луганський Юрій (Прокопович) був заборонений у священослужінні, а на вакантну Луганську кафедру

⁴⁷ Открытие Всеукраинского Священного Собора // Голос Православной Украины. – 1925. – 1 июня (№ 10). – С. 1–2.

⁴⁸ Три листи // Комуніст (Харків). – 1926. – 27 червня (№ 144/1929). – С. 3.

⁴⁹ Хроника. В Украинском Священном Синоде // Голос православной Украины. – 1925. – 1 июля (№ 13). – С. 8.

⁵⁰ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 446.

⁵¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2007. – Арк. 63.

був переведений єпископ Валківський – Веніамін⁵². Тим часом невдалий підбір кадрів місцевого обновленського духовенства катастрофічно позначався на загальному розвитку конфесії, що найбільше проявилось у межах Артемівської єпархії. У грудні 1925 р. інспектор відділу культів Артемівського окрадмінвідділу докладав: «Синодальна група зовсім не проявляє активності. Єпископом Олександром [Мігуліним] не задоволені. Фінансове становище погане. Головне завдання синодалів утриматися в тих громадах, які вони зайняли. Підбір духовенства надзвичайно поганий і неактивний. Тенденції до подальшого поширення це угруповання зовсім не має й без нашої підтримки давно б, напевно, розвалилося»⁵³.

14 квітня 1926 р. єпископом Сталінським був призначений молодий ставропольський протоієрей М. Бистров, який незабаром був пострижений у чернецтво та возведений до сану архімандрита. Того ж дня єпископ Маріупольський Августин був призначений головою Ізюмського єпархіального управління, а керівництво Маріупольською єпархією за сумісництвом було покладене на єпископа Сталінського⁵⁴. 9 травня 1926 р. архімандрит Макарій (Бистров) був хіротонісаний на єпископа Сталінського, а вже 12–13 травня ієрарх був затверджений на кафедрі на Сталінському єпархіальному з'їзді в м. Дмитріївськ (нині – Макіївка)⁵⁵. Наприкінці 1926 р. відбулись кадрові зміни в Артемівській та Маріупольській єпархіях. Головою Маріупольського єпархіального управління був призначений, переведений з Дніпропетровської кафедри єпископ Амвросій (Нагорський)⁵⁶, а в грудні 1926 р. на місце почисленого на спокій архієпископа Артемівського та Донецького Олександра (Мігуліна) був призначений єпископ Іоаким (Пухальський) – з 1927 р. секретар Всеукраїнського Синоду, голова комісії з питань українізації⁵⁷.

⁵² Жилюк С. І. Вк. праця. – С. 191.

⁵³ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 951. – Арк. 370.

⁵⁴ В Священном Синоде // Український православний благовісник. – 1926. – 15 июля (№ 14). – С. 10.

⁵⁵ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 343; Хроника. Сталинская епархия // Український православний благовісник. – 1926. – 1 листопада (№ 21). – С. 12–13.

⁵⁶ Лавринов В., прот. Вк. праця. – С. 100.

⁵⁷ Там саме. – С. 267.

Зрештою, станом на 1 травня 1927 р. у межах території 5 округ колишньої Донецької губернії була сформована єпархіальна мережа Української Синодальної Церкви. Найбільші за кількісним складом були Старобільська (59 громад) та Маріупольська єпархії (42 громади). Решта ж єпархій: Луганська (28 громад), Артемівська (19 громад) та Сталінська (18 громад) охоплювали лише близько чверті парафій відповідних округ⁵⁸.

Висновки. Отже, історичний аналіз становлення Донецької єпархії Синодальної Церкви доводить, що процес впровадження радикальних церковних реформ не знайшов широкої суспільної підтримки серед населення Донбасу. Вважаємо, що суттєвим фактором поразки церковних реформ виступив низький інтелектуальний та дисциплінарний рівень рядового духовенства, належність якого до обновленського руху була обумовлена переважно кар'єрними міркуваннями. Внаслідок невдалої спроби щодо радикального підходу до впровадження програми церковних реформ, представники обновленського руху фактично скомпрометували ідею православної реформації, наслідки чого відчутні в релігійному дискурсі пострадянських країн до цього часу. Через загрозу організаційного краху на Помісному Соборі 1925 р. українські обновленці вдалися до цілковитого згортання реформ як принципового теоретико-ідеологічного базису конфесії, що дозволило їм не тільки подолати інституційну кризу за підтримки органів влади, але й згодом беззастережно інтегруватися до політично оновленої Московської Патріархії. Ці обставини свідчать про недостатність усвідомлення масштабів проблеми вітчизняної церковної реформації ієрархами Синодальної Церкви, розвиток якої був позначений відсутністю ефективної системи управління, низькою дисциплінованістю духовенства, а надто ж з огляду на зміну державної політики в галузі релігії. Подальше дослідження вказаної теми потребує з'ясування низки питань етнокультурного, політичного, мовного та канонічного характеру функціонування громад Синодальної Церкви на Донбасі, що дозволить розширити уявлення про формування релігійного світогляду місцевого населення і запропонувати нові концептуальні підходи щодо подолання церковного розділення.

⁵⁸ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 3. – Спр. 1064. – Арк. 4–9.

Deacon Mykola RUBAN

**THE HISTORICAL BACKGROUND AND SETTING
OF THE INSTITUTIONAL ESTABLISHMENT
OF THE UKRAINIAN SYNODAL CHURCH DIOCESES
IN THE DONBAS (1919–1926)**

The article attempts to investigate the historical background and setting of the institutional establishment of the Ukrainian Synodal Church dioceses in the Donbas in 1919–1926. The hierarchical staff rotations and the reasons for the slow development of the Orthodox denomination are illustrated by the example of a particular industrial region. The article proves that a significant factor in the failure of Church reforms was the low intellectual and disciplinary level of the Renovationalist clergy of the Donetsk Oblast. It is emphasized that the representatives of the Renovationalist movement essentially compromised the idea of Orthodox reformation as a result of the radical approach to the implementation of the Church reform program, the consequences of which are still present in the religious discourse of the post-Soviet states. The article covers the historical setting of the Church division of Ukrainian Orthodoxy in the interwar period.

Keywords: *Orthodoxy, the Renovationalist movement, Donetsk Governorate, Ukrainian Synodal Church.*

ВИКОРИСТАННЯ ТОТАЛІТАРНИМ РЕЖИМОМ РЕПРЕСИВНОЇ ПСИХІАТРІЇ У БОРОТЬБІ З ВІРУЮЧИМИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТ.

У ході проведеного дослідження встановлено, що систематичне використання психіатрії для ув'язнення дисидентів в психіатричні лікарні розпочалося наприкінці 1950-х рр.; доведено, що радянським режимом під психіатричні репресії була підведена теоретична і юридична база; з'ясовано, що наприкінці 70-х рр. ХХ ст. погрози психікарнею активним віруючим набули системного характеру, особливо спецслужби тиснули на тих, хто займався друком та оприлюдненням злочинів тоталітарної влади проти людяності та свободи сумління й віросповідання; доведено, що на початку 1970-х рр. повідомлення про необґрунтовану госпіталізацію політичних і релігійних інакодумців в психіатричні стаціонари досягли Заходу та США.

Ключові слова: репресивна психіатрія, віруючі-християни, релігійні дисиденти.

Репресивна психіатрія (також каральна психіатрія) – форма боротьби з політичними супротивниками, ізоляція та ув'язнення дисидентів. Випадки використання репресивної психіатрії мали місце в багатьох країнах (включаючи розвинені демократії), але найбільшу популярність здобуло використання репресивної психіатрії в СРСР¹. Досить активно репресивна психіатрія застосовувалася щодо релігійних дисидентів в 60–80-х рр. ХХ ст. Якщо всі дієві профілактичні методи тоталітарного режиму (бесіди в міліції та органах КДБ, показові товариські суди тощо) та карально-репресивні (обшуки з конфіскацією майна, штрафи, кримінальні справи та народні суди) не допомагали перевихо-

¹ Репресивна психіатрія [Електронний ресурс] URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki>

вати віруючого, то новим механізмом, який почав активно використовуватися щодо релігійних інакодумців це репресивна медицина як карально-виправний засіб.

Неофіційний візит виконуючої обов'язки Міністра охорони здоров'я У. Супрун в Дніпропетровську психіатричну лікарню суворого режиму наприкінці січня 2017 р. засвідчив, що таких установах і нині продовжується порушення прав людини². Тому актуальність зазначеної проблеми не викликає сумнівів, адже її суспільна корисність та новизна дасть змогу вивчити методи, показати масштаби та наслідки діяльності репресивної психіатрії як карально-виправного засобу з релігійними дисидентами. Ця тема становить суспільно значущий інтерес як з боку історичної науки, так і широкої громадськості, які мають право знати правду про злочини тоталітарної системи проти людяності.

У зв'язку з цим, мета дослідження полягає в аналізі уже оприлюднених оціночних суджень дослідників про використання психіатрії в карально-репресивних цілях в СРСР; привертенні уваги до проблеми реабілітації жертв й засудження та покарання злочинів проти людяності в медичних закладах; показі невисвітлених аспектів, які дадуть змогу по-новому поглянути на цю суспільно значиму тему з позицій сьогодення.

На науковому рівні дослідження цієї актуальної теми лише розпочалося. Адже та незначна кількість праць, у яких дослідники торкалися діяльності репресивної психіатрії як карально-виправного методу боротьби з активними членами християнських конфесій в II половині ХХ ст. сьогодні не задовольняє попит громадськості у викритті злочинів радянської психіатрії. Перші праці, у яких почали оприлюднюватися факти боротьби тоталітарної системи з активними членами християнських громад засобами репресивної психіатрії були самвидавні бюлетені, які були періодичними і виходили в 70–80-х рр.³

² В Днепре из-за нарушений прав человека могут закрыть ... КР.УА [Електронний ресурс] URL: <https://kr.ua/incidents/572093-v-dnepre-uz-za-narushenyi-prav-cheloveka-mohut-zakryt-psykholnytsu-dliamaniakov>.

³ Бюллетень № 52. Совета родственников узников Евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва, 1978. – 32 с.; Бюллетень № 54. Совета родственников узников Евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва, 1978. – 52 с.; Бюллетень № 55. Совета родственни-

Радянські дослідники не згадували в своїх працях факти катувань віруючих засобами репресивної медицини⁴. Сучасні вчені, насамперед фахівці в галузі психіатрії, частково переосмислили і по-новому інтерпретували злочини репресивної медицини над інакодумцями⁵. Водночас, комплексного науково-історичного дослідження про каральну психіатрію як форму боротьби з політичними супротивниками в II пол. XX ст. до цього часу немає, тому ми хоч частково намагатимемося заповнити цю прогалину.

ков узників Евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва, 1978. – 22 с.; Бюллетень № 60. Совета родственников узников Евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва, 1979. – 66 с.; Бюллетень № 64. Совета родственников узников Евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва, 1979. – 41 с.; История евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва: ВСЕХБ, 1989. – 624 с.

⁴ *Иванов И.* О Научно-атеистической пропаганде среди сектантов. – Москва, 1948. – 43 с.; *Клибанов О.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – Москва, 1973. – 153 с.; *Куроедов В., Кольцов Н.* Религия и закон. – Москва, 1970. – 65 с.

⁵ *Винс Г. П.* Тропюю верности. – 2 изд., перераб. и доп. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 1997. – 241 с.; *Висовень О. І.* Боротьба евангельських християн-баптистів за свободу сумління. Монографія. – LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017. – 197 с.; *Глузман С. Ф.* История психиатрических репрессий [Електронний ресурс] URL: <http://www.mif-ua.com/archive/article/36247>; *Глузман С. Ф.* Украинское лицо судебной психиатрии. Ассоциация психиатров Украины [Електронний ресурс] URL: <http://www.mif-ua.com/archive/issue-9615/article-9643/>; *Лакно О. П.* Виступ «ініціативників» як прояв офіційної опозиції в середовищі віруючих евангельських християн баптистів у СРСР // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 1 [Електронний ресурс] URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/33427/86-Lakhno.pdf?sequence=1>; *Прокопенко А. С.* Безумная психиатрия [Електронний ресурс] URL: <http://h-v-p.narod.ru/content.htm>; *Решетников Ю., Санников С.* Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине. – Одесса, Богомыслие, 2000. – 348 с.; *Роберт ван Ворен.* От политических злоупотреблений психиатрией до реформы психиатрической службы [Електронний ресурс] URL: <http://www.mif-ua.com/archive/article/36250>; *Савинский С. Н.* История русско-украинского баптизма. Учебное пособие. Одесская богословская семинария, «Богомыслие» [Електронний ресурс] URL: [1995, DjVu, RUS]; *Яремчук С.* Православна Церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні взаємини). – Чернівці: Рута, 2004. – 352 с.

За даними директора Міжнародного благодійного фонду «Глобальна ініціатива в психіатрії» Роберта ван Ворена, який займається проблемою зловживань в психіатрії та реформою системи психіатричної допомоги, «систематичне використання психіатрії для ув'язнення дисидентів в психіатричні лікарні розпочалося наприкінці 1950-х і початку 1960-х рр.⁶

З приходом до влади М. Хрущова було вирішено посилити антирелігійну політику. Це було зафіксовано у рішеннях ХХІ з'їзду КПРС, який проходив у Москві з 27 січня по 5 лютого 1959 р. М. Хрущов вважав, що органи КДБ мають посилити профілактичні заходи щодо громадян, які стали на шлях несумісний з комуністичним світоглядом. Щоби не допустити найбільш одіозних віруючих у судові засідання, оскільки під час суду захищаючись, вони оприлюднювали факти злочинів влади проти людяності, свободи сумління, критикували режим⁷, з'явилася нова потреба в каральній медицині засобами психіатрії. Тим більше, що М. Хрущов говорив про те, що тільки душевнохворі можуть бути незгодні зі світлими перспективами будівництва комунізму⁸.

На думку Р. ван Ворена, зловживання психіатрією в політичних цілях в Радянському Союзі виникли з концепції, що люди, які виступали проти радянської влади, були психічно хворими, оскільки не існувало ніякого іншого логічного пояснення того, чому вони виступають проти кращої соціально-політичної системи в світі⁹.

Як підкреслює президент Асоціації психіатрів України, колишній дисидент С. Глузман у своєму дослідженні: «Одного разу Хрущов, який дуже любив гучні закордонні поїздки, десь на Заході давав прес-конференцію. Після виступу, йому задали несподіване питання: «Нам відомо, що у вашій країні і далі – є політв'язні. Чому ви це приховуєте?» Розлючений Хрущов різко відповів: «У нас немає ніяких політв'язнів. Невдоволення радянською владою можуть проявляти тільки психічно хворі люди, божевільні!»¹⁰

⁶ Роберт ван Ворен. Вк. праця.

⁷ Галузевий Державний Архів Служби України. – Ф. 1. – Оп. 1. – Спр. 1093. – Арк. 198.

⁸ Прокопенко А. С. Вк. праця.

⁹ Роберт ван Ворен. Вк. праця.

¹⁰ Глузман С. Ф. История психиатрических репрессий.

З цього очевидно, що саме в період «хрущовської відлиги» каральна медицина набуває нового офіційного значення, оскільки заява тоталітарного лідера, про те, що лише психічно хворі можуть критикувати найкращу у світі радянську політичну систему, для його сатрапів була як вказівка до активних та агресивних дій у напрямку пошуку «божевільних» серед інакодумців.

На початку 60-х рр. ХХ ст. в рамках хрущовської антирелігійної кампанії тоталітарний режим вирішив посилити контроль над релігійними громадами. Під пильним наглядом КДБ були незареєстровані громади баптистського спрямування¹¹, а також і активні віруючі православних церков. Саме віруючі-активісти помісних церков стали об'єктом репресій з боку міліції та прокурорсько-судових органів. Спецслужби КДБ до карально-репресивних заходів почали активно залучати і співробітників медичних закладів.

10 жовтня 1961 р. каральні органи ініціювали через Міністерство охорони здоров'я СРСР інструкцію «За невідкладної госпіталізації психічно хворих, які мають суспільну небезпечність». Її зміст полягав у тому, що психічно хворий міг бути без згоди родичів і опікунів за допомогою міліції насильно госпіталізований. Протягом доби після госпіталізації хворий повинен бути обстежений спеціальною комісією у складі трьох лікарів-психіатрів, яка розглядала питання про правильність стаціонарування й необхідності перебування хворого в стаціонарі¹².

Широко каральна медицина почала використовуватися у брежнєвську добу. Спецорганам КДБ щодо боротьби з опозицією вдалося підійти комплексно. Серед низки репресивних заходів, каральна психіатрія почала відігравати майже головну роль у придушенні інакодумців. Реанімація сталінізму та виправдання його злочинів проти людяності стали кредом цього періоду. Такі тенденції свідчили лише про те, що режим буде зміцнювати свої позиції, наступати на політично неблагонадійних, не гребуючи ніякими засобами, у тому числі і антигуманними.

Уже 1968 р. в Дніпропетровську була відкрита одна з декількох спеціалізованих (тюремних) психіатричних лікарень на території СРСР. У радянські роки лікарню очолював підполковник

¹¹ *Лахно О. П.* Вк. праця. – С. 100.

¹² *Прокопенко А. С.* Вк. праця.

Ф. Прус¹³. Історичних відомостей про неї мало, але відомо, що в той час вона була більше схожа на в'язницю. Сюди направляли дисидентів, у тому числі і віруючих, яких не змогли «зламати» в інших лікарнях, працювали тут співробітники КДБ. Вимога до дисидентів була одна – відмовитися від своїх «шизофренічних» переконань. Це підкріплювалося активним курсом лікування – введенням в організм психотропних препаратів¹⁴.

У зв'язку з комплексним підходом до вирішення проблеми, уже на початку 70-х р. ХХ ст. психіатричні репресії стали системними. Головним місцем навішування психіатричних ярликів було спеціальне Четверте відділення інституту судово-психіатричних експертиз ім. Сербського в Москві. Це відділення фактично було територією КДБ. Діагнози, поставлені працюючими там психіатрами, підкріплювалися найвищими авторитетами радянської психіатрії, чия компетентність не викликала сумнівів. Але, як справедливо зазначає С. Глузман, гірка правда полягає в іншому: психіатричні діагнози здоровим людям «призначалися» не тільки в Москві. При необхідності – і в Вільнюсі, Ризі, Києві, Львові. Вихід був знайдений нетрадиційний, поступово складалася практика використання психіатрії в якості інструменту репресії¹⁵.

Під психіатричні репресії була підведена теоретична база, і утворилося ціле покоління лікарів, які автоматично визначали неосудними людей з психічними захворюваннями, особливо з діагнозом «уповільнена шизофренія». Це рішення відразу спричиняло список обмежень: у професійних можливостях і взагалі в дієздатності, в листуванні і багатьох інших, навіть якщо вони не притягувалися до кримінальної відповідальності...¹⁶.

Як вірно зазначає Р. ван Ворен: «Багато хто намагався проаналізувати, чому люди опинялися в психіатричній лікарні, а не в таборі, і які чинники грали роль в процесі прийняття рішень. Деякі прийшли до висновку, що тривалість перебуван-

¹³ Дніпропетровська обласна клінічна психіатрична лікарня [Електронний ресурс] URL: <http://medlib.dp.gov.ua/jirbis2/ua/lpz-anniversaries/1411-dnipropetrovska-oblasna-klinichna-psykhiatrychna-likarnia.html>

¹⁴ Галоперидол [Електронний ресурс] URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki>

¹⁵ Глузман С. Ф. Украинское лицо судебной психиатрии...

¹⁶ Прокопенко А. С. Вк. праця.

ня в стаціонарі відповідає терміну покарання політв'язня, який він отримав би»¹⁷.

Загалом, як стверджує С. Глузман точної статистики зловживань психіатрією в політичних цілях не існує. Відомості, що надаються українському суспільству архівним управлінням Служби безпеки України, стосуються виключно тих громадян, які пройшли через судові процедури. Набагато більше число людей було піддано так званим позасудовим психіатричним репресіям, наприклад, примусово госпіталізована до психіатричного стаціонару на короткий термін, часто – на один або два дні, за вказівкою партійних або адміністративних органів¹⁸.

Водночас, як доводить у своїх дослідженнях С. Глузман, радянська психіатрія як наукова концепція різко відрізнялася від теорії і практики в інших країнах. Зокрема, улюблене дітище академіка Андрія Снежневського «уповільнена шизофренія» не бралася як діагностична одиниця ніде, крім СРСР і його сателітів...¹⁹ За даними Р. ван Ворена, в Радянському Союзі близько третини політичних ув'язнених були поміщені в психіатричні лікарні²⁰.

Інформація про використання медицини в репресивно-каральних цілях щодо віруючих ЄХБ та інших релігійних конфесій широкому загалу стала відома завдяки самвидавним бюлетеням, які в 70–80-х рр. ХХ ст. утаємничено друкувалися в підпільних друкарнях і розповсюджувалися серед віруючих подорожуючими пасторами з рук в руки. У самвидавних бюлетенях оприлюднювалися заяви ради Родичів в'язнів ЄХБ до керівних органів СРСР про репресії засобами психіатрії. Зокрема, бюлетені Ради родичів в'язнів ЄХБ за 1978 р. було опубліковано телеграму із заголовком «Знову за віру Бога – психлікарня» на ім'я Генерального секретаря ЦК КПРС Л. Брежнева, очільника КДБ Ю. Андропова, Міністра оборони Д. Устинова, Міністра охорони здоров'я з повідомленням про те, що віруючого ЄХБ Демковича Володимира Петровича викликали у Чернігівський військкомат, де скликавши комісію постановили: «Вірує Богу, потребує

¹⁷ Роберт ван Ворен. Вк. праця.

¹⁸ Глузман С. Ф. Украинское лицо судебной психиатрии...

¹⁹ Глузман С. Ф. История психиатрических репрессий.

²⁰ Роберт ван Ворен. Вк. праця.

лікування в психлікарні». Хлопець просив керівництво країни та спецслужби КДБ розібратися з цим непорозумінням²¹.

Наприкінці 70-х рр. XX ст. погрози психлікарнею активним віруючим набули системного характеру. Особливо спецслужби тиснули на членів Ради родичів в'язнів, які займалися друком та оприлюдненням злочинів тоталітарної влади проти людяності та свободи сумління й віросповідання. У бюлетеню № 52 за 1978 р. була надрукована заява під назвою «Всім християнам світу» на ім'я керівництва СРСР (Л. Брежнєва та О. Косигіна) від християнки Ритікової Г., яка мешкала в Ворошиловградській обл., м. Краснодон-1. У листі-зверненні вказувалося, що її здорову жінку, яка сама виховує дев'ятеро дітей, оскільки чоловік-віруючий не може з'являтися вдома, місцеві органи влади разом з лікарями-психіатрами залякують, і хочуть направити на примусове обстеження та лікування в психлікарню за релігійні переконання²².

Каральна медицина щодо віруючих використовувалася по всій території СРСР. Так, 7 березня 1978 р. в бюлетені за 1979 р. під назвою «Знову психіатрична лікарня» було надруковано лист на ім'я вищого керівництва СРСР, у якому акцентувалася увага на долі Севальневої Ольги Іванівни, 1928 р. н., яку примусово утримували в психіатричній лікарні. Автори цього звернення наголошували, що запроторення її в психлікарню є умисним, щоби не враховувати її скарги, тому що скарги від людини, що знаходиться в психіатричній лікарні, кваліфікуються органами влади недійсними²³.

Спецслужби КДБ щодо віруючих діяли досить жорстко, особливо у тих випадках, коли використали до цього всі профілактичні заходи. Відправлення в психлікарню – це був надійний захід так званого «перевиховання». Натомість віруючі ЄХБ вірили, що захист від свавілля місцевих органів влади та КДБ можливий лише за сприяння вищого керівництва держави. Так, в одному з бюлетенів був оприлюднений лист від Рунової Зої Іванівни на ім'я Голови Президії Верховної Ради СРСР Брежнєва та Генерального прокурора Руденка. У своєму зверненні жінка

²¹ Бюллетень № 52. Совета родственников узников... – С. 11–13.

²² Бюллетень № 54. Совета родственников узников... – С. 11–12.

²³ Бюллетень № 64. Совета родственников узников... – С. 13–14.

писала про беззаконня місцевої влади щодо свого чоловіка, Рунова Анатолія Федоровича, якого за релігійні переконання органами КДБ було доведено до нервового виснаження та відправлено до психлікарні й сфабриковано неправдивий документ з вигаданим діагнозом «шизофренія». З. Рунова просила у керівництва держави захисту від свавілля місцевої влади та «душогубів-психіатрів»²⁴.

Ще на початку 1970-х рр. повідомлення про необґрунтовану госпіталізацію політичних і релігійних інакодумців в психіатричні стаціонари досягли Заходу та США. Щоби запобігти міжнародному скандалу та вибілити свою репутацію перед світовою спільнотою, керівництво тоталітарної держави разом зі спецслужбами прийняло рішення створити групу фахівців-пропагандистів, які і розробили план основних заходів на 1978–1979 рр. з викриття антирадянської наклепницької кампанії з приводу так званих «політичних зловживань» в психіатрії²⁵.

Незважаючи на вжиті заходи керівництвом та спецслужбами СРСР, які носили комплексний характер, і розвінчували так звані «міфи про каральну медицину в СРСР», міжнародна спільнота зібрала чимало реальних фактів проведення антигуманних тортур над інакодумцями в медичних закладах по всій території тоталітарної держави²⁶.

Таким чином, у ході проведеного дослідження встановлено, що систематичне використання психіатрії для ув'язнення дисидентів у психіатричні лікарні розпочалося наприкінці 1950-х рр., у зв'язку з масовою реабілітацією політв'язнів, які повернувшись з місць позбавлення волі, відкрито виступали проти різного роду зловживань влади, відсутності свободи сумління та віросповідання; доведено, що радянським режимом під психіатричні репресії була підведена теоретична і юридична база, яка спричинила список обмежень так званим душевнохворим: в професійних можливостях і взагалі в дієздатності, в листуванні і багатьох інших, навіть якщо вони не притягувалися до кримінальної відповідальності; показано, що в період 70–80-х рр. ХХ ст. карально-репресивна машина тоталітарної системи в особі керівників си-

²⁴ Бюллетень № 55. Совета родственников узников... – С. 12–13.

²⁵ Лахно О. П. Вк. праця.

²⁶ Репресивна психіатрія.

лових структур та їхніх аналітиків з маніакальним завзяттям розробляли антигуманні тортури для інакодумців, головна роль з їх упокорення тепер покладалася на психіатрів та їхні єзуїтські методи, які базувалися на так званому «новаторському» вченні московської школи психіатрів А. Снежевського про «уповільнену шизофренію», цей діагноз визнавався лише в СРСР та його країнах сателітах. Під діагноз «уповільнена шизофренія» міг потрапити кожен, хто якось висловив незадоволення діями пануючого режиму; з'ясовано, що наприкінці 70-х рр. XX ст. погрози психікарнею активним віруючим набули системного характеру, особливо спецслужби тиснули на тих, хто займався друком та оприлюдненням злочинів тоталітарної влади проти людяності та свободи сумління й віросповідання; доведено, що на початку 1970-х рр. повідомлення про необґрунтовану госпіталізацію політичних і релігійних інакодумців в психіатричні стаціонари досягли Заходу та США. Щоби запобігти міжнародному скандалу керівництво тоталітарної держави разом зі спецслужбами прийняло рішення створити групу фахівців-пропагандистів, які і розробили план основних заходів з викриття антирадянської наклепницької кампанії з приводу так званих «політичних зловживань» в психіатрії; незважаючи на вжиті заходи керівництвом та спецслужбами тоталітарного режиму, щодо розвінчування так званих «міфів про каральну медицину в СРСР», міжнародна спільнота зібрала чимало реальних фактів та опитала осіб над якими проводилися антигуманні тортури в медичних закладах по всій території комуністичної держави, які і стали доказом того, що СРСР в 70–80-х рр. XX ст. головним методом боротьби з інакодумцями стала репресивна психіатрія.

Oksana VYSOVEN

**USE OF THE TOTALITARIAN REGIME OF REPRESSIVE
PSYCHIATRY IN THE FIGHT AGAINST BELIEVERS
(second half of the 20th century)**

The study found that the systematic use of psychiatry to imprison dissidents in psychiatric hospitals began in the late 1950s; it is proved that the Soviet regime brought the theoretical and legal basis under psychiatric repression; found that in the late 70's of the twentieth

century. Threats to the psychiatric hospital for active believers became systemic, especially the special services put pressure on the active believers, who were engaged in printing and publishing the crimes of the totalitarian government against humanity and freedom of conscience and religion; It has been shown that in the early 1970s, reports of unjustified hospitalization of political and religious dissidents in psychiatric hospitals reached the West and the United States.

Keywords: *repressive psychiatry, Christian believers, religious dissidents.*

БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

Олена ЯСИНЕЦЬКА

ІНГІГЕРДА – ПРИНЦЕСА ШВЕДСЬКА, ВЕЛИКА КНЯГИНЯ КИЇВСЬКА

Стаття висвітлює особливості походження, життя та діяльності Інгігерди-Ірини – другої дружини Ярослава Мудрого за даними джерел (переважно, ісландських саг). Доведено її нетотожність св. Анні Новгородській. Аргументовано підтверджено, що поховання Інгігерди-Ірини й досі зберігається у саркофазі собору Софії Київської. Запропоновано авторські висновки та аргументи на користь твердження: Інгігерда-Ірина і Анна Новгородська – дві різні історичних особи. На основі джерел та результатів антропологічних експертиз можна стверджувати: Анна Новгородська є, вірогідно, першою дружиною Ярослава Мудрого, яка померла у віці до 35 років і може бути похована у храмі св. Софії у Новгороді. Інгігерда-Ірина є другою дружиною Ярослава Володимировича, яка померла у віці понад 50 років і була похована у Києві. Саме її останки й досі зберігаються у саркофазі собору св. Софії Київської.

Ключові слова: Київська Русь, Швеція, Інгігерда-Ірина, свята Анна Новгородська, генеалогія, династичні відносини, антропологічні експертизи, собор Софії Київської.

2019 року виповнилося тисячу років з часу укладання шлюбу великого князя київського Ярослава Володимировича («Мудрого») зі шведською принцесою Інгігердою († 1050/1051). У лютому 2021 року минає 970 років з дня її смерті. Обсяг наукових розвідок, присвячених Інгігерді, не можна назвати значним і вичерпним; деякі деталі походження шведської принцеси, особливості її родоводу, життя та діяльності на теренах Русі й досі залишаються малодослідженими через брак даних вітчизняних джерел. Особливо варто підкреслити нерозв'язані протиріччя у наукових публікаціях і життійній літературі, які ототожнюють Інгігерду-Ірину зі святою Анною Новгородською. Це зумовлює актуальність теми.

Ісландська «Сага про Інґвара Мандрівника» свідчить, що традицію русько-шведських шлюбів міг започаткувати ще Володимир Великий у X ст. За гіпотезою Г. Глизіної, заснованою на даних вказаної саги, першою дружиною Володимира Святославича була шведська принцеса, дочка конунга Еріка VI Переможця, батька Олафа Еріксона¹. Вірогідно, її звали Олавою (Аллогією)². Шведські вчені припускають, що в 970-х рр. Володимир Великий відвідав тогочасну нову столицю Швеції Сигтуну (засновану поблизу старої Уппсали) в пошуках військової підтримки короля Еріка VI у боротьбі за великокняжий київський престол³.

Є дані також про невдале сватання до вдови короля Швеції і Данії Еріка Переможця – Сіґірда Гордої, одного із синів Володимира Великого, вірогідно, Всеволода⁴ (або Вишеслава⁵), відомого в скандинавських джерелах під іменем «Віссівальд»⁶. Горда князівна спалила його разом з іншими небажаними женихами у будинку, де вони бенкетували⁷, наслідуючи жорстокий приклад київської княгині Ольги⁸.

Адам Бременський свідчить також про шлюб принцеси Естрід (основоположниці династії Естрідсенів) – сестри Кнута Великого, короля Данії, Англії, Норвегії і Швеції, з «сином короля Русі»⁹.

¹ Глазырина Г. В. О русско-шведском брачном союзе конца X в. // Восточная Европа в древности и средневековье. – Москва, 1998. – С. 16–21.

² Джаксон Т. Н. Исландские королевские саги о Восточной Европе. – Т. 1. – Москва, 1993. – С. 133, 135, 147, 161, 174, 176–177, 179–182.

³ Tesch S. Town planning and town building in Sigtuna and Kiev // Historiska Nyheter – Olga and Ingegerd. Statens Historiska Museum. – Stockholm, 2004–2005. – P. 35.

⁴ Braun F. Das historische Russland im nordischen Schrifttum des X–XIV Jahrhunderts // Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag. – Hall, 1924. – S. 157–167.

⁵ Войтович Л. В. Княжа доба на Русі: портрети еліти. – Біла Церква, 2006. – С. 246, 273.

⁶ Snorri Sturluson. Óláfs saga Tryggvasonar // Heimskringla, translated by A. Finlay and A. Faulkes. – Vol. I. – London, 2016. – P. 179.

⁷ Ibid.

⁸ Полное собрание русских летописей (далі – ПСРЛ). – Т. 2. Ипатьевская летопись. – Санкт-Петербург, 1908. – Стлб. 145; Літопис руський за Іпатським списком / Переклад Л. Є. Махновця. – К., 1989. – С. 32.

⁹ Adam von Bremen. Hamburgische Kirchengeschichte. – Hannover-Leipzig, 1917. – P. 113–114; Назаренко А. В. Древняя Русь на международных путях. – Москва, 2001. – С. 476–488.

За припущенням М. Свердлова, ним був інший син Володимира Великого – Гліб¹⁰, а на думку О. Назаренка – Ілля Ярославич¹¹.

На підставі історичних джерел вважається, що Ярослав Володимирович (Мудрий) був одружений двічі¹². За деякими даними, першу дружину Ярослава звали Анною¹³ († до 1019 р., походження невідоме, найвірогідніше – північноєвропейське¹⁴), з якою князь мав вищезгаданого сина Іллю († 1020)¹⁵. Вірогідно, саме про неї сповіщає Тітмар Мерзебурзький як про полонянку Болеслава I Хороброго¹⁶. Після 1018 р. джерела про неї не згадують. Вірогідно, вона померла до 1019 р., що уможливило другий шлюб Ярослава.

Другою дружиною Ярослава Володимировича стала принцеса шведська, дочка короля Швеції Олафа Шетконунга (993/995–1020)¹⁷ Інгігерда (бл. 1000–1050/18/1051)¹⁹; Інгерд, Інгрід, давньоскандинавською – *Ingigerðr*, *Ingigærðr*, в деяких джерелах –

¹⁰ *Свердлов М.* Дания и Русь в XI веке. // Исторические связи Скандинавии и России IX–XX вв. // Труды ЛОИИ. – Вып. 11. – Ленинград, 1970. – С. 84.

¹¹ *Назаренко А.* Древняя Русь в свете зарубежных источников. – Москва, 2010. – Т. 4, ч. 1. – С. 135.

¹² *Грушевський М.* Історія України-Руси. – Т. II. – Львів, 1992. – С. 32; *Дригалкін В. І.* До біографії князя Ярослава Мудрого // Український історичний журнал. – 1970. – № 2. – С. 93–96.

¹³ *Макарий (Миролюбов).* Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. – Москва, 1860. – Ч. 1. – С. 74; *Янин В. Л.* Некрополь Новгородского Софийского собора. – Москва, 1988. – С. 139.

¹⁴ *Гинзбург В. В.* Об антропологическом изучении скелетов Ярослава Мудрого, Анны и Ингигерды // КСИИМК. – 1940. – Вып. VII. – С. 57–66.

¹⁵ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. – Москва; Ленинград, 1950. – С. 161; *Войтович Л. В.* Вк. праця. – С. 305.

¹⁶ *Титмар Мерзебургский.* Хроника. В 8 книгах. – Кн. 8. – Москва, 2009. – С. 177–178; *Thietmar von Merseburg.* Chronik. – Berlin, 1957. – Chron. VIII. – S. 475.

¹⁷ *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники IX–XI веков. – Москва, 1993. – С. 194.

¹⁸ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 143; Літопис руський... – С. 95; *Келембет С.* До питання про шлюбно-династичні зв'язки Ярослава Мудрого // Інтелігенція і влада. – 2009. – Вип. 15. – С. 249–260.

¹⁹ *Грушевський М.* Вк. праця. – Т. II. – С. 32.

Ingred, Ingrad²⁰, у вітчизняній історіографії – Інгігерд (або Інгігерда). Після шлюбу відома як Ірина²¹ (в джерелах, перекладених сучасною українською мовою, ім'я зустрічається також у варіантах: Ярина²², Орина²³). При укладанні династичних шлюбів у добу середньовіччя існувала поширена практика перейменування наречених, якщо це супроводжувалося переіменнюванням етнокультурного середовища²⁴. Як вважають учені А. Литвина і Ф. Успенський, при виборі нового імені шведської нареченої руського князя, очевидно, врахували «евфонічну близькість імен Ірина та Інгігерда»²⁵.

У зовнішній політиці Ярослава Мудрого скандинавський напрям був одним із пріоритетних. Київський князь мав потребу в скандинавських військових найманцях і сам активно втручався в скандинавські справи, підтримуючи шведських і норвезьких противників англо-датського короля Кнута Великого²⁶. Варязькі дружини неодмінно виступають у всіх важливих військових кампаніях Ярослава, починаючи від його бунту проти батька 1014 р. до походу на Візантію 1043 р.²⁷

Окрім того, деякі вчені стверджують, що період з 1018 до середини 1020-х рр. відзначений посиленням русько-шведських і русько-датських зв'язків, викликаних намаганням Ярослава створити антипольську коаліцію в боротьбі за київський престол²⁸. Саме в руслі цієї політики й варто розглядати сватання

²⁰ *Adam von Bremen*. Op. cit. – S. 99.

²¹ *Митрополит Иларион*. Слово о Законе и Благодати. – Москва, 2011. – С. 102–103.

²² *Іларіон Київський*. Слово про Закон і Благодать // Давня українська література. Хрестоматія. – К., 1992. – С. 195–214, 626–628.

²³ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 139; Літопис руський... – С. 89.

²⁴ *Thoma G. Namensänderungen in Herrscherfamilien des mittelalterlichen Europa*. – Kallmünz OPf., 1985 (Münchener Historische Studien; Abteilung Mittelalterliche Geschichte. Bd. 3). – S. 169–200.

²⁵ *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв.: Династическая история сквозь призму антропонимики. – Москва, 2006. – С. 38.

²⁶ *Котляр М. Ф.* Ярослав Мудрый // *Енциклопедія історії України*. – К., 2013. – Т. 10. – С. 760.

²⁷ *Грушевський М.* Вк. праця. – Т. II. – С. 32.

²⁸ *Назаренко А.* О датировке Любечской битвы // *Летописи и хроники: Сб. ст. 1984 г.* / Отв. ред. В. И. Буганов. – Москва, 1984. – С. 13–19;

Ярослава до шведської принцеси. Шлюбом Ярослава та Інгігерди було скріплено русько-шведський політичний союз²⁹. Норвезький ярл Рагнвальд³⁰, родич Інгігерди³¹, привів свою військову дружину для підтримки влади Ярослава³².

Відомості вітчизняних джерел про Інгігерду.

Вітчизняні літописні зведення не повідомляють жодних відомостей про те, з ким і коли був одружений Ярослав. Літопис руський за Іпатським списком вказує лише рік її смерті – 1050: «В лѣтѣ .ѡѣ . . ѿ . . ѣи [6558 (1050)] Престависа жена Ярославла . кнагині феврала . въ . і . »³³. М. Грушевський вважав – 1051 р.³⁴, згідно березневого стилю літочислення.

Той же Літопис згадує імена шести синів, народжених у шлюбі Ярослава та Інгігерди. Зокрема, описуючи сцену батьківських настанов перед смертю, називає п'ятьох із них:

«У РІК 6562 [1054]. Преставився великий князь руський Ярослав. А коли ще він був живий, наставив він синів своїх, сказавши їм: «Осе я одходжу зі світу сього. А ви, сини мої, майте межі собою любов, бо ви есте брати від одного отця і одної матері. І якщо будете ви в любові межі собою, то й бог буде в вас, і покорить він вам противників під вас, і будете ви мирно жити. Якщо ж будете ви в ненависті жити, у роздорах сварячись, то й самі погинете, і землю отців своїх і дідів погубите, що її надбали вони трудом великим. Тож слухайтесь брат брата, пробувайте мирно. Тепер же поручаю я, – замість себе, – стіл свій, Київ, найстаршому синові | своєму, брату вашому Ізяславу. Слухайтеся його,

Мельникова Е. А. Скандинавия во внешней политике Древней Руси (до середины XI в.) // Внешняя политика Древней Руси. – Москва, 1988. – С. 47.

²⁹ *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия IX–XIV вв. – Москва, 1978. – С. 42.

³⁰ *Глазырина Г. В.* Свадебный дар Ярослава Мудрого шведской принцессе Ингигерд (к вопросу о достоверности сообщения Снорри Стурлусона о передаче Альдейгьюборга скандинавам // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. – Москва, 1994. – С. 240–244.

³¹ *Джаксон Т.* Исландские королевские саги... – С. 342.

³² *Войтович Л. В.* Вк. праця. – С. 253.

³³ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 143.

³⁴ *Грушевський М.* Вк. праця. – Т. II. – С. 32.

як ото слухались ви мене, нехай він вам буде замість мене. А Святославу даю я Чернігів, а Всеволоду – Переяславль, а Ігорю – Володимир, а Вячеславу – Смоленськ»³⁵.

Найстарший син Ярослава та Інгігерди помер за кілька років до цього:

«У РІК 6560 [1052]. Преставився Володимир, син Ярославів старший, у Новгороді, і покладений був у святій Софії, що її він спорудив був сам»³⁶.

«Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, написане бл. 1037–1050 рр., називає ім'я дружини Ярослава: «Поглянь же ще і на благовірну невістку твою Ярину!» (в перекладі Л. Махновця)³⁷.

Заснування Ярославом (а, вірогідніше, княгинею) монастиря на честь св. Орини (Ірини) теж свідчить про друге ім'я Інгігерди, отримане в Києві, та ім'я її небесної покровительки:

«У РІК 6545 [1037]. Заложив Ярослав город – великий Київ, а в города сього ворота є Золоті. Заложив він також церкву святої Софії, премудрості божої, митрополію, а потім церкву на Золотих воротах, кам'яну, Благовіщення святої богородиці. Сей же премудрий великий князь Ярослав задля того спорудив [церкву] Благовіщення на воротах, [щоб] давати завше радість городу сьому святим благовіщенням господнім і молитвою святої богородиці та архангела Гавриїла. Після цього [він звів] монастир святого Георгія [Побідоносця] і [монастир] святої Орини»³⁸.

Відомості іноземних джерел.

Про Інгігерду згадує велика кількість іноземних джерел: Адам Бременський в «Хроніці архієпископів Гамбурзької церкви» (XI ст.), монах Теодорік в «Історії про древніх норвезьких королів» (XII ст.), «Огляд саг про норвезьких конунгів» (кін. XII ст.) та цілий ряд саг і анналів XIII ст.: збірка саг «Коло Земне» Сноррі Стурлуссона, зокрема – «Сага про Олафа Святого», «Сага про Магнуса Доброго», королівська компендіуми про норвезьких правителів «Гнила шкіра» та «Красива шкіра», «Легендарна сага

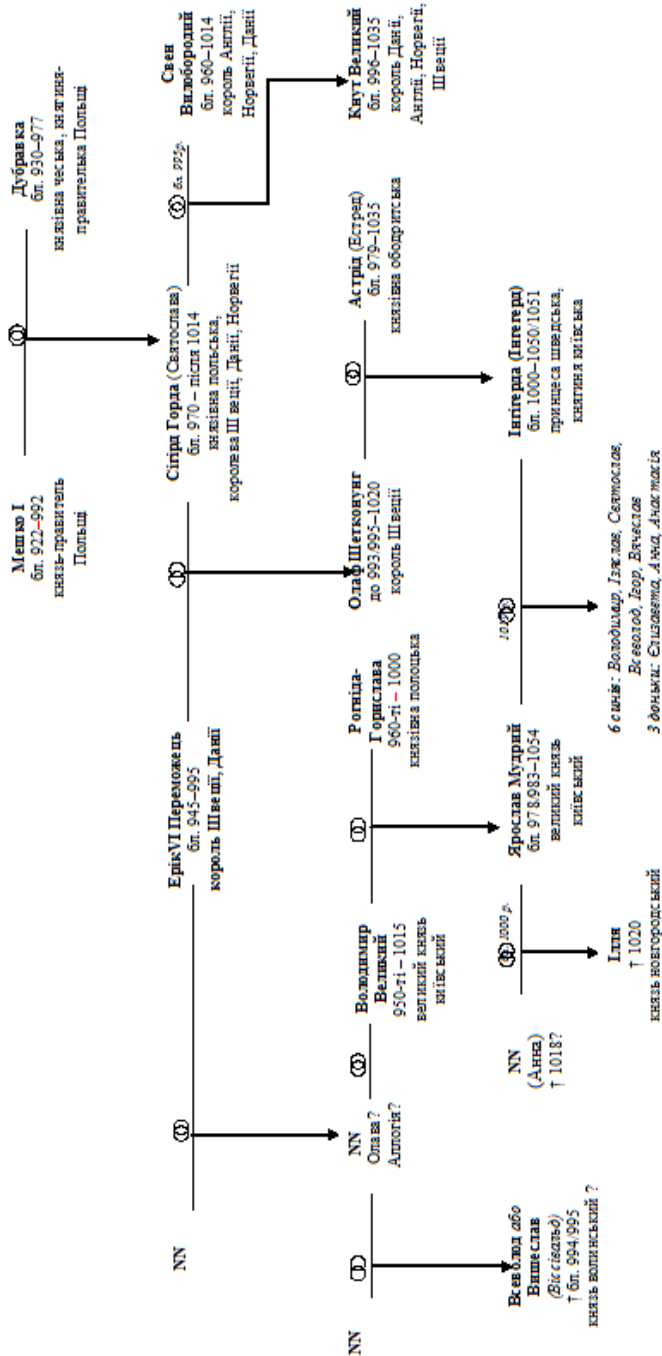
³⁵ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 149–150; Літопис руський... – С. 99.

³⁶ Там же.

³⁷ *Іларіон Київський*. Вк. праця. – С. 195–214, 626–628.

³⁸ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 137–151; Літопис руський... – С. 89.

ПРЕДКИ ІНІПЕРЛИ-ІРИНИ НА ДІСЬКО-ШВЕДСЬКІ ІМПЕРІАЛІОНАЛЬНІ ЗВ'ЯЗКИ X-XI стт.



Дякую за допомогу: Назаренко А. Орусько-латинське слово в першій частині XI в. // Державне урядування в Україні: Матеріали та дослідження 1990 р. - М., 1991. С. 167-190; Яценко, Л. В. Книга робота Русь: порівняння історії - Київ: Дух і Літера, 2008. - С. 210-312; Давид Рута в феодалістичній Європі: Матеріали з історії України - М., 2014. - С. 124, 313-314, 726-727; Назаренко А. В. Невеличкі історичні документи XI-XII століть - М., 1993. С. 194.

про Олафа Святого», «Сага про Кнутлінгів», «Сага про Еймунда», «Сага про Інгвара Мандрівника», ісландські аннали та ін. Завдяки західним джерелам можна деякою мірою реконструювати картину життя шведської принцеси, починаючи з її перебування при королівському батьківському дворі.

У джерелах доньку короля Швеції Олафа Шетконунга описують як шляхетну принцесу з рішучим норовом. Сноррі Стурлусон у «Сазі про Олафа Святого» писав про Інгігерду, що «була вона з усіх поглядів королівського походження та зі шведського роду з Уппсали, найшляхетнішого в усіх землях Півночі, адже рід цей веде початок від самих богів»³⁹.

Деякі дослідники, оповідаючи про вольовий характер Інгігерди, акцентують, що це пов'язано саме зі скандинавськими коренями володарки⁴⁰. Однак мало зважають на те, що в родоводі шведської принцеси Інгігерди є дуже вагомий слов'янський компонент. Дружиною короля Олафа Шетконунга і матір'ю Інгігерди була слов'янська князівна Астрід (Estred, Estrid) з родини ободритських князів Мекленбурга⁴¹. А матір'ю самого Олафа і бабусею Інгігерди, за однією з поширених версій, була польська князівна Святослава, вірогідно, – дочка правителя Польщі Мешка I, відома в Скандинавії під іменем Сігірд Горда⁴² (див. Схема: Предки Інгігерди-Ірини та русько-шведські матримоніальні зв'язки X–XI ст.).

У другій книзі Адама Бременського (схолія 37) вказано, що шведський король-християнин Олаф взяв у дружини слов'янку Естред з ободритів, яка народила йому сина Якова (Iacobus) і доньку Інгігерду (Ingrad), пізніше віддану у дружини королю Русі Ярославу (Gerzlef): «Olaph rex Sueonum christianissimus erat filiamque Sclavorum Estred nomine de Obodritis accepit uxorem. Ex qua genitus est filius Iacobus et filia Ingrad, quam rex sanctus Gerzlef de Ruzzia duxit in coniugium»⁴³.

³⁹ Snorri Sturluson. Óláfs saga ins helga // Heimskringla, translated by A. Finlay and A. Faulkes. – Vol. II. – London, 2014. – P. 98.

⁴⁰ Raspail J. Anne de Kiev, une Viking sur le trône de France // Le Figaro. – 2004. – 11 février.

⁴¹ Adam von Bremen. Op. cit. – S. 99.

⁴² Balzer O. Genealogia Piastów. – Kraków, 1895. – S. 44–52, Tabl. I.; Jasieński K. Rodowód Pierwszych Piastów. – Poznań. 2004. – S. 94–100; Jasienica P. Ostatnia z rodu. – Warszawa, 2009. – S. 113.

⁴³ Adam von Bremen. Op. cit. – S. 99.

Джерела свідчать, що окрім рідного брата Якоба (Анунд-Якоб – король Швеції у 1022–1050 рр.), Інгігерда мала зведеного брата Емунда (у 1050–1060 рр. – король Швеції на прізвисько «Старий») і зведених сестер Холмфрід і Астрід – дітей другої дружини (чи наложниці?) свого батька – ободритської князівни Едли⁴⁴. Сноррі Стурлусон зазначає, що всі діти короля Олафа були розумними і вродливими, інші ісландські джерела додатково описують Інгігерду як «чарівну і милу»⁴⁵.

Дослідники вважають, що Інгігерда народилася бл. 1000 р. Немає документальних свідчень про місце її народження, однак є підстави вважати, що цього часу королівська родина мешкала у Västergötland (Південно-західна Швеція)⁴⁶. Саме в цьому регіоні Швеції найраніше поширилося християнство. Є свідчення, що король Олаф – перший християнський король і хреститель Швеції, разом з родиною прийняв хрещення у церкві Хюсабу, поблизу міста Скара невдовзі після 1000 р. Отже, Інгігерда могла бути охрещена ще немовлям, або малою дитиною. Адам Бременський також зазначає, що Олаф був королем-хрестителем Швеції й разом з народом охрестив свою дружину і двох дочок (схोलія 57)⁴⁷. Очевидно, сини Олафа Шведського народилися пізніше.

Джерела не повідомляють, яку освіту отримала Інгігерда, однак відомо, що християнські священники та місіонери відвідували короля Швеції та могли навчати його дітей християнського віровчення⁴⁸ й світських знань. Ймовірно також, що родина мешкала в Сигтуні, новому місті поблизу Упсали, заснованому, найвірогідніше, в 970-х рр. дідом Інгігерди – Еріком Переможцем. Археологічні дані свідчать, що Ерік збудував в центрі Сигтуни королівський палац⁴⁹, в якому в дитинстві могла перебувати й

⁴⁴ *Edberg R. Viking Princess, Christian Saint. Transl. fro the Swedish by T. Tomkinson. Sigtuna Museers Skriftserie 12. – Sigtuna, 1997, 2nd ed. – 2001. – P. 7.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Adam von Bremen. Op. cit. – S. 99.*

⁴⁸ *Edberg R. Op. cit. – P. 8.*

⁴⁹ *Tesch S. Sigtuna: royal site and Christian town and the regional perspective, c. 980–1100 // Hedenstierna-Jonsson C., Holmquist L., Kalmring S. New Aspects of Viking-age Urbanism, c. AD 750–1100. Theses and Papers in Archeology B: 12. Archeological Research Laboratory. – Stockholm university, 2016. – P. 115–139.*

Інгігерда⁵⁰. За припущенням шведського історика і музеєзнавця Стена Теша, саме цей палац міг свого часу відвідати і великий князь київський Володимир Святославич. Вчений вказував, що з цього періоду прослідковується вплив руських традицій будівництва на дерев'яне зодчество Швеції, зокрема, на сакральні споруди – церкви на честь св. Олава та св. Ніколаса⁵¹. Отже, цього часу з Володимиром могли прийти з Києва до Швеції й руські майстри-будівничі.

Про чітке датування шлюбу Інгігерди з Ярославом – 1019 р. свідчать лише Ісландські королівські аннали⁵². Хоча в історіографії існують й інші альтернативні версії щодо датування союзу (так, П. Толочко пропонує 1014 р., А. Лященко – 1016 р., Є. Ридзевська – 1020 р., С. Келембет – 1022 р.)⁵³, вважаємо 1019 р. найбільш обґрунтованою датою. На неї опосередковано вказує також «Сага про Олафа Святого» і аргументовано визнають вчені О. Назаренко, Т. Джаксон та інші у цілій низці праць⁵⁴. Окрім того, з'явилися нові дані у висновках сучасних шведських учених, які свідчать про неможливість укладання шлюбу до 1019 р.⁵⁵

Різні західні джерела подають різний обсяг інформації про Інгігерду. Тоді, коли монах Теодорік повідомляє лише, що руський князь одружився з принцесою «... до якої сам [Олаф] сватав-

⁵⁰ *Tesch S.* Town planning... – P. 33.

⁵¹ *Ibid.* – P. 35.

⁵² *Annales Islandorum regii // Islandiske annaler undtil 1578 / Utg. G. Storm.* – Christiania, 1888. – P. 106; *Джаксон Т.* Древнерусские города в древнескандинавской письменности. Тексты. Перевод. Комментарий. – Москва, 1987. – С. 126.

⁵³ *Лященко А. И.* «Eymundar saga» и русские летописи // *Известия АН СССР.* VI сер. – Ленинград, 1926. – Т. 20. № 12. – С. 1067–1071; *Толочко П. П.* Древняя Русь. Очерки социально-политической истории. – Москва, 1987. – С. 55; *Ридзевская Е. А.* Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях.* – Москва, 1940. – Т. 7. – С. 66–72; *Келембет С.* Вк. праця. – С. 249–260.

⁵⁴ *Назаренко А.* О русско-датском союзе в первой четверти XI в. // *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования.* – Москва, 1990. – С. 185, 186, примеч. 86, 89, 90; *Джаксон Т.* Исландские королевские саги... – С. 337; *Джаксон Т.* Ингигерд // *Древняя Русь в средневековом мире: энциклопедия.* – М., 2014. – С. 337.

⁵⁵ *Edberg R.* *Op. cit.* – P. 7.

ся, але не зміг взяти в дружини», не розкриваючи, з яких причин такий шлюб не відбувся⁵⁶, то Сноррі Стурлусон і автор «Огляду саг про норвезьких конунгів» роз'яснюють, що Інгігерда «була раніше обіцяна» Олафу Гаральдсону, але «її батько порушив ту обіцянку через свій гнів»⁵⁷.

Найбільш повно свідчить про Інгігерду Сноррі Стурлусон у низці саг «Коло Земне», зокрема, описує навіть якості її характеру – миролюбність, мудрість і сміливість, що проявилися, зокрема, у прагненні замирити свого батька з королем Норвегії Олафом на прізвисько «Digre». Російська історіографія використовує в перекладі прізвисько «Толстый», що є не точним еквівалентом норвезького «Digre» та містить дещо негативну конотацію⁵⁸. Однак відомо зі свідчень Сноррі Стурлусона, що самому Олафу подобалось, як його називали, хроніст описує його зовнішність, використовуючи лише позитивні епітети⁵⁹. На наш розсуд, тлумачення слова «Digre» в стосунку до статури може означати, що людина була сильною, міцною, кремезною. Підсумовуючи зазначене, пропонуємо використати більш точний варіант цього прізвиська в перекладі українською мовою – Кремезний. Невдовзі після загибелі король Олаф був прославлений у лику святих і католицькою, і православною церквами та отримав нове прізвисько – «Святий».

В розмові з батьком Інгігерда говорить: «Що ти думаєш про свої чвари з Олафом Кремезним? Багато хто вважає їх бідною. Одні говорять, що втратили добро, інші – родичів через протистояння з норвежцями. Й нікому з ваших людей тепер не можна проїхати по Норвегії. Тобі самому тільки гірше від того, що ти хочеш володіти Норвегією. Країна ця бідна, проїхати по ній важко і на народ там не можна покластися, вони хочуть в конунги кого завгодно, тільки не тебе. Я б на твоєму місці залишила Норвегію

⁵⁶ *Theodricus – Theodrici monachi Historia de antiquitate regum Norwagiensium // Monumenta historica Norvegiæ / G. Storm. – Kristiania, 1880. – S. 1–68.*

⁵⁷ *Snorri Sturluson. Op. cit. – Vol. II. – P. 62–63.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Сноррі Стурлусон. Сага об Олаве Святом // Круг Земной. – Москва, 1980. – С. 209.*

в спокої... А Олафу Крємезному дозволила б володіти своєю вітчизною і помирилася б з ним...»⁶⁰.

В інших місцях саги також йдеться про те, що Інгігерда прагнула замирення між скандинавськими правителями і «...часто заводила розмову з конунгом шведів про мир з Олафом Крємезним»⁶¹.

Прихильники Олафа вели таємні перемовини з Інгігердою про примирення Швеції та Норвегії, яке могло бути скріплене шлюбом Інгігерди і Олафа Крємезного. Вихвалання якостей потенційного жениха справили враження на Інгігерду:

«...Тоді Хьялті сказав:

Що б ти відповіла, якби Олаф конунг надіслав до тебе сватів?

Вона почервоніла, подумала трохи і тихо відповіла:

Я не можу відповісти на це запитання, адже я не думала, що мені доведеться на нього відповідати. Але якщо Олаф насправді такий достойний чоловік, як ти про це розповідав, то я б не побажала собі кращого чоловіка, якщо ти лише нічого не перебільшив».

Інгігерда і ярл Рангвальд Ульфсон вважали, «...що немає кращого способу помирити конунгів, ніж зробити їх родичами...»⁶². Одночасно йдеться і про покірність Інгігерди батькові та її мудрість: «Мій батько сам буде вибирати мені жениха, але ти – єдиний з усіх родичів, до поради якого я б прислухалась в такій важливій справі...»⁶³.

На королівські раді (тингу), яку вчені датують 15 лютого 1018 р.⁶⁴, бонди висунули жорстку вимогу королю Швеції укласти мир з королем Норвегії та скріпити її шлюбом Інгігерди і Олафа Норвезького та погрожували йому смертю в разі відмови. Олаф Шетконунг пообіцяв примиритися і віддати Інгігерду за короля Норвегії. Після тингу Інгігерда надіслала женихові весільні дари⁶⁵. Весілля мало відбутися на східному березі річки Ельв. Коли в домовлений день Олаф норвезький прибув до кордонів своєї

⁶⁰ *Snorri Sturluson. Op. cit. – Vol. II. – P. 62–63.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Edberg R. Op. cit. – P. 7.*

⁶⁵ *Snorri Sturluson. Op. cit. – Vol. II. – P. 75.*

держави зі Швецією на річці Гьота-Ельф, його шведської нареченої там не було⁶⁶. Король Норвегії впродовж всього літа чекав і сподівався на укладання шлюбу з Інгігердою.

Ніхто не міг передбачити справжніх задумів Олафа Шетконунга, мало хто вірив в його дотримання слова і примирення з Норвегією, всі часто зверталися із запитаннями до Інгігерди, однак вона не наважувалася йти наперекір батькові⁶⁷.

Одного дня після вдалого полювання Шетконунг повернувся веселий і сказав дочці: «...Чи знаєш ти іншого конунга, який би так швидко взяв стільки здобичі?»

П'ять тетерів за один ранок – це велика здобич, государю, але все ж більша здобич була у конунга Олафа, коли він за один ранок захопив п'ять конунгів і заволодів всіма їх землями.

Знаєш, Інгігерд, як би ти не любила цього товстуна, тобі не бути його дружиною, а йому – твоїм чоловіком. Я видам тебе заміж за такого правителя, котрий достойний моєї дружби. Але я ніколи не стану другом людині, яка захопила мої володіння і спричинила мені багато шкоди грабунками і вбивствами...»⁶⁸.

Коли Інгігерда дізналася правду про наміри свого батька, вона послала гінців до конунга Ренгвальда в Західний Гаутланд і попередила, що батько розриває угоду і що тепер норвежці можуть знову напасти на їх землі. З листа Інгігерди до дочки конунга Ренгвальда Ульфсона всі дізналися, що до Олафа Шетконунга прибули зі сходу з Хольмгарда послы Ярицлейфа конунга, аби просватати Інгігерду, і Олаф прихильно прийняв їх сватання⁶⁹. Тоді ж до ярла прибула інша дочка Олафа – Астрід і було домовлено про шлюб Олафа Норвезького з нею. Королю повідомили про її згоду і розповіли, «...наскільки красива і люб'язна Астрід, дочка конунга, і, що вона ніскільки не гірша своєї сестри Інгігерд». Весілля відбулося без відома Шетконунга за участі ярла Ренгвальда: «Пішов бенкет горою і з великою пишнотою зіграли весілля Олафа конунга і Астрід...»⁷⁰.

⁶⁶ *Edberg R.* Op. cit. – P. 15; *Джаксон Т.* Исландские королевские саги... – С. 334.

⁶⁷ *Snorri Sturluson.* Op. cit. – Vol. II. – P. 62-63.

⁶⁸ *Ibid.* – P. 85.

⁶⁹ *Ibid.* – P. 93.

⁷⁰ *Ibid.* – P. 94.

Наступної весни до Швеції прибули послы Ярослава дізнатися, чи збирається Олаф стримати обіцянку і видати заміж свою дочку Інгігерду за руського князя. Інгігерда поставила своїми умовами:

Якщо я вийду заміж за Ярицлейва конунга, то я хочу отримати від нього як віно всі володіння ярла Альдейгьуборга і сам Альдейгьуборг. Послы Гардарікі погодилися від імені свого конунга. Тоді Інгігерд сказала:

Якщо я поїду на схід в Гардаріки, я візьму з собою зі Швеції людину, яка мені здається найбільш підходящою для того, аби поїхати зі мною (маючи на увазі ярла Ренгвальда, сина Ульфа).

Не так я думав відплатити Ренгвальду ярлу за зраду свого конунга, адже він поїхав у Норвегію з моєю дочкою і віддав її в наложниці товстуну, хоча знав, що він наш злий ворог...»⁷¹.

Тим же літом Інгігерда в супроводі Ренгвальда вирушила в Гардаріки. Адам Бременський засвідчує шлюб шведської принцеси з Ярославом, цікаво, що при цьому хроніст називає великого князя київського «святим королем» («rex sanctus Gerzlef de Ruzzia») ⁷².

Шлюб Ярослава та Інгігерди відображено у низці королівських саг кінця XII – початку XIII ст., зокрема у «Крузі Земному» Сноррі Стурлусона. Джерела переповідають про красу Інгігерди та вплив княгині на чоловіка ⁷³.

Пізніше Сноррі Стурлусон в «Сазі про Олафа Святого» свідчить про вигнання короля Олафа Норвезького та його приїзд з сином Магнусом до двору Ярослава та Інгігерди (бл. 1029 р.). Цікавий фрагмент цієї саги зображає Інгігерду як цілительку і описує звернення до неї матері хворого хлопчика. Княгиня відповіла, що не може його вилікувати і відправила матір з дитям до Олафа – сильнішого за неї цілителя – «він тут кращий лікар» ⁷⁴.

⁷¹ *Snorri Sturluson*. Op. cit. – Vol. II. – P. 95.

⁷² *Adam von Bremen*. Op. cit. – S. 99.

⁷³ *Джаксон Т. Н.* Исландские королевские... – С. 119; *Глазырина Г. В.* Исландские викингские саги о Северной Руси. – Москва, 1996. – С. 99–100; *Мельникова Е. А.* Брак Ярослава и Ингигерд в древнескандинавской традиции: беллетризация исторического факта // XIII конференция по изучению истории, экономики, литературы и языка скандинавских стран и Финляндии. – Москва, 1997. – С. 151–153.

⁷⁴ *Ibid.* – P. 228.

Київські правителі пропонують Олафу залишитися в їх державі і, навіть взяти в управління одну з областей Русі. Однак, Олаф повернувся до Норвегії і невдовзі (29 липня 1030 р.) загинув у битві при Стіккестад (центральна Норвегія). Юний Магнус виховувався при дворі Ярослава та Інгігерди. Пізніше (1035 р.) посольство норвезьких можновладців прибуло за ним з пропозицією посісти вакантний трон Норвегії⁷⁵.

Вважають, що шлюб з Інгігердою приніс щастя Ярославу⁷⁶. Можемо припустити, що Ярослав щиро кохав і поважав свою дружину, оскільки дійсно прислухався до її порад у міжнародних та внутрішніх питаннях⁷⁷. Про Інгігерду як першу порадилицю Ярослава, чие слово часто було вирішальним, свідчить і Сага про Еймунда⁷⁸. Автор саги явно симпатизує Інгігерді та змальовує її «рішучу в справах і щедрою» та мудру правительку. Під час князівської міжусобиці Інгігерда потрапляє в полон до Варти[с]лава (вчені ототожнюють його з Брячиславом полоцьким), однак завдяки своїй розсудливості та впливовості визволяється і замиряє родичів⁷⁹.

На честь небесної покровительки своєї дружини Ярослав збудував у Києві монастир св. Ірини (Орини), одночасно і поблизу – монастир на честь свого небесного патрона – св. Георгія, про що оповідає літопис під 1037 р.⁸⁰ Вірогідно, до заснування жіночого монастиря на честь св. Ірини причетна сама князівна Інгігерда, оскільки за традицією княжих часів чоловічі монастирі, як правило, засновувались князями, а жіночі – княгинями. Головну церкву обителі було збудовано у візантійському стилі.

Ірининська церква зазнала суттєвих пошкоджень бід час Батиевої навали. У 1850-х рр. її руїни були розібрані. Однак, щоб увіковічити пам'ять про цю видатну споруду, було вирішено збе-

⁷⁵ *Larsen K. A History of Norway. The American-Scandinavian Foundation. – Princeton University Press, 1948. – Rep. 1950. – P. 110.*

⁷⁶ *Войтович Л. В.* Вк. праця. – С. 261.

⁷⁷ *Snorri Sturluson.* Op. cit. – Vol. II. – P. 277.

⁷⁸ *Eymundar Saga. Эймундова сага / Сенковский О. И. // Библиотека для чтения. – Санкт-Петербург, 1834. – Т. 2, отд. III. – С. 1–72; Прядь об Эймунде Хрингссоне. Пер. Рьдзевская Е. А. – Москва, 1978. – С. 89–104.*

⁷⁹ Там же. – С. 44.

⁸⁰ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 137–151; Літопис руський... – С. 89.

регти один із головних стовпів храму (північно-східний); його було оздоблено цеглою із Десятинної церкви)⁸¹ й увінчано невеликою банею із хрестом. Відтоді за ним закріпилася назва «стовпа св. Ірини» або «Ірининського (Орининського) пам'ятника»⁸². У 1932 р. він був знесений у рамках антирелігійної кампанії.

Загалом, за час правління Ярослава й Інгігерди у Києві було здійснено грандіозні будівничі проекти – завершено спорудження собору святої Софії, Золотих воріт з надбрамною церквою Благовіщення, міських укріплень. При Софійському соборі було організовано скрипторій і книгозбірню. З іменем Ярослава Мудрого пов'язують укладання «Руської Правди», появу перших церковних статутів і в цілому – розквіт держави, її культури та мистецтва⁸³.

За літописними свідченнями, у шлюбі Ярослава з Інгігердою народилося шестеро синів (Володимир, Ізяслав, Святослав, Всеволод, В'ячеслав, Ігор)⁸⁴. Сноррі Стурлусон в «Сазі про Олафа Святого», оповідаючи про життя Інгігерди на Русі, називає лише трьох із них: «...Вальдамар, Виссивальд і Хольті Сміливий...»⁸⁵. У схолії 62 (63) Книги III Адам Бременський засвідчує також існування трьох дочок Ярослава та Інгігерди, правда, не називає їхніх імен, однак вказує, з ким вони були одружені⁸⁶. Їхні імена – Єлизавета, Анна та Анастасія, ми довідуємося з інших джерел – Хроніки Яна Длугоша⁸⁷, Реймської Глосси⁸⁸, «Саги про Гарольда Суворого»⁸⁹, «Саги про Кнютлінгів», збірника саг про норвезьких королів «Гнила шкіра»⁹⁰ та ін. (див. Схема 2).

⁸¹ *Шероцкий К. В.* Киев: путеводитель. – К., 1918. – С. 26–27.

⁸² Київ. Провідник / За ред. Ф. Ернста. – К., 1930. – С. 291.

⁸³ *Сагайдак М. А.* Великий город Ярослава. – К., 1982. – С. 68–69.

⁸⁴ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 149–150; Літопис руський... – С. 99.

⁸⁵ *Snorri Sturluson.* Op. cit. – Vol. II. – P. 95.

⁸⁶ *Adam von Bremen.* Op. cit. – S. 153.

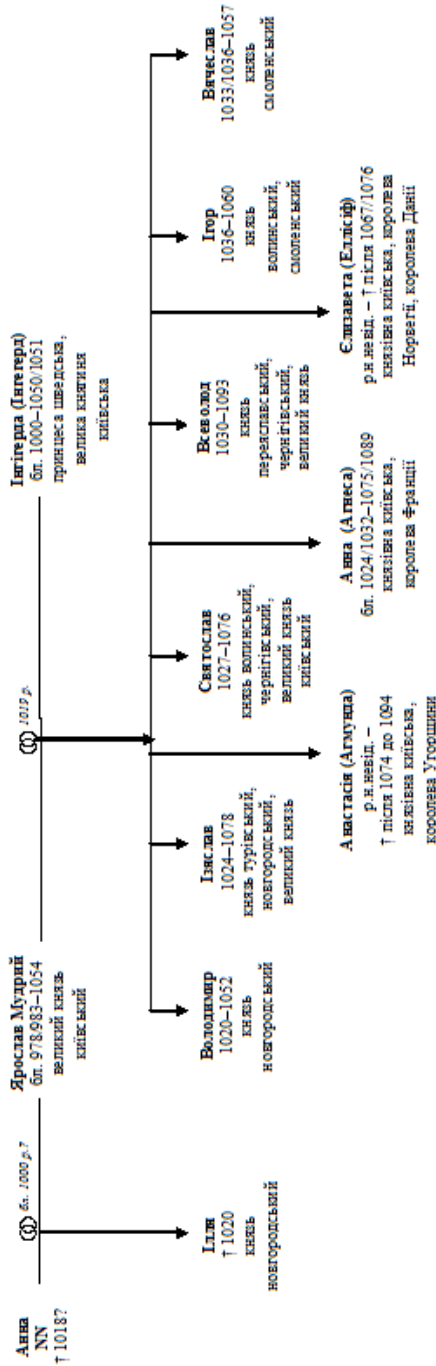
⁸⁷ *Щавелева Н. И.* Древняя Русь в польской истории Яна Длугоша. Кн. I–VI. – Москва, 2004. – С. 107, 256.

⁸⁸ Глосса на Псалтири Одальрика Реймского // Древняя Русь в свете зарубежных источников. – Москва, 2010. – Т. 4, ч. 1. – С. 102.

⁸⁹ *Snorri Sturluson.* Сага об Гарольде Сувором // Круг Земной. – Москва, 1980. – С. 411.

⁹⁰ *Джаксон Т.* Древнерусские города... – С. 48–49.

Схема 2: ДІТІ ЯРОСЛАВА МУДРОГО ІА ІМПЕРІЇ ШВЕДСЬКОЇ



Датувальна модель за: Войтович Л. В. Княжа доба на Русі: портрети еліти. – Біла Церква, 2006. – С. 210–322; Ялин В. Л. Агтоване печаті Древней Руси. – Т. 1. – М., 1970. – С. 33.

Єлизавету, Анну та Анастасію вважають доньками Ярослава й сучасні українські вчені⁹¹. Дехто з дослідників приписує парі також князівен – Добронігу-Марію і Агафію (Агату)⁹². Ми вважаємо їх доньками рідного брата Ярослава Мудрого – Бориса, одного із перших руських святих князів-страстотерпців⁹³.

Для скріплення міждержавних союзів Ярослав активно використовував династичні шлюби як інструмент зовнішньої політики. Так, сини Ярослава та Інгігерди пошлюбили іноземних князівен: дружиною Ізяслава стала польська князівна Гертруда, Володимира – німецька графиня Ода фон Штаде, а Всеволода – візантійська царівна Марія-Анастасія, дочка (або небога) імператора Константина IX Мономаха.

Усі доньки подружжя були видані за правителів європейських держав: Анастасія стала королевою Угорщини, дружиною Андраша I, Єлизавета – королевою Норвегії, дружиною Гаральда III, Анна – королевою Франції, дружиною Генріха I. Через успішну матримоніальну політику, Ярослава в історіографії часто називають ще й «тестем Європи».

Інгігерда-Ірина померла 10.02.1050/1051 р., а Ярослав – 19.02.1054 р. Великого київського князя поховали у Софійському соборі 20 лютого (5 березня за новим стилем) 1054 р., про що свідчить напис-графіті на фресці з зображенням св. цілителя Пантелеймона, у тексті якого Ярослава названо царем⁹⁴. За Жи-

⁹¹ *Войтович Л. В.* Вк. праця. – С. 305–322.

⁹² *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях... – С. 579–580; *Джетте Р.* Тайна истоков Агаты, жены Эдварда Изгнанник, наконец решена? // Исторический и генеалогический регистр Новой Англии. – 1996 (октябрь). – Вып. 150. – С. 417–432.

⁹³ *Ясинецька О.* До питання про особливості родоводу давньоруської князівни Марії-Добронеги, дружини правителя Польщі (з 1038/1043–1058 рр.) // Краєзнавство. – 2016. – № 1–2. – С. 175–193; *Ясинецька О.* Шлюб Казимира I Відновителя та Доброніги-Марії в контексті династичних взаємин Польщі та України XI–XII ст. // Славистична збірка. – Вип. IV. – К., 2018. – С. 145–167; *Yasynetska O.* Poland-Ukraine: a thousand years of reciprocity. The Kyivan Princess Dobroniega-Maria, wife of Kazimierz the Restorer: a new hypothesis of her pedigree // *Studia Lednickie.* – Vol. XVII. – Dziekanowice (Poland). – 2018. – S. 11–27.

⁹⁴ Таємниці гробниці Ярослава Мудрого (за результатами досліджень 2009–2011 рр.) / Нікітенко Н. М. та ін.; за наук. ред. Н. М. Нікітенко та В. В. Корнієнка. – К., 2013. – С. 11; *Высоцкий С.* Ктиторская фрес-

тієм, князь заповів поховати себе в одному саркофазі з улюбленою дружиною, щоб і після смерті не розлучатись з нею⁹⁵. 1943 р. мощі Ярослава Мудрого були вивезені з Києва і нині перебувають у США⁹⁶. Саркофаг із останками Інгігерди і нині знаходиться у Софії Київській.

Однак існує пізня новгородська традиція, згідно якої у Софійському соборі Новгороду поряд із саркофагом старшого сина Ярослава Мудрого – Володимира похована і його мати, дружина Ярослава на ім'я Анна.

Вперше ця традиція письмово зафіксована в одній із грамот Івана Грозного, датованих 1556 р.⁹⁷; вона відображена також у новгородських літописних зведеннях XVII ст. Так, в Новгородському третьому літописі під 6947 (1439/1440) р. вказано: «Того же лѣта владыка Евѣимій позлати гробъ князя Владимира, внука великому князю Владимиру, и матери его Анны, и подписалъ, и память устави творити на всякое лѣто мѣсяца октябрия въ 4 день, иже и донынѣ совершается»⁹⁸. Отже, традиція, яка іменує дружину Ярослава Мудрого Анною, могла виникнути в Новгороді у XV ст. за архієпископа Євфимія († 1458, канонізований церквою у 1549 р.)⁹⁹, оскільки для того, щоб «пам'ять творити» необхідно ім'я¹⁰⁰. Майже тотожний запис без зазначення імені кня-

ка Ярослава Мудрого в киевской Софии // Древнерусское искусство. Художественная культура X – пер. пол. XIII в. – Москва, 1988. – С. 120–134; Рыбаков Б. А. Запись о смерти Ярослава Мудрого // Рыбаков Б. А. Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. – Москва, 1984. – С. 59–61; Зиборов В. К. Киевские графиты и дата смерти Ярослава Мудрого // Генезис и развитие феодализма в России. – Ленинград, 1988. – С. 80–93; Корнієнко В. В. Корпус графіті Софії Київської. – Ч. 4. – К., 2014. – С. 22–23.

⁹⁵ *Архієпископ Димитрій (Рудюк)*. Житіє святого благовірного князя Ярослава Володимировича (Мудрого). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://katedral.org.ua/library/155-sv-jaroslav.html>.

⁹⁶ *Куковальська Н., Марголіна І., Нікітенко Н.* Нове дослідження поховання з саркофага Ярослава Мудрого в Софії Київській // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. – 2011. – С. 72–85; Таємниці гробниці Ярослава Мудрого... – С. 59–65, 128–129.

⁹⁷ *Макарий (Миролюбов)*. Вк. праця. – С. 82.

⁹⁸ Новгородские летописи. – СПб., 1879. – С. 271–272.

⁹⁹ *Назаренко А. В.* Немецкие латиноязычные источники... – Москва, 1993. – С. 193.

¹⁰⁰ *Янин В. Л.* Вк. праця. – С. 134–138.

гині, знаходимо також в Софійському І літописі, Новгородському літописі за Синодальним харатейним списком та ін.¹⁰¹ Однак, «Життя святих» авторства св. Димитрія Ростовського († 1709), не містять житійних оповідей ні Володимира Ярославича, ні матері його Анни серед шанованих святих поч. XVIII ст., отже, можемо припустити, що тривалий час вони поминалися як місцево шановані¹⁰². При цьому ім'я Анни згадують як хресне¹⁰³, а не чернече і до XIX ст. ніхто не пов'язував Анну Новгородську з Інгігердою.

Розв'язання такого протиріччя в душі російської імперської історіографії запропонував М. Карамзін в своїй «Історії держави Російської» (бл. 1816 р.): буцімто на схилі віку Інгігерда-Ірина прийняла постриг у Новгороді та отримала при цьому нове ім'я – Анна¹⁰⁴. Нині вона вшановується як свята Анна Новгородська. Вперше в житійній літературі така версія з'являється саме після публікацій М. Карамзіна¹⁰⁵. Нинішні російські церковні діячі теж наполегливо відстоюють неправдиву версію тотожності Анни Новгородської з Інгігердою-Іриною. Численні сучасні житійні оповіді про Анну Новгородську хибно впроваджують таке трактування¹⁰⁶. На жаль, і статті багатьох сучасних вітчизняних та зарубіжних дослідників досі містять це нерозв'язане протиріччя¹⁰⁷. Однак, багато факторів вказують на версію Карамзіна як на безпідставну:

¹⁰¹ Новгородская летопись по Синодальному харатейному списку. – Санкт-Петербург, 1888. – С. 419.

¹⁰² *Свт. Димитрий Ростовский. Жития святых.* – Кн. II: Декабрь, январь, февраль. – К., 1764. – Репр. – Санкт-Петербург, 2009. – С. 1146.

¹⁰³ Русские святые, чтимые всею церковью или местно / Соч. Филарета [Гумилевского]: Сентябрь, октябрь, ноябрь, декабрь. – Санкт-Петербург, 1882. – С. 194.

¹⁰⁴ *Карамзин Н. М. История государства Российского: в 12 т.* – Т. 2. – Санкт-Петербург, 1816–1829 гг. Примечания. Стб. 19. Примеч. 34.

¹⁰⁵ Русские святые, чтимые... – С. 191–194.

¹⁰⁶ *Дублянський А. Українські святі.* – Мюнхен, 1962. – С. 25; *Самбор Б. Благовірної княгині Анни Новгородської // Святі землі української.* К., 2009. – С. 54; *Свята Анна // Життя святих, укладені на Святий Горі Афон. Синаксар.* – Т. 2. Лютий. Автор-укладач – Ієромонах Макарій Симонопетрський. – К., 2016. – С. 482–484.

¹⁰⁷ *Котляр М. Ф. Інгігерда // Енциклопедія історії України.* – Т. 3. – К., 2005. – С. 461; *Таємниці гробниці Ярослава Мудрого...* – С. 50; *Jordan S. H. Whispers in the Church: Swedish Witch Hunt, 1672.* – Bloomington, 2012. – P. 22.

1. Коли помер Володимир Ярославич (1052), князь новгородський, і був похований у соборі святої Софії в Новгороді, «яку збудував сам»¹⁰⁸, літописне повідомлення не містить жодних згадок, що тут уже була похована його матір.

2. Про поховання Анни Новгородської як дружини Ярослава Мудрого вказано в пізніх документах, датованих XV–XVI ст. і впродовж кількох століть її не вважали Інгігердою. Встановлення дати поминання – 4 жовтня, відмінної від дати смерті Інгігерди, вказаної в літописах, свідчить про це.

3. Ототоження Анни Новгородської з Інгігердою-Іриною було запропоновано лише в XIX ст. (вірогідно, придумане Карамзіним) – через майже 800 років після вказаних подій.

4. Джерела виразно вказують, що Інгігерда-Ірина († 1050/1051) померла на кілька років раніше Ярослава († 1054). Неприпустимо стверджувати, що при живому чоловікові – великому князеві київському, вона могла прийняти постриг, та ще й не у Києві, а в Новгороді.

5. Саме з Києвом у Ярослава та Інгігерди пов'язані благодійні фундаторські ініціативи, зокрема чернечі обителі, присвячені патронатним святам князівської пари – св. Георгія та св. Ірини, якими вони опікувалися, очевидно, до кінця життя. Логічніше, що місцем постригу, якби такий відбувся, княгиня обрала б одноїменний, заснований нею жіночий монастир.

За «Житієм» Ярослава Мудрого, князь заповів поховати себе в одному саркофазі з улюбленою дружиною¹⁰⁹.

Австрійський дипломат Е. Ляссота, який побував у Києві в 1594 р., засвідчував, що в Софійському соборі «в одному з притворів покоїться в прекрасній гробниці з білого алебастру [мармуру], син Володимира, князь Ярослав, разом із дружиною»¹¹⁰.

Подвійне князівське поховання, датоване XI ст., було виявлено у саркофазі собору Софії Київської. Численні наукові експертизи (починаючи з 1936 р.) українських та зарубіжних антро-

¹⁰⁸ ПСРЛ. – Т. 2. – Стлб. 149; Літопис руський... – С. 98.

¹⁰⁹ *Архієпископ Димитрій (Рудюк)*. Вк. праця; *Самбор Б.* Житіє святого благовірного великого князя Ярослава Мудрого // *Святі землі української*. – К., 2009. – С. 615.

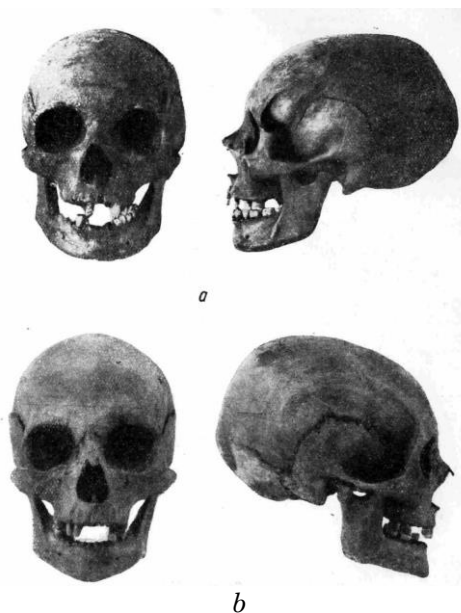
¹¹⁰ *Habsburgs and Zaporozhian Cossaks. The Diary of Erich Lassota von Steblau, 1594. Translated by O. Subtelny.* – Harvard University Press (USA), 1975. – P. 75.

пологів підтверджують приналежність кістяків чоловікові місцевого (слов'янського) антропологічного типу, який помер у віці понад 70 років, і жінці північноєвропейського (скандинавського) типу, яка померла у віці понад 50 років, що повністю відповідає літописним повідомленням про роки життя Ярослава та Інгігерди¹¹¹.

Натомість дослідження жіночого поховання у новгородській Софії, іменоване як дружина Ярослава Анна, засвідчує, що кістяк належить жінці, яка померла у віці не більше 30–35 років¹¹², отже не може належати Інгігерді.

Професор В. Гінзбург, який досліджував у 1939 р. обидва жіночих поховання – в Києві та Новгороді, аргументовано підтвердив, що всі антропологічні дані вказують на те, що у київському саркофазі збереглося поховання Інгігерди-Ірини, в той час, коли новгородське поховання, судячи за станом зубів і черепних швів (які ззовні відкриті, а зсередини лише починають облітеруватися), належить жінці, яка померла у більш молодому віці – до 35 років. Вчений чітко засвідчує, що новгородське жіноче поховання не може належати Інгігерді, яка померла у віці не молодшому за 50–

55 років. В. Гінзбург погоджується з припущенням про те, що



¹¹¹ Гинзбург В. В. Вк. праця. – С. 64; Антропологическая экспертиза останков из саркофага Ярослава Мудрого / Сегеда С. П. и др. // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. – 2013. – № 4. – С. 40–51; Тоцька І. Ф. До вивчення саркофага Ярослава Мудрого в Софії Київській // Наук. Зап. Ін-ту української археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського. Зб. праць молодих вчених та аспірантів. – Т. 9. – К., 2002. – С. 512–523; Таємниці гробниці Ярослава Мудрого... – С. 46–50.

¹¹² Гинзбург В. В. Вк. праця. – С. 64.

Ярослав Мудрий був двічі одружений і в своїх експертних висновках подає фото обох черепів з підписами: «а: череп Анни – першої дружини Ярослава; b: череп Інгігерд – другої дружини Ярослава»¹¹³.

Деякі сучасні вчені, зокрема О. Назаренко, В. Янін, також зауважують, що останнє поховання у Новгороді може належати лише першій дружині Ярослава і матері його найстаршого сина Іллі. Вірогідно також, що поховання належить одній із пізніших представниць династії, можливо, дружині Володимира Ярославича¹¹⁴. Відомо, окрім того, що собор св. Софії у Новгороді було завершено і освячено лише 1051/1052 р.¹¹⁵ – після смерті Інгігерди-Ірини.

Сучасні польські антрополози з медичного інституту ім. Кароля Марцінковського у м. Познань (Д. Лоркевич-Мушинська, М. Рихлік) у 2016 р. провели детальне дослідження жіночого скелета з саркофага Софії Київської та ще раз підтвердили його приналежність представниці північноєвропейських народів, яка померла у XI ст. у віці понад 50 років. За її черепом вчені реконструювали вірогідний портрет Інгігерди-Ірини¹¹⁶.



Отже, жіноче поховання у Новгороді, відоме як мощі Анни Новгородської, не може належати Інгігерді-Ірині, принцесі шведській і великій княгині київській. Дружина Ярослава Мудрого Інгігерда-Ірина була похована і досі покоїться у саркофазі собо-

¹¹³ Гинзбург В. В. Вк. праця. – С. 64.

¹¹⁴ Янін В. Л. Вк. праця. – С. 139.

¹¹⁵ Горський В. С. Лука Жидята // Енциклопедія історії України. – Т. 6. – К., 2009. – С. 290; Життя Святої Великої княгині Анни... – С. 253.

¹¹⁶ Україна. Повернення своєї історії. Документальний фільм. – К., 2016 р. – Частина 1, 3 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.youtube.com/watch?v=j3LhEdsdAo8>.

ру Святої Софії Київської – пам'ятці поч. XI ст., нині – об'єкті Всесвітньої спадщини ЮНЕСКО¹¹⁷.



Собор св. Софії Київської. Екстер'єр. Сучасне фото.



Саркофаг Ярослава Мудрого та Інгігерди-Ірини в інтер'єрі собору св. Софії Київської. Сучасне фото.

¹¹⁷ Kyiv: Saint-Sophia Cathedral and Related Monastic Buildings. – Сайт Всесвітньої Спадщини ЮНЕСКО [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://whc.unesco.org/en/list/527>

Olena YASYNETSKA

**INGIGERDA – PRINCESS OF SWEDEN,
GREAT PRINCESS OF KYIV**

The article covers the peculiarities of the origin, life and activities of Ingigerda-Irena as Yaroslav the Wise's second wife, according to the sources (mostly Icelandic sagas). Prove her non-identity with St. Anna of Novgorod. To substantiate that the burial of Ingigerda-Irena is still preserved in the sarcophagus of St. Sophia in Kyiv Cathedral. The author's conclusions and arguments are proposed in favour of the statement: Ingigerda-Irena and Anna of Novgorod are two different historical figures. Based on the sources and results of anthropological expertise, it can be stated: Anna of Novgorod is probably the first wife of Yaroslav the Wise, who died at the age of 35 and can be buried in St. Sophia's Church in Novgorod. Ingigerda-Irena is the second wife of Yaroslav Volodymyrovych, who died at the age of 50 and was buried in Kyiv. Her relics are still preserved in the sarcophagus of Kyiv St. Sophia Cathedral.

Keywords: *Kyivan Rus, Sweden, Ingigerda-Irena, Saint Anna of Novgorod, genealogy, dynastic relations, anthropological expertise, St. Sophia in Kyiv Cathedral.*

ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА ТИМОФІЯ ЩЕРБАЦЬКОГО ТА КИЇВСЬКА МИТРОПОЛІЯ: ІСТОРИОГРАФІЯ

У статті розглядається питання щодо висвітлення образу київського митрополита Тимофія Щербацького в історіографії. Доводиться, що біографія та діяльність цього ієрарха ще є недослідженою повністю. Наголошується на тому, що в цілому немає єдиного підходу серед істориків до оцінки його ролі в історії української Церкви. Відзначається різниця в підходах до висвітлення та оцінки життєвого шляху Тимофія Щербацького в українській та російській історіографії та повне ігнорування в радянській історичній науці.

Ключові слова: *Тимофій Щербацький, митрополит, біографія, Київська митрополія, історіографія.*

Минуле православної Церкви на території України має досить велику кількість міфічних або недосліджених ділянок. Найчастіше це пов'язано не лише із відсутністю наукових скрупульозних досліджень, але й із фальсифікацією інформації в російській та радянській історіографії. Для розкриття і переоцінки багатьох цих фактів необхідне детальне вивчення історіографічних процесів та історіографічної джерельної бази історії церкви.

Київський митрополит Тимофій Щербацький (1698–1767) перебував на цій посаді в період із 1748 по 1757 рр. Додатково ще слід відзначити, що сам він був етнічним українцем родом із містечка Трипілля. Навчався у Києво-Могилянській академії, потім перебував на церковно-адміністративних посадах в адміністраціях київських архієпископів Варлаама Вонатовича та Рафаїла Заборовського, очолював Мгарський, Києво-Видубицький, Києво-Михайлівський та Києво-Печерський монастирі. А вже останнє десятиріччя свого життя він очолював Московську митрополію. Як бачимо, переважно, він був пов'язаною саме з Україною та церковними структурами, що діяли на її землях.

Вперше наукова історична інформація про Тимофія Щербацького, його діяльність та очолювану ним єпархію з'явилася лише на початку XIX ст. Спочатку – фрагментарно у відомій праці Амвросія Орнатського та Євгенія Болховітінова, присвяченій церковній ієрархії Російської імперії¹. А вже пізніше київський митрополит Євгеній Болховітінов у своїх дослідженнях немало місця приділив постаті свого попередника, відображаючи його діяльність як на київській кафедрі, так і на інших посадах².

Від публікацій Євгенія Болховітінова саме його інформація стає визначальною на найближче століття в історіографії для висвітленн діяльності Тимофія Щербацького.

В суто українській історіографії образ цього митрополита виходить вже у відомій «Історії русів». Однак, що цікаво, автор цього твору представив митрополита як безіменну особистість, яка лише виконує вказівки імператорського двору («велено от Двора митрополиту Киевскому»). Вочевидь, у цьому слід вбачати не лише нехтування істориком суто церковними проблемами України, але, можливо, і його бачення відсутності якого-небудь впливу українського духовенства у середині XVIII ст. на суспільні справи.

У подальшому українська історіографія також не особливо багато уваги відводила митрополиту. Його образ та діяльність можна бачити лише в контексті інших тем.

Чи не вперше після Євгенія Болховітінова вже в українській церковній історіографії постать Тимофія Щербацького найбільше постала вже аж у 1879 р. в дослідженні Пилипа Терновського, присвяченого Київській митрополії XVIII ст. І хоча дослідник тут показав лише один епізод – процес сходження на кафедру – тим не менше, цей епізод був показаний автором досить детально, із зображенням внутрішнього стану самого претендента на митрополію Тимофія Щербацького, котрий від початку не особливо й бажав зайняти цей пост, та ставлення до цієї ситуації і подальших подій навколо неї українського духовенства³.

¹ Амвросий. История Российской иерархии. – Часть I. – Москва, 1807. – С. 64, 91.

² Болховітінов Євгеній, митр. Вибрані праці з історії Києва. – К., 1995. – С. 63, 69, 198–200, 203, 293, 298, 302–303, 366–367.

³ Терновский Ф. Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии. – К., 1879. – С. 13–18.

Декілька разів Тимофій Щербацький фігурував і у публікаціях В. Біднова, О. Лазаревського, Д. Синицького та ін. на сторінках першого українського наукового часопису «Київська старовина», щоправда, переважно в тих, якими вводилися в обіг нові джерела⁴. До цього часу перша публікація такого плану стосовно київського митрополита була здійснена ще у 1857 р. В. Аскоченським на сторінках «Київських губернських відомостей»⁵.

Вершиною української історіографії російського імперського періоду слід вважати монографію випускника Київської духовної академії 1909 року Івана Граєвського із ступенем кандидата богослов'я. Власне, це дослідження було його випускною роботою. Після її успішного захисту, робота Івана Граєвського спочатку була оприлюднена впродовж 1910–1912 рр. на сторінках відомого часопису «Труды Киевской духовной академии», а вже потім був виданий окремою монографією⁶.

У російській імперській історіографії образ Тимофія Щербацького особливого захоплення не викликав. Після публікацій митрополита Євгенія Болховітінова, звичайно, йому деяка увага приділялася, зокрема в працях Ф. фон Еттінгера «Митрополиты в царствование имп. Екатерины II» (1848), П. Строева «Списки архиереев и настоятелей монастырей российской церкви» (1877) та ін. Але без детального наукового аналізу. Певним винятком можна вважати у цей час кількатомну працю Миколи Розанова, присвячену історії Московської єпархії. Тут вже обійти діяльність

⁴ Беднов В. Письмо полтавского полковника Андрея Горленка к киевскому митрополиту Тимофею Щербацкому // Киевская старина. – 1906. – № 3–4. – С. 72–73; [Лазаревский О.] Гетманские проповедники // Киевская старина. – 1890. – № 1. – С. 118–119; Письмо архимандрита Киево-Печерской лавры Тимофея Щербацкого к митрополиту Киевскому Рафаилу Заборовскому // Киевская старина. – 1896. – № 7–8. – С. 24–25; Синицкий Д. Завещание Тимофея Щербацкого, митрополита Киевского, Галицкого и Малыя России // Киевская старина. – 1894. – № 9. – С. 456–457.

⁵ Аскоченский В. Письма // Киевские губернские ведомости. – 1857. – № 37. – С. 268.

⁶ Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий // Труды Киевской духовной академии. – 1910. – № 1. – С. 97–126; № 2. – С. 215–253; № 5. – С. 64–106; № 7. – С. 432–474; № 10. – С. 203–264; 1911. – № 4. – С. 548–585; 1912. – № 2. – С. 210–227; Граевский И. Киевский митрополит Тимофей Щербацкий. – К., 1912. – IV, 241 с.

Тимофія Щербацького було неможливо оскільки він керував цією єпархією після Київської ще впродовж 10 років. Власне саме цьому дослідженню і було присвячене, а вже інші сторінки життя українського ієрарха автором були опущені (точніше, зведені усього лиш до кількох рядків⁷).

А от у 1913 р. у дуже ґрунтовній праці відомого російського дослідника Івана Покровського було звернено увагу на Тимофія Щербацького вже як на діяча, котрий намагався відстояти права своєї власної митрополії і повернути під її юрисдикцію колишні володіння. І з ним же дослідник ув'язав остаточний кінець цієї ілюзії в середовищі українського духовенства: «...киевский митрополит окончательно сошел на степень обыкновенного епархиального архиерея даже среди малороссийских архиереев, некогда подчиненных ему. Только обширная территория его митрополии-епархии напоминала о прежнем величии киевских иерархов»⁸.

Радянський період історіографії відзначився відсутністю уваги до Тимофія Щербацького. І це зумовлено загальним підходом до заперечення висвітлення історії церкви в іншому ракурсі, крім негативного.

В українській зарубіжній історіографії, що сформувалася в умовах протистояння з радянською, життю та діяльності Тимофія Щербацького особливої уваги також не приділялося. Звичайно, його особа не була проігнорована, оскільки, все ж таки, дослідження з історії церкви в Україні там продовжувалися найбільш систематично, хоча на них і впливала відсутність доступу до архівних джерел. Серед дослідників, які зверталися до діяльності київського митрополита – Іван Огієнко (митрополит Іларіон), Іван Власовський, Дмитро Блажейовський та інші⁹. В деяких

⁷ *Розанов Н.* История Московского епархиального управления со времени учреждения св. Синода (1721–1821). – Часть II. Книга II. – Москва, 1870. – С. 4.

⁸ *Покровский И.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы. – Т. 2. – Казань, 1913. – С. 647.

⁹ *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської церкви (861–1996). – Львів, 1996. – С. 372; *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. III. – К., 1998. – С. 20, 29, 30, 40 та ін.; *[Огієнко І.]* Київська митрополита друкарня // Літературно-науковий вісник. – 1924. – № 7–9. – С. 305–319; *Огієнко І.* Історія українського друкарства. – К., 1994. – С. 304–305.

випадках опублікована інформація мала лише фактологічний характер. Проте, в деяких працях можна бачити і певні уявлення щодо ролі Тимофія Щербацького в церковно-державних відносинах. Наприклад, Іван Огієнко представляв його собі як захисника київського книгодрукування, а Іван Власовський – як, з одного боку, захисника права та привілеїв київської митрополії перед російською владою, а з іншого боку, як кривдника Київської академії. При цьому, останній уявляв собі діяльність цього київського митрополита як своєрідний негативний рубіж в історії українського духовенства: «...після 10 років перебування на кафедрі Київського митрополита, митрополит Тимофій був перенесений на кафедру Московську царською владою, що явно говорило про те, що для російського уряду не було вже жадної різниці між Київською і іншими архиерейськими кафедрами в Російській Церкві, і в непам'ять пішло, як одним з пунктів р. 1685–86 при приєднанні Київської митрополії до Москви було прийнято, що Київський митрополит залишається до смерти на своїй київській кафедрі, як в непам'ять пішло і те, що на цю кафедру вступає митрополит по елекції, а не по призначенню»¹⁰.

В російській зарубіжній історіографії ХХ ст. Тимофію Щербацькому приділяється ще менше уваги, ніж в українській. Відомі історики Микола Тальберг та Антон Карташов у своїх узагальнюючих працях з історії російської церкви його взагалі не згадують. Проте, доктор богослов'я Ігор Смолич згадує його лише виключно як московського митрополита, прибічника імперської політики. Разом з тим, цей автор наділяє всю українську церковну ієрархію, у т. ч. він називає й митрополита Тимофія, дуже негативною характеристикою: «Епископы из Малороссии отличались особым высокомерием, крутым администрированием и жестоким обращением с подчиненным им приходским духовенством и монашеством»¹¹. Таку характеристику автор надав українській ієрархії, протиставляючи її російській.

Вже у пострадянський період в Україні з'являються дослідження, в яких Тимофій Щербацький не просто фігурує як один із київських ієрархів, а як суб'єкт суспільно-політичних та національно-культурних процесів. Зокрема, він згадується в досліджен-

¹⁰ Власовський І. Вк. праця. – Т. III. – С. 30.

¹¹ Смолич І. Русское монашество. – Москва, 1997. – С. 36.

нях В'ячеслава Мордвінцева, Валерія Ластовського, Олексія Кузьмука, Оксани Прокопюк, Максима Яременка та інших¹². В цих працях митрополит згадується як особистість, що здійснювала спробу відстояти права українського духовенства (зокрема щодо відновлення «напівавтокефального» стану Київської митрополії, відновлення права виборів єпископа у Переяславській єпархії) та як вмільний церковний менеджер. До речі, останню рису Тимофія Щербацького підкреслював Дмитро Степовик у 2001 р. в своєму дослідженні історії Києво-Печерського монастиря¹³.

Найповніше ж біографія та діяльність Тимофія Щербацького була представлена у 2001 р. в публікації Світлани Кагамлик та Віри Жук в рамках видавничого проекту, присвяченого постатям української історії, пов'язаним із Києво-Могилянською академією¹⁴. У наступному році Світлана Кагамлик присвятила українському ієрарху ще одну розвідку¹⁵. Пізніше дослідниця ще не один раз зверталася до висвітлення його біографії¹⁶.

Важливо також відмітити ще дві сучасні публікації, які поглиблюють наші уявлення щодо митрополита Тимофія Щербацького та його діяльності. Одна з них належить перу відомого українського історика Юрія Мицика, в якій було здійснено опис архіву

¹² Кузьмук О. «Козацьке благочестя»: Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в XVII–XVIII ст. – К., 2006. – 228 с.; Ластовський В. Між суспільством і державою. – К., 2008. – 496 с.; Мордвінцев В. Російське самодержавство і Українська православна церква в кінці XVII–XVIII ст. – К., 1997. – 96 с.; Прокоп'юк О. Духовна консисторія в системі єпархіального управління (1721–1786 рр.). – К., 2008. – 296 с.; Прокопюк О. Киевская епархия в 1686–1786 гг. (на территории Российского государства) // Православная энциклопедия. – Т. XXXIII. – Москва, 2013. – С. 175; Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007. – 304 с.

¹³ Степовик Д. Історія Києво-Печерської лаври. – К., 2001. – С. 193–194.

¹⁴ Кагамлик С., Жук В. Щербацький (Щербак) Тихін Іванович, чернець ім'я Тимофій // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст. – К., 2001. – С. 600–602.

¹⁵ Кагамлик С. Яскрава духовна особистість XVIII ст. (митрополит Тимофій Щербацький) // Український церковно-історичний календар. 2002. – К., 2002. – С. 103–106.

¹⁶ Кагамлик С. Яскрава, дивна особистість // Пам'ять століть. – 2007. – № 4–5. – С. 243–245; Кагамлик С. Українська православна ієрархія XVII–XVIII ст.: інтелектуальний та духовний виміри. – К., 2018. – 776 с.

митрополита та опубліковано деякі документи з нього, а друга – Віталію Ткачуку, в якій на прикладі подарунків від митрополита розглядаються зв'язки між Київською митрополією та монастирями Афону і Сінаю¹⁷. Важливо відмітити думку останнього, що цими дарами Тимофій Щербацький демонстрував еклезіологічну єдність Києва із Східними Церквами.

Таким чином, слід зауважити, що на сьогодні життя та діяльність київського митрополита Тимофія Щербацького фактично ще є недослідженими. В історіографії ж існують суперечливі позиції щодо оцінки його ролі в історії Київської митрополії. Тим не менше, публікації останніх десятиліть засвідчують жвавий інтерес до цього церковного діяча передовсім з боку української історичної науки, на відміну від російської.

Valerii LASTOVSKYI

ACTIVITIES OF METROPOLITAN TYMOPHY SHCHERBATSKY AND KYIV METROPOLITANS: HISTORIOGRAPHY

The article considers the issue of covering the image of Kyiv Metropolitan Tymofiy Shcherbatsky in historiography. It turns out that the biography and activities of this hierarch are still completely unexplored. It is emphasized that in general there is no single approach among historians to assess its role in the history of the Ukrainian Church. There is a difference in approaches to the coverage and assessment of the life of Tymofiy Shcherbatsky in Ukrainian and Russian historiography and complete disregard in Soviet historical science.

Keywords: *Tymofiy Shcherbatsky, metropolitan, biography, Kyiv metropolitanate, historiography.*

¹⁷ Мицик Ю. З архіву митрополита Тимофія (Щербацького) // Рукописна та книжкова спадщина України. – К., 2004. – Вип. 9. – С. 248–264; Ткачук В. Принесение киевским митрополитом Тимофеем (Щербацьким) (1748–1757) антиминов в дар восточным Церквам // Афонское наследие. – Вып. 3–4. – К.; Чернигов, 2016. – С. 166–174.

**ЖИТТЯ ТА НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНА
ДІЯЛЬНІСТЬ ЗАСЛУЖЕНОГО ПРОФЕСОРА
ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ОЛЕКСІЯ СТЕПАНОВИЧА
ПАВЛОВА (24.05.1832–28.08 1898)**

На підставі вивчення документів та літературних джерел уточнені основні дані і події життя та науково-педагогічної діяльності заслуженого професора церковного права Олексія Степановича Павлова, показана його роль у становленні церковного права як самостійної наукової галузі.

Ключові слова: *Історія Одеського університету, церковне право, О. Павлов.*

В історіографії Одеського національного університету імені І. І. Мечникова радянського періоду велика увага приділялась досягненням учених-природничників, які отримали світове визнання, але повністю ігнорувався внесок учених, які працювали в галузі церковних наук. Велику роль у розвитку цієї галузі науки відіграли такі вчені як В. Войтковський, О. Доброклонський, О. Клітін, Г. Челпанов, що стало предметом досліджень лише на початку XXI ст.

Особливе місце в цьому переліку належить видатному вченому, фахівцю з церковного права, члену-кореспонденту Імператорської академії наук, Заслуженому професору Олексію Степановичу Павлову. В останні десятиліття інтерес до цієї постаті значно зріс у російських наукових працях. Так, Г. Лебедева¹,

¹ *Лебедева Г. Е.* Из истории изучения канонического права в России: А. С. Павлов // Античная древность и средние века. – Екатеринбург: Урал. гос. ун-т: Волот, 1999. – Вып. 30. – С. 328–337; *Лебедева Г. Е.* А. С. Павлов как издатель «Памятников древнерусского канонического права XI–XV вв.» (В свете неопубликованной переписки ученого с академиком А. Ф. Бычковым) // IVSANTIQUVM. Древнее право. – 2000. – № 1(6). – С. 181–187.

Є. Макарчева², Д. Прахт³ та низка інших дослідники присвятили свої праці постаті О. Павлова. У вітчизняній історіографії інформація вкрай обмежена – статті у біографічних словниках та коротенька інформація в інших виданнях, присвячених історії Одеського університету⁴.



Павлов Олексій Степанович Фото.
1870 р. (друкується вперше)

Мета нашої роботи – ширше висвітлити життя і науково-педагогічну діяльність видатного вченого О. Павлова і показати його роль у становленні і розвитку української та світової науки.

Олексій Степанович Павлов народився 12[24].05.1832 р. в бідній родині паламаря Томської єпархії. Належність батька до духовного стану давала можливість безкоштовно навчатися в духовних навчальних закладах, і шлях в науку Олексія був характерний для всіх «поповичів» ХІХ ст.: парафіяльне і повітове духовні училища – духовна семінарія – духовна академія. Але для того,

² Макарчева Е. Б. Сословные проблемы духовенства Сибири и церковное образование в конце XVIII – первой половине XIX в.: По материалам Тобольской епархии. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. Машинопись. – Новокузнецк: Машинопись, 2001. – 262 с.

³ Прахт Д. В. Тобольская духовная семинария в контексте реформ среднего духовного образования в XIX – начале XX вв. – Автор. дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. – Барнаул: Тип. ООО «Азбука», 2013. – 25 с.

⁴ Одеський національний університет імені І. І. Мечникова: історія та сучасність (1865–2015) / Кол. авт.; гол. ред. І. М. Коваль; Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. – Одеса: ОНУ, 2015. – 962 с.; Професори Одеського (Новоросійського) університету: Біогр. словник. – Т. 3: К–П. – 2-е вид. / Відп. ред. В. А. Сминтина. – Одеса: Астропринт, 2005. – 600 с.; Суворов Н. С. Памяти А. С. Павлова // Византийский временник. – 1898. – Т.V. – Вып. 4. – С. 839.

щоб потрапити на чергову сходинку навчання, попередню необхідно було закінчити в числі кращих учнів. Після закінчення парафіяльного училища 12-річний Олексій продовжує навчання в Томському єпархіальному училищі за сотні кілометрів тайгових доріг від сім'ї. Через багато років він писав своєму учневі: «Так і я вичерпав своє життя, починаючи з 12-річного віку: горя, поневірянь і всяких бід було, е і буде багато, але подяка Господу і за те щастя, яке випало на мою долю»⁵.

Томське училище на той час було гнітючим видовищем: «Корпус – дерев'яний, низинний, (...). У першому покої з числа 10 вікон три з північної сторони порядно зіпсовані; і в інших всі стекла зібрані з різних обрізків і почасти повипадали; кути і підлоги обгнили (...)»⁶. Антисанітарні умови побуту і життя впроголодь були причиною постійних хвороб учнів.

Успішно закінчивши училище 16-річним підлітком, О. Павлов відправляється за півтори тисячі кілометрів від рідної домівки продовжувати навчання до Тобольської духовної семінарії (ТобДС).

Семінарія працювала за новим навчальним планом, відповідно до Статуту 1839–1840 рр. Семінаристи вивчали богослов'я, словесність, церковну історію, літургіку, канонічне право, психологію, логіку, громадянську історію, грецьку, латинську і німецьку мови. У розкладі з'явилися і нові дисципліни: основи раціонального сільського господарства, медицина, природознавство, топографія, що сприяло розвитку пізнавального інтересу учнів.

У ТобДС був сильний викладацький склад: «В основному це були випускники Тобольської семінарії, які після закінчення академії (Казанської, Московської, Петербурзької) повернулися викладати в званні кандидатів або магістрів богослов'я»⁷. О. Павлов з головою поринув у вивчення нових предметів, проте він віддавав перевагу вивченню богословських, історичних, філософ-

⁵ *Красножен М. Е.* Знаменитый русский канонист А. С. Павлов: Посвящается его памяти. – Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. – С. 4.

⁶ *Практ Д. В.* Тобольская духовная семинария в контексте реформ среднего духовного образования в XIX – начале XX вв. – Автор. дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. – Барнаул: Тип. ООО «Азбука», 2013. – С. 25.

⁷ Там саме. – С. 18.

ських дисциплін і мов, «... з наставників з особливою вдячністю згадував професора філософії Ільїна⁸.

Умови життя в ТобДС не дуже відрізнялися від таких у Томському училищі. Тож не дивно, що захворюваність і смертність серед семінаристів була висока. Щороку вмирало від одного до восьми семінаристів⁹.

У 1854 р. О. Павлов успішно закінчив семінарію, і як кращий випускник був рекомендований для подальшого навчання в духовну академію. У 22 роки він стає студентом VII курсу (VII набору з дня заснування) Казанської духовної академії (КазДА).

Очоловав академію в цей час (з 20.01.1854 р. по 17.03.1857 р.) архімандрит Агафангел (в миру Олексій Федорович Соловійов (08[20].02.1812–08[20].03.1876) – у подальшому архієпископ Волинський і Житомирський (1868). Преосвященний Агафангел любив музику і природничі науки, був великим знавцем стародавніх і нових мов. Він був автором перекладу з єврейського на російську мову «Книги Іова» і з грецької мови «Книги премудрості Ісуса, сина Сирахова». Як ректор він продовжував традиції своїх попередників у розвитку «вченого» напрямку в академії. Перлиною академії була багатюща бібліотека, що містила тисячі рукописів і друкованих книг із зібрань Соловецького монастиря і Анзерського скиту. Тільки складання опису її фондів зайняло десятки років. Цим займалися студенти під керівництвом викладачів, формуючи свої наукові інтереси. Передачі цих зібрань у академію домігся в Синоді архієпископ Казанський і Свіязьський Григорій (Постніков), завдяки йому в 1855 році в КазДА розпочато також і видання наукового журналу – «Православний собеседник»¹⁰. Ректор всіляко підтримував талановитих студентів і створював сприятливі умови для навчання та наукової роботи, для малозабезпечених знаходив меценатів серед багатих городян.

⁸ Красножен М. Е. Вк. праця. – С. 4.

⁹ Прахт Д. В. Вк. праця. – 25 с.; Судницын А. Речь, произнесенная на торжественном акте 21 сентября 1893 г., по случаю 150-летнего юбилея Тобольской Духовной Семинарии // Тобольские епархиальные ведомости. – 1893. – № 21–22. – С. 407.

¹⁰ История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 годы) / [Соч.] П. Знаменского. [Вып. 1–3]. – Казань: Тип. Имп. ун-та, 1891. – Вып. I, с. 62.

На старших курсах по його протекції студент Павлов почав давати уроки дітям із заможних сімей¹¹.

Лекції в академії читали знамениті професори:

- Микола Іванович Ільмінський (23.04.[05.05].1822–27.12.1891 [08.01.1892]) – сходознавець, педагог-місіонер, біблеїст, член-кор. ІАН (1870). Відомий як розробник місіонерсько-просвітницької «системи Ільмінського» і «алфавіту Ільмінського».

- Гордій Семенович Саблуков (1803–29.01.[10.02].1880) – сходознавець, дослідник ісламу, автор першого опублікованого перекладу «Корану» з арабської мови на російську. Однокурсник О. Павлова, професор М. Аристов писав: «Г. С. Саблуков був відмінним знавцем східних і класичних мов; він викладав у нас грецьку мову чудовим чином. (...) Повідомляв величезну масу відомостей історико-етнографічних, літературних, побутових та археологічних. (...). Він був повним уособленням ідеалу вченого, зразком надзвичайної працьовитості, високої чесності і святого життя»¹².

- Афанасій Прокопович Щапов (05[17].10.1831–27.02[10.03].1876) – етнограф, педагог, антрополог, письменник. Він читав курс історії: «Російська історія стала улюбленим предметом у студентів. Сильний ентузіазм наставника передавався і його слухачам. Під впливом його виховалась більшість студентів VII і VIII курсів. Виносячи з аудиторії [А.] Щапова історичний напрямок, вони докладали його потім у викладацькій і літературній своїй діяльності. Впливу [А.] Щапова приписує початок історичного спрямування в своїх роботах (...) і відомий наш каноніст О. С. Павлов»¹³.

Архімандрит Агафангел усіялько залучав студентів до заняття науковою роботою і публікації своїх творів. Завдяки цьому на останньому році навчання в «Православном собеседнике» виходить перша наукова робота О. Павлова «Происхождение раскольнического учения об антихристе»¹⁴. У ній авторна підставі історичного аналізу розкриває витoki і неспроможність розкольників розмов про антихриста: «Коли ми відкриємо історичні дже-

¹¹ История Казанской духовной академии. – 1893. – Вып. III. – С. 203.

¹² Там саме. – 1893. – Вып. II. – С. 169.

¹³ Там саме. – С. 135.

¹⁴ Павлов А. С. Происхождение раскольнического учения об антихристе // Православный собеседник. – 1858. – Май. – С. 138–156.

рела походження цієї думки, то буде ясно, що необхідно для ослаблення тої чарівної дії, яку ця думка справляє на розум, принаймні, більшості розкольників»¹⁵.

У березні 1857 р., за рік до закінчення О. Павловим академії, ректором КазДА був призначений архімандрит Іоанн (в миру В. Соколов; 05.06.1818–17.03.1869) – з 1866 р. – єпископ Смоленський і Дорогобузький, що мав рідкісний на той час вчений ступінь доктора богослов'я. Студенти з великими надіями очікували нового ректора, однак їх надіям не судилося справдитися. Він нешанобливо ставився до студентів та викладачів. «У розмові він ставав до співрозмовника боком, піднявши голову і опустивши очі вниз, тільки зрідка кидаючи на нього бічні допитливі погляди і спантеличуючи швидкими уривчастими питаннями і зауваженнями»¹⁶. Преосвященний Афанасій (Соколов), «... вважав його людиною гордою понад міру, а за те, що він постійно відмовлявся від участі в архієрейських служіннях, людиною навіть і не благочестивою»¹⁷.

Між ректором і студентами нерідко виникали конфлікти, не минули вони і О. Павлова. У Великий піст 1858 р. ректор наказав студентам пересуватися в їдальню і церкву ладом попарно. Зараз же по виданні цього розпорядження ректору попався студент Павлов, який ішов поодинокі в їдальню, «...і ректор так на нього грізно напав, що з нещасним злочинцем став було нервовий випадок»¹⁸.

Молодим викладачам і студентам старших курсів Іоанн часто давав завдання з підбору в бібліотеці матеріалів на певну тему, таке завдання отримав і О. Павлов. «Фактичний матеріал був зібраний для нього, за його дорученням, (...); Іоанн обробив цей матеріал, (...), і видав знамениту свою статтю «О монашестве епископов»¹⁹. Це сильно обурило молодого вченого і нетерпимість до наукової недоброчесності залишилася у нього на все життя. Приклад такого несприйняття плагіату наводить у своїх спогадах І. Линниченко. На одному із засідань VI Археологічного з'їзду в Одесі (1884 р.), Д. Іловайський виступав з доповіддю «Ересь мни-

¹⁵ Павлов А. С. Происхождение раскольнического учения... – С. 140.

¹⁶ История Казанской духовной академии... – Вып. I. – С. 139.

¹⁷ Там саме. – С. 143.

¹⁸ Там саме. – С. 170.

¹⁹ Там саме. – С. 212.

мо-жидовствующих»²⁰. «В середині повідомлення в залу увійшов професор О. Павлов. Не встиг Іловайський закінчити свого повідомлення, як Павлов кинувся на кафедру і став йому заперечувати з незвичайною пристрасстю і різкістю. Поважного вченого образило те, що, на його думку, Іловайський широко скористався його висновками, не посилаючись на нього»²¹.

У 1858 р. О. Павлов закінчує академію в статусі першого магістра (ступінь затверджена 01.09.1858 р.)²², тому мав право претендувати на вільну вакансію викладача, але він її не отримав. Свідок цих подій, історик П. Знаменський пригадував: «Влітку мав бути випуск з академії VII курсу, який ректор вважав не своїм курсом; при цьому виявилось його незадоволення навчальним напрямком академії. (...). Так само таємно зроблено було призначення випускників на місця навчально-духовної служби, при чому не один з них не був залишений при академії, хоча бакалаврські вакансії при ній тоді були. (...) Таке свавілля в справах сильно обурило тоді всю академічну корпорацію»²³.

О. Павлов був направлений до Казанської духовної семінарії по класу загальної і російської церковної історії. Ректор вважав, що, в духовній академії викладати повинні тільки ченці, він розіслав запрошення на вакантні місця, але скрізь отримав відмови, тому через півроку «кафедру каноніки довелося замінити світським бакалавром О. Павловим (...)»²⁴. «10 січня 1859 р. відбулася його перша лекція з предмету літургії, про завдання і характер цієї науки, і з цього часу почалися його натхненні курси, які вперше викликали в академії жвавий інтерес до вивчення обох наук, що вважалися раніше одними з нудних в курсі академії»²⁵.

У січні 1863 р. О. Павлов одружується. «Одруження було явищем у академічному житті вельми незвичайним, свого роду геро-

²⁰ Труды VI археологического съезда в Одессе (1884 г.). – Т. 1. – Одесса: Тип. Шульце, 1886. – С. LXVII.

²¹ *Линниченко И. А. А. И. Маркевич. Биографические воспоминания // Новороссийский университет в воспоминаниях современников: Сборник воспоминаний / Автор-составитель Ф. О. Самойлов. – Одесса: Астропринт, 1999. – С. 76.*

²² История Казанской духовной академии... – Вып. III. – С. 392.

²³ Там саме. – Вып. I. – С. 160–161.

²⁴ Там саме. – С. 164.

²⁵ *Красножен М. Е.* Вк. праця. – С. 6.

їчним подвигом. (...) Ректор академії Іоанн часто казав: «Понапихали в академію одружених та попів! Що-небудь одне – або баба, або наука»²⁶. Відносини з адміністрацією загострилися ще більше. Однак О. Павлов продовжує свої наукові дослідження в галузі історії церкви. За час служби в КазДА він опублікував 8 наукових робіт у різних періодичних виданнях («Православный собеседник», «Руководство для сельского пастыря», «Духовная беседа», «Странник»).

Добротні наукові роботи і слава блискучого лектора досить швидко зробили О. Павлова відомим у науково-викладацьких колах. Казані. Тому, коли за Статутом 1863 р. в імператорському Казанському університеті (КУ) була відкрита кафедра церковного права, його запросили зайняти її. Але архімандрит Іоанн категорично перешкодив цьому, посилаючись на те, що під час вступу до духовної академії всі студенти підписували зобов'язання відпрацювати певний час у духовно-навчальних закладах. Синод нарахував О. Павлову непідйомну для оплати суму, яку він повинен був повернути академії в разі переходу до світського навчального закладу. В процесі розгляду справи з'ясувалося, що з невстановлених обставин, VII курс цього зобов'язання не підписував. Юридичних підстав затримувати випускника не стало. «У лютому 1864 року відбулося його балотування в Раді, після якого він допущений був в університеті до викладання в званні доцента»²⁷.

У 1865 р. Радою КУ О. Павлова відряджено в річне наукове стажування до Німеччини, де в Гейдельберзі він вивчав у знаменитого історика професора К. Вангерова юридичні науки, особливо римське право, розуміючи, що без солідних знань у цій галузі неможлива розробка канонічного права як науки юридичної. Тут відбулося його особисте знайомство з К. Є. Цахарієфон Лінгенталем, найкращим у Європі знавцем візантійського права. Глибоке вивчення Візантійського права допомогло О. Павлову усвідомити масштаби візантійського впливу на розвиток правової думки в слов'янських землях.

Після повернення із закордону О. Павлов був обраний екстраординарним професором КУ (1867 р.). Він продовжує копітку роботу з критичного вивчення та видання грецьких та старо-

²⁶ Красножен М. Е. Вк. праця. – С. 8.

²⁷ Там саме. – С. 9.

слов'янських текстів, у яких містилися переклади або переробки пам'яток візантійського права²⁸.

Досліджуючи рукописи Соловецької бібліотеки він публікує ряд цінних стародавніх пам'яток з історії церкви: «Церковно-судебные определения Киприана, митрополита новгородского XVII в.» (1861); «Послание старца Елеазарова монастыря Елеазара к в. кн. Василию Иоанновичу», «Послание Геннадия новгородского к Московскому собору 1490 г.», «Три доселе неизданные послания кн. Андрея Курбского», «Полемиические сочинения инока-князя Вассиана Патрикеева» (1863); «Апокрифическое слово о судиях и властителях» (1864), Два послания в. кн. Михаилу Ярославовичу тверскому константинопольского патр. Нифонта и русского инока Акиндина о поставлении на мзде (1867).

У той же час він публікує ряд наукових праць угалузі канонічного права: «О Кормчей инока-князя Вассиана Патрикеева» (1864), «Личные отношения супругов по греко-римскому праву» (1865), «Об участии мирян в делах церкви с точки зрения канонического права» (1866), «Первоначальный славяно-русский Номоканон» (1869). Найбільш повна бібліографія робіт О. Павлова складена І. Громогласовим²⁹.

9 вересня 1869 р. О. Павлов був обраний ординарним професором канонічного права імператорського Новоросійського університету (ИНУ) і зведений у чин Статського радника, але за розпорядженням міністра, з тією умовою, щоб він дочитав лекції в ІКУ до кінця 1869–1870 ак. р. Таким чином до читання лекцій в ІНУ О. Павлов приступив тільки з вересня 1870 р.³⁰

О. Павлов був чудовим викладачем, на його лекції завжди приходили студенти і з інших факультетів, тому аудиторії були

²⁸ Громогласов И. М. Памяти Алексея Степановича Павлова, заслуженного профессора Московского университета (16 августа 1898 г.) / Отд. оттиск из «МЭВ» 1898 г. № 37. – Москва: Тип-литограф. И. Ефимова, 1898. – 8 с.

²⁹ Там саме.

³⁰ Краткий отчет ИНУ в 1870–71 академическом году – Одесса, 1871. – 35 с.; Маркевич А. И. Двадцатипятилетие императорского Новоросийского университета: Ист. зап. и акад. списки. – Одесса: Тип. экон., 1890. – XV, 734, X с.; Список лицам, служащим в Министерстве народного просвещения 1876–77 у. г. – Санкт-Петербург, 1876. – 12, 110, 1335 с.

завжди переповнені. Студенти ретельно конспектували його лекції і літографічно їх розмножували³¹. Його колега по Московському університету І. Громогласов, готуючи до друку посмертне видання «Курса церковного права» відзначав, що основою для видання служили статті О. Павлова, які друкувалися в «Богословском вестнике» за 1899–1902 рр. Але ж: «Найбільше важливим доповненням до цього основного матеріалу для особи, яка спостерігала за виданням, були літографічні студентські видання курсу, і особливо – останнє, попередньо переглянуте і ретельно виправлене самим О[лексієм] С[тепановичем]»³².

О. Павлов дуже відповідально ставився до лекцій, ретельно до них готувався, але завжди вважав, що це відволікає його від головної справи – наукової роботи.

В Одесі склалися сприятливі умови для життя і наукової роботи вченого, і він зосередив усю свою увагу на археографічних історико-канонічних дослідженнях. О. Павлов відзначав: «Відсутність задовільно виданих в слов'янському перекладі джерел греко-римського права, тобто виданих за кращими списками і з паралельним грецьким оригіналом не сприяли успіхам нашої історико-юридичної науки, так як без подібних видань неможливо не тільки розв'язання, але навіть і саме виникнення питань про те, в якому вигляді норми візантійського права ставали надбанням слов'янських народів, і які могли бути справжні чи ймовірні мотиви виявлення при порівнянні відступів даного перекладу від оригіналу»³³.

³¹ Павлов А. С. Каноническое право: [курс Канонического права, читанного орд. пр. А.С. Павловым в 1878–9 г.]. – Москва: Литография, 1879. – 320, 14 с.; Павлов А. С. Церковное право: [сокращенный курс лекций, читанный засл. орд. пр. А. С. Павловым в 1893–4 г.]. – Москва: Литография, 1896. – 624 с.

³² Павлов А. П. Курс церковного права. Посмертное издание, выполненное под наблюдением доцента Московской духовной академии И. М. Громогласова. – Сергиев Посад: Богосл. вестн., 1902. – С. II.

³³ Павлов А. С. Книги законные, содержащие в себе в древнерусском переводе византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные / Издал вместе с греческими подлинниками и с историко-юридическим введением А. Павлов, засл. орд. проф. Импер. Моск. Ун-та. – Москва, 1885 – С. 1.

О. Павлов у листі до О. Маркевича тепло згадує одеський період свого життя: «П'ять років мого перебування в Новоросійському університеті складають кращу пору моєї науково-літературної діяльності. В цей час я був удостоєний від Ради Новоросійського університету почесного диплома на ступінь доктора церковного права і від Імператорської академії наук – диплома на звання її члена-кореспондента. Тоді ж я обраний був у дійсні члени кількох столичних вчених товариств (філологічного товариства при С.-Петербурзькому університеті і Московського археологічного товариства). Зі спогадом про все це не можу не зберігати почуття глибокої вдячності тодішньому особовому складу Ради Новоросійського університету за його постійну і надзвичайно заохочувальну для мене увагу до моїх учених робіт»³⁴.

Він дуже багато працює, щороку в звітах ІНУ можна бачити відомості про публікації О. Павлова.

«Ординарний професор [О.] Павлов надрукував окремим виданням роботу під назвою «Первоначальный словяно-русский Номоканон», яка відзначена Імператорською Академією наук Уваровською премією»³⁵. У передмові до цієї роботи О. Павлов зазначає: «Запропонований твір має на меті роз'яснити найпершу і, треба погодитися, найтемнішу сторінку в історії джерел візантійського права, принесених до нас, разом з християнством, у грецькому Номоканоні або в так званій «Кормчій-книзі». Автору вдалося зібрати деякі нові дані, з яких випливає, що цей Номоканон існував і вживався у нас, в слов'янському перекладі, вже з епохи навернення Русі в християнство»³⁶.

У цьому ж році виходить з друку ще одна важлива робота О. Павлова «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России», в якій автор на великій кількості першоджерел проводить ретельний аналіз причин виникнення в XVI столітті в Росії питання про церковні і монастирські вотчини. Показує «... а) обставини, що викликали це питання, б) спроби і в) перешкоди до його вирішення»³⁷.

³⁴ Маркевич А. И. Вк. праця. – С. 553.

³⁵ Краткий отчет ИНУ в 1871–72 академическом году. – Одесса, 1872. – С. 13.

³⁶ Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский номоканон. – Казань: Университетская типография, 1869. – С. 3.

³⁷ Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России: попытки к обращению в государственную собственность по-

У 1872 р. О. Павлов публікує свою роботу «Номоканон при Большом Требнике, изданный вместе с греческим подлинником, до сих пор неизвестным, и с объяснениями издателя». Пізніше він згадував: «Схвальні відгуки про цю книгу, які надані Імператорською академією наук, що удостоїла її малої Уваровської премії, багатьма російськими духовними журналами та німецьким *Archiv für das Katholische Kirchenrecht* за 1876 г.»³⁸. У ній були використані нові, раніше не відомі, джерела з російських архівів і літографічні копії рукописів із зарубіжних бібліотек, придбаних, на прохання О. Павлова, радою ІНУ для університетської бібліотеки³⁹. Ця робота давала відповіді на нагальні питання канонічного права, сам автор зазначає: «Номоканон при Требнику якщо не цілком, то в значній частині свого змісту, все-таки залишається придатним для сучасної церковної практики; у всякому разі він містить у собі готовий, загальновідомий і багаторічним практичним вживанням випробуваний канонічний матеріал, яким, звичайно, не проміне скористатися церковно-законодавча влада при майбутній кодифікації джерел російського канонічного права (...)»⁴⁰

У звіті ІНУ за 1872–1873 н. р. указується: «Ординарний професор [О.] Павлов надрукував у Записках імператорської академії наук «Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II»⁴¹. Стаття була прийнята до друку в 1873 р., але опублікована лише в 1876 р.⁴² Невелика робота за

земельных владений Русской церкви в XVI веке (1503–1580). Ч. 1. // Зап. ІНУ. – Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1871. – Т. 7. – С. 8.

³⁸ Краткий отчет ІНУ в 1871–72 академическом году. – 24 с.; Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. – Москва: В Университетской типографии (М. Катков), 1887. – С. 5.

³⁹ Павлов А. С. Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греческий и славянский, с объяснительными и критическими примечаниями: Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникавших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде. – Москва: Тип. Г. Лиснера и А. Гешеля, преимн. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1897. – С. VI–XII.

⁴⁰ Там саме. – С. 444.

⁴¹ Краткий отчет ІНУ в 1872–73 академическом году. – Одесса, 1873. – С. 159.

⁴² Павлов А. С. Отрывки греческого текста канонических ответов русского митрополита Иоанна II // Сборник русского языка и словесно-

обсягом, але значна за значущістю для історії канонічного права. У ній О. Павлов відповів на запитання, на які дослідники століттями не могли знайти відповіді. На початку роботи автор зазначає: «Важко вказати інший пам'ятник нашої церковної писемності, настільки ж темний і не зрозумілий за мовою, як відоме «Правило» митрополита Іоанна II (1080–1088)»⁴³. Відшукавши і вивчивши грецькі і слов'янські рукописи, автор приходять до висновку: «З порівняння грецьких списків між собою і зі слов'янським перекладом відкривається, що під руками пізніших переписувачів справжній текст Іоаннових відповідей піддавався поступовим скороченням і переробкам переважно в тих пунктах, які мали виняткове відношення до особливих обставин російської церкви в кінці XI століття»⁴⁴. На підставі ретельного аналізу він «... вніс до текстучудівського списку окремі слова і цілі речення, взяті з інших списків, якщо ці останні представляли більш правильне розуміння, тобто більш близькі до оригіналу; причому, проте, збережено в дужках і розуміння основного, тобто чудівського списку, або поставлена, теж в дужках, риска, яка свідчить, що в основному списку зовсім немає відповідного вислову. Під текстом наведені і всі інші варіанти»⁴⁵.

І в тому ж році друкує «... в Записках імператорського Новоросійського університету статтю «Ещеннаказной список по Стоглаву»⁴⁶. У роботі він оприлюднює наказну грамоту до Вязьми і Хлепену і підводить підсумок багаторічній суперечці про різночитання і формулює чіткий висновок: «наказні списки, представляючи цілком весь церковно-законодавчий зміст Стоглаву, відносяться до цього останнього як виконавчі укази до чинних соборних визначень 1551 року»⁴⁷ і далі він підкреслює: «Суворо наукова і неупереджена історія російської Церкви, вже на підставі донині випущених наказних списків, повинна була б визнати і, дійсно, визнала це питання вирішеним»⁴⁸.

сти Императорской академии наук. – Санкт-Петербург: Типогр. ИАН, 1876. – Т. 15. – № 3. – С. 1–21.

⁴³ Павлов А. С. Отрывки греческого текста... – С. 1.

⁴⁴ Там саме. – С. 2.

⁴⁵ Там саме. – С. 3.

⁴⁶ Краткий отчет ИНУ в 1872–73 академическом году. – С. 159.

⁴⁷ Павлов А. С. Еще наказной список по Стоглаву // Зап. ИНУ. – Одеса: Тип. Ульриха и Шульце, 1873. – Т. 9. – С. 2.

⁴⁸ Там саме. – С. 4.

З огляду на великий науковий внесок у розвиток канонічного права в 1873 р. Відділення російської мови і словесності ІАН обирає О. Павлова своїм членом-кореспондентом і того ж року він був нагороджений Орденом Святої Анни II ступеню з Імператорською Коронаю⁴⁹.

У Короткому звіті ІНУ за 1873–74 н. р. повідомляється, що: «Ординарний професор [О.] Павлов надрукував у Записках університету витяг зі звіту про своє відрядження до Москви і Петербургу для роботи в тамтешніх архівах і бібліотеках під назвою «Замечательнейшие греческие рукописи канонического содержания в Московской синодальной (бывшей патриаршей) библиотеке»⁵⁰. О. Павлов пише: «... я між іншим розглянув кілька грецьких рукописних Кормчих та інших канонічних збірників, з метою відзначити в їх складі і змісті тих чи інших особливостей, які мають інтерес для каноніста»⁵¹.

У цей період він задумує і починає реалізовувати ідею про видання «Памятников древнерусского канонического права XI–XV веков», але віддаленість від найбільших бібліотек заважала його роботі, тому в 1875 р. О. Павлов приймає чергове запрошення імператорського Московського університету (ІМУ) зайняти у ньому кафедру церковного права. Своєму учневі О. Павлов писав: «Врешті-решт мені шкода було залишати юний університет, а останньому шкода було розставатися зі мною (маю про це офіційне підтвердження, у вигляді листавід Ради, яке накажу покласти з собою в труну). А дружина і тепер би, без найменшого коливання, повернулася б до Одеси»⁵².

Москва зустріла О. Павлова не дуже привітно: «...протягом багатьох років (до введення гонорару, по статуту 1884 р.) матеріальне становище О. С. було досить важким. Москва, крім пошани, не дала знаменитому вченому, нічого. Платня залишилася

⁴⁹ Список лицам, служащим в Министерстве народного просвещения 1876–77 у. г. – С. 246.

⁵⁰ Краткий отчет ИНУ в 1873–74 академическом году – Одесса, 1874. – С. 122.

⁵¹ Павлов А. С. Замечательнейшие греческие рукописи канонического содержания в Московской синодальной (бывшей патриаршей) библиотеке // Зап. ИНУ. – Одесса: Тип. Ульриха и Шульце, 1874. – Т. 13. – С. 144.

⁵² Красножен М. Е. Вк. праця. – С. 12.

колишньою, а тим часом життя в Москві з численною родиною виявилось набагато дорожчим. Тому О.С., щоб звести кінці з кінцями, доводилося урізати себе вусьому – квартиру доводилося наймати дешевше і поменше і, щоб уникати дитячого галасу, працювати вночі»⁵³.

У грудні 1876 р., коли весь необхідний матеріал був зібраний, О. Павлов звертається до археографічної комісії ІАН з пропозицією про видання «Памятников древнерусского канонического права XI–XV веков» і зазначає, що готовий взяти на себе без будь-якої винагороди роботу щодо здійснення його, тільки просить видати йому кілька примірників того тома «Русской исторической библиотеки», в якому буде поміщена його збірка. Комісія доброзичливо поставилася до такої пропозиції і вирішила її прийняти⁵⁴. Завершити цю задумку йому вдалося тільки в 1880 р.⁵⁵ Друге видання цього класичного праці вийшло вже після смерті О. Павлова в 1908 р.⁵⁶

28 листопада 1880 р. відбулось засідання Археографічної комісії. «На ньому А. Ф. Бичков, В. Г. Василевський, М. І. Костомаров та ін. виступили з пропозицією про прийняття в члени Комісії ординарного професора ІМУ О. С. Павлова, під редакцією якого був випущений VI тому “Русской исторической библиотеки”, що вмістив у себе пам'ятники XI–XV ст., «... їм зібрані і видані з повним знанням справи»⁵⁷. 14 лютого 1881 р. О. Павлов був одноголосно обраний членом Археографічної Комісії, а 11 березня 1884 р. удостоєний звання Заслуженого ординарного професора.

У 1887 р. О. Павлов доопрацьовує і видає у вигляді окремої книги свою класичну працю «50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права». О. Павлов підкреслював: «У головних відділах нашої книги, присвячених історико-канонічного аналізу змісту 50-го розділу Кор-

⁵³ Там саме. – С. 16.

⁵⁴ *Лебедева Г. Е.* А. С. Павлов как издатель... – С. 181–187.

⁵⁵ *Памятники древнерусского канонического права.* – Ч. 1. (Памятники XI–XV в.). – Б. м., 1880. – [4], IV с., XX, 930, 316, 70.

⁵⁶ *Памятники древнерусского канонического права.* – Ч. 1: (Памятники XI–XV в.) / [Ред. А. С. Павлов]. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: [Тип. М. А. Александрова], 1908. – 1472 с.

⁵⁷ *Лебедева Г. Е.* А. С. Павлов как издатель... – С. 186.

мчої, ми з особливою увагою зупинилися на двох предметах: 1) на вченні зазначеної глави «про форму таїнства подружжя» і 2) на питанні про духовну спорідненість як перешкоду до шлюбу. Тут і там ми дали щось нове для російської науки церковного права, чого ніхто до нас не висловлював»⁵⁸.

Книга викликала великий інтерес у науковому світі і викликала лавину захоплених відгуків. М. Заозерський в своїй рецензії на неї зазначає: «50-а глава Кормчої книги належить навіть більш ніж що-небудь у цьому роді до числа таких джерел нашого шлюбного права, історичне походження яких до останнього часу було невідомо. (...)».

Потрібно володіти тією ревністю до істини, якою володіє поважний автор, щоб мати терпіння з такою точністю проводити звірення одного тексту з іншим і цим шляхом проникнути в процес розумової діяльності древніх наших книжників, компілятивним працям яких і зобов'язані своєю появою на світ як багато статей книги Кормчої, так і інших канонічних склепінь; без проникнення же в цей процес, історичне походження їх ніколи не отримало б, і не може отримати відомості»⁵⁹.

У 1887 р. О. Павлов зведений у чин Дійсного статського радника, а 24 квітня 1888 р. нагороджений орденом Святої Анни І ступеню⁶⁰.

У 1894–1897 рр. у «Византийском временнике» О. Павлов публікує дев'ять візантійських церковно-юридичних пам'яток, і в тому числі грецький текст підробленої грамоти імператора Костянтина Великого папі Сильвестру, разом з їх давньослов'янським перекладом. Публікацію «Константинова дара», в коментарях до якої О. Павлов простежив долю цього латинського документа на грецькому Сході і на Русі. Професор М. Суворов⁶¹ вважав ці праці

⁵⁸ Павлов А. С. По поводу некоторых недоумений в науке православного церковного права. – Москва: Тип. А. И. Снегиревой, 1891. – С. 6.

⁵⁹ Заозерский Н. А. [Рец. на:] Павлов А. С. Пятидесятая глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права // Прибавления к творениям святых отцов. – 1888. – Ч. 41. Кн. 1. – С. 254–255.

⁶⁰ Список лицам, служащим в Министерстве народного просвещения 1889–90 у. г. – Санкт-Петербург, 1890. – 8,731 с.

⁶¹ Суворов Н. С. Вк. праця. – С. 839.

одними з кращих робіт О. Павлова. У листопаді 1898 року вони вийшли окремою збіркою⁶².

Нове, від початку до кінця перероблене видання Номоканона при Великому Требнику, О. Павлов публікує в 1897 році – воно стало «... його останньою фундаментальною працею. Після приїзду з Петербургу (куди О. С. був призначений головою державної випробувальної комісії), слабуватий ще і раніше, остаточно занедужав і зліг, а 16 серпня [1898 р.] його вже не стало»⁶³. Похований О. Павлов у Москві на Ваганьківському кладовищі.

У 1902 р. колеги і друзі О. Павлова видали його курс лекцій з церковного права. У передмові редактор відзначав: «Пропоноване видання є посмертним виконанням волі самого Олексія Степановича, який вважав, як відомо, обробку курсу для друку своїм неодмінним обов'язком перед вітчизняною наукою, завершенням своєї сорокарічної професорської діяльності і мав намір присвятити цій праці свої сили після випуску в світ переробленого видання «Номоканона при Великому Требнику» (...).

Переваги цієї праці добре відомі не тільки безпосереднім учням покійного професора, хто слухав його в університеті, а й більш широкому колу осіб, (...), які висловлювали побажання бачити виданим його «зразковий в усіх відношеннях курс»⁶⁴.

Укладач і редактор видання І. Громогласов зберіг основні принципи і підходи до викладання курсу О. Павловим, який вважав: «За своїм змістом, наука церковного права знаходиться, правда, в тісному зв'язку з богословськими науками, Так, з догматичного богослов'я вона бере основні поняття про церкви, її мету і засоби, з морального богослов'я запозичує істини християнської моралі, в яких розкривається дух і мотиви церковно-юридичних норм; церковна історія знайомить нас з фактами, під впливом яких сталася та чи інша церковно-юридична норма чи утворився цілий канонічний інститут. Але всі зазначені запозичення з богословських наук не змінюють характеру нашої науки, як юридичної. (...).

⁶² Павлов А. С. Сборник неизданных памятников византийского церковного права / Изд. с ист.-лит. предисл. А. Павлов. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. АН, 1898. – [4], 140 с.

⁶³ Красножен М. Е. Вк. праця. – С. 21.

⁶⁴ Павлов А. П. Курс церковного права... – С. 1.

Очевидно, те, що церковне право є особлива, самостійна галузь права, яку не можна віднести ні до приватного, ні до публічного. Воно об'єднується з ними тільки в вищому понятті про право взагалі»⁶⁵.

Таким чином, необхідно зазначити, що основні класичні наукові праці О. Павлов або остаточно завершив, працюючи в Новоросійському університеті в Одесі, або в основному розробив тут і тільки доводив і видавав у подальшому.

Основні наукові праці О. Павлова перевидаються, оцифровуються і до сьогодні використовуються в освітньому процесі закладів духовної освіти православних церков світу.

Vyacheslav KUZNETSOV

**LIFE AND SCIENTIFIC AND PEDAGOGICAL ACTIVITY
OF THE HONORED PROFESSOR OF CHURCH LAW
OLEKSIY STEPANOVYCH PAVLOV
(24.05.1832–28.08 1898)**

On the basis of studying documents and literary sources the basic data and events of life and scientific and pedagogical activity of the honored professor of ecclesiastical law Alexey Stepanovich Pavlov are specified, its role in formation of ecclesiastical law as independent scientific branch is shown.

Keywords: *History of Odessa University, ecclesiastical law, O. Pavlov.*

⁶⁵ Павлов А. П. Курс церковного права... – С. 15.

МИТРОПОЛИТ ВАСИЛЬ ЛИПКІВСЬКИЙ: ДУХОВНИЙ МИСЛИТЕЛЬ І ФУНДАТОР УАПЦ

У статті досліджується багатоаспектна роль провідного фундатора УАПЦ – митрополита Василя Липківського як духовного мислителя, проповідника, що проклав місток між Володимирівим Хрещенням Руси-України 988 року до відродження, після тривалих часів окупації чужинцями, українських христоцентричних цінностей, явлених в Соборах УАПЦ 1921 та 1927 років. І досі, далеко недостатньою мірою, досліджена духовно-філософська, морально-етична, проповідницька спадщина митрополита Василя Липківського, хоча вона є потужним базисом для відродження Українського Православ'я в III Тисячолітті та відкриття нових обр'їв пізнання Істини прийдешніми українськими поколіннями. В указаному аксіологічному дискурсі оприявнюються домінанти українських христоцентричних ідей Олександра Довженка, Євгена Сверстюка, Ліни Костенко, які на аксіологічному рівні розвинули і самобутньо продовжили ідеї митрополита Василя Липківського після його вбивства більшовиками під час окупаційних репресій.

Ключові слова: відродження Українського Православ'я, митрополит Василь Липківський, духовний мислитель, фундатор УАПЦ, Олександр Довженко, Євген Сверстюк, Ліна Костенко

Нова ієрархія дала нове життя Українській церкві і без неї церква не мала б життя, отже, уже з цього погляду, вона мусить бути визнана канонічною, бо як кажуть вчені-каноністи, канонічне в Церкві є все те, що відповідає Її життю, а неканонічне є те, що Її життю не сприяє.

*Митрополит Василь Липківський*¹

¹ Митрополит Василь Липківський. Відродження Церкви в Україні. – Черкаси: «Інтраліга-ТОР», 2019. – С. 45.

Треба навчити молодь бачити офірну людину,
яка живить вівтар. Треба шанувати цю людину,
цінувати і дати їй відчуття, що є ті, що це розуміють.

Євген Сверстюк²

Розтерзана й умучена душа моя. До краю.
Вже не борюся я, я вже молюся Богу:
«Господи, владико живота мого.
Дух празності, унинія, любоначалія,
празнословія не даждь ми. Дух же ціломудрія,
смиреномудрія, тершіння й любові даруй мені, рабу Твоєму.
І, Господи царю, даруй ми зріти мої прегрешенія
і не осуждати брата мого, яко благословен Єси вовіки. Амінь».
Я читаю оці слова великого... Єфрема Сирина... тягнуся усім...
нешасним еством до них... Трудно, трудний час.»

Олександр Довженко³

Визначний вітчизняний громадський діяч Євген Чикаленко в 1926 році, перебуваючи в екзилі, повноосяжно наводить в «Щоденникові» статтю з діаспорного, що видавався в польському Перемишлі, «Українського голосу». В числі від 3 жовтня 1926 року під назвою «Знаменна гостина» вміщено артикул, присвячений перебуванню митрополита Андрея Шептицького в чеських Подєбрадах. Не цитуватимемо його цілковито. Натомість, виокремимо провідні концепти: «З такою самою радістю вітали би ми, ісповідники греко-католицької церкви, київського Митрополита Василя Липківського, якби міг до нас приїхати... Ми українці щойно, опісля католики чи православні... І коли наші православні брати вітали нашого українського католицького Митрополита – ми українці, які належимо до української католицької церкви, слали тужливі думки до Києва, де у в'язниці мучиться старець, *Князь української православної церкви*, запроторений туди ... більшовиками» (тут і далі курсив наш – Авт.)⁴.

Для «ісповідників греко-католицької церкви» радість від зустрічі з митрополитом УГКЦ Андреем Шептицьким була би

² *Сверстюк Є.* Вічна туга за справжнім. Щоденникові записи. – Луцьк: «Терен», 2019. – С. 219.

³ *Довженко О.* Щоденник. – К.: «Знання», 2019. – С. 296–297.

⁴ *Чикаленко Є.* Щоденник 1925–1929. – К.: «Темпора», 2016. – С. 178.

такою самою радістю як радість від зустрічі з українським православним митрополитом Василем Липківським. «Ми українці щойно, опісля католики чи православні», – мовиться у статті. Але ми українці, в першу чергу тому, що маємо в основі власного христоцентричного світобачення – Володимирове Хрещення, яке було дароване нашому народові рівноапостольним князем Русі-України в Києві, у 988 році. Саме від іманентного усвідомлення такої відджерельної єдності й походить наступна диспозиція, що сформульована у статті таким чином: «І коли наші православні брати вітали нашого українського католицького Митрополита – ми українці, які належимо до української католицької церкви, слали тужливі думки до Києва, де у в'язниці мучиться старець, Князь української православної церкви, запроторений туди ... більшовиками».

Невимовна, а через те – всеосяжна туга *українських* греко-католиків, що перебувають у *вільному* світі, за *українським ув'язненим* православним праведником, що терпить муки від чужинсько-окупаційних безбожників, *христонаслідувально терпить страждання і муки за віру Христову і за свій христолюбивий народ* і якого вони не мають змоги врятувати з безбожницько-більшовицьких пазурів, є переконливим свідченням іманентно-христоцентричної єдності всіх христолюбивих українців в часи випробувань. Слід зазначити: не випадково, за спільними молитвами всіх християн-українців, у 1926 році російським більшовикам та їхнім адептам в Україні таки довелося звільнити митрополита Василя Липківського – «Князя української православної церкви» з в'язниці. Його урочиста зустріч українською христонаслідувальною громадою, як засвідчив у «Щоденнику» акад. С. Єфремов, не забарилася: «Вернувся... з-під арешту митрополит Василь Липківський. Київ зробив йому справжню *царську* зустріч... ніде по базарах та крамницях з квітками не залишилося квіток – усі були розкуплені для привітання митрополита. Коло Софії робилося якесь столпотворення вавилонське... церква єдина продохвина для громадського почуття»⁵.

Митрополит Василь Липківський, звільнившись, Господнім Дивом, із лещат безбожників правдомовить: «Українська церква, пролежавши в російській домовині більш як двісті років, коли

⁵ Єфремов С. Щоденник 1923–1929. – К.: Рада, 1997. – С. 402.

встала та відкрила очі, побачила великі зміни на світі. Перш за все, вона з радістю побачила, що український народ як був, так і залишився непорушним на своїй предковичній землі. Але разом з тим, вона побачила, що тяжка доля розкидала рідний народ по всьому світу: кілька мільйонів його ... на Кубанщині, ще кілька мільйонів у Сибіру та на Зеленому Клину (Далекий Схід), кілька сот тисяч в Середній Азії... великі громади його в Америці. *Отже, український народ став майже всесвітньою нацією. Такою ж для свого народу мусить стати і відроджена Українська церква, скрізь мусить мати успіхи, творити рідне життя для дітей матері України, по всьому світу розкиданих*⁶.

Духовно-інтелектуальну та мовну ідентичність українства УАПЦ, яку обстоював митрополит Василь Липківський захищав і український геній ХХ століття. Геній, який *нібито* – в тій, що нав'язується суспільству рецепції можновладців тоталітарної доби – не вірив у Бога. Обдарований Господом і вихований у православній українській традиційній родині цей український геній світового масштабу робить, у болісних, для себе особисто занотованих, щоденникових розмислах такі висновки: «Пишу книгу... Якщо ж я її не допишу, якщо я, що втратив усе... умру отут од печалі в тяжкій самотності... тільки про одне – хай візьмуть з моїх грудей серце і поховають його на скривавленій батьківщині... на українській землі»⁷. Предковична туга за сакральною Батьківщиною, «вічна туга за справжнім» (Є. Сверстюк) єднала фундатора УАПЦ митрополита Василя Липківського і Олександра Довженка.

Подвижництво. Це також єднає обох геніїв, *коли йдеться про головне*. Вельми промовиста цитата з міркувань О. Довженка: «Чи може бути надмірною любов до батьківщини? Ні. Немає такої любові. І моя не була... На переможному бенкеті народу мені не знайшлося місця. Мене вигнали з батьківщини великі люде, малі люде у великості своїй. **Господи, помози мені**»⁸. Молінням «Господи, помози мені» мовив про себе й митрополит Василь Липківський. «Побачила відроджена Українська церква і величезні зміни в становищі церкви взагалі на світі. Вона побачила,

⁶ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 7.

⁷ Довженко О. Вк. праця. – С. 281.

⁸ Там саме. – С. 282.

що в нових обставинах світового життя вже не мусить бути ні державною, ні одержавленою, а мусить бути відокремленою від держави, мусить зайняти... таку ділянку життя на землі, якої не може взяти ніяк визва інша організація: *Церква Христова мусить тепер згадати заповіт Христа і до нього повернутися: стати царством небесним на землі, але царством не від світу цього*».

З огляду на ціннісно-смысловий вимір природи вітчизняного Володимирового христоцентризму й христонаслідування видається вагомю дихотомія «князь української православної Церкви» – а саме так називали митрополита українські греко-католики в діаспорі, і епітет «царська», що його до зустрічі митрополита Василя після ув'язнення окупантами духу й буття українців вжив уже, на жаль, на той час далекий від християнства, проте, об'єктивний спостережник та аналітик, академік Сергій Єфремов. Отже – постать митрополита Василя Липківського, навіть під оглядом такої, на перший побіжний погляд, антитетичної двоєдності становить всеосяжний універсум для науково-аналітичного осмислення його феномену.

Слід зазначити, що сам митрополит, усвідомлюючи свою величну місію й покликання, що були очевидними *urbi et orbi*, розглядає її в *чернечому* сенсі. Трактуює повагу до себе й свого найвищого сану в УАПЦ як акт служіння. Як повсякчасне чернече подвижництво. Митрополит Василь Липківський констатує, згадуючи про часи постановня УАПЦ і пишучи про себе в III особі: «залунало з усіх сіл, з усіх країн: «Ми хочемо бачити свого народного митрополита, хочемо чути його...». І от митрополитові УАПЦ уже за два тижні після собору (I Собору УАПЦ 1921 року – *Авт.*) прийшлося почати свою подорож по селах і містах всієї України і вже не припиняти її ... поки не припинила її зовнішня сила. Лише на короткий час вертався ... до Києва, щоб зараз... знов їхати до за вимогою людності. І скрізь зустрічав він велике національне піднесення. Народ з процесією виходив за село назустріч. Часто коло хатів на вулиці стояли з хлібом, вщерть наповняли церкву, не дивлячись ні на яку погоду, і з буднього дня робили велике свято. *Рідна мова з уст митрополита, посвята священників, єпископів... родили величезне враження*: народ справляв великі обіди, на яких бувала майже вся парафія, і це скрізь: чи на Поділлі, чи на Київщині, чи десь на Чернігівщині, Глухів-

щині чи Слобожанщині. І це в той час, коли в більшості парафій були ще... священники, ворожі до Української церкви... народ сам, проти їх волі утворював урочисту зустріч, залишав буденну працю, тут же збирався на збори, робив приговор про утворення української парафії, про усунення слов'янського (московського) священника»⁹.

Універсум непересічних ідей, міркувань, оцінок та поглядів митрополита Василя Липківського *не може не становити* перспективного *проблемно-тематичного кола*, яке перебуватиме в центрі уваги нашого дослідження. Слід одразу розподілити указане проблемно-тематичне коло на три самодостатні семіотичні дискурси. Першою із провідних констант у його духовно-філософській семіосфері є *мова* українського богослужіння. «Українська церква насправді є православна і богослужбовий обряд зберегла ... православний. Але в богослужіннях Української церкви ВПЦР ввела певні зміни, в яких виявляється жива церковна творчість... найбільш смілива відміна, уведена ВПЦР... в богослужіння, це ... *жива українська мова в відправах Божих служб, требів ...* ВПЦР-у дуже лякали й казали: «Як тільки почує людність в церкві «базарну» звичайну мову, підніметься ... бунт, священників з церкви виженуть»... *Трапилось якраз навпаки: народ справді ожив, але не для бунту, а від радості, і не тільки не виганяв священників, що правили українською мовою, а страшенний пішов попит на українських панотців. Навіть багато росіян дуже захопилось*¹⁰.

Про рідну мову як про питоме й одвічне джерело вітчизняного богослужіння в духовно-інтелектуальній семіосфері митрополита маємо міркувати у такий спосіб. Митрополит Василь ясно дотримується Володимирового передання в українській христонцентричній та христоннаслідувальній філософії. Цей принцип є для нього базисним. Але – так само базисною для нього є прямо суголосна з ним диспозиція: «в богослужіннях Української церкви ВПЦР ввела певні зміни, в яких виявляється жива церковна творчість... найбільш смілива відміна, уведена... в богослужіння, це була жива українська мова в відправах Божих служб, требів... ВПЦР-у дуже лякали й казали: «Як тільки почує людність в церкві «базарну» звичайну мову, підніметься цілий бунт, свя-

⁹ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 43.

¹⁰ Там саме. – С. 71.

щеників з церкви виженуть»... Трапилось якраз навпаки: народ справді ожив, але не для бунту, а від радості».

Як відомо – **справжня Свобода можлива лише з Богом. Кожен, хто з Богом – той не один.** І кожен, хто молиться до Єдиносущого Господа дарованою Ним мовою – теж не один. В іншому разі – Господь не дарував би народові його унікальної мови. А оскільки мова дарована Господньою Волею нації, то слід вважати дивовижним, якщо народ відмовляється користатися нею в славленні Того, Хто обдарував цей народ таким неоціненним скарбом. Втім, у часи митрополита Василя Липківського цю аксіому, всупереч законам математики, слід було не лише обстоювати, а й повсякчас доводити. Саме тому й називає митрополит «найбільш сміливою відміною... уведеною в богослужіння»... «живу українську мову у відправах Божих служб». «Українську людність найбільше приваблювала українська мова на Божій службі»¹¹.

У книзі «Відродження Церкви в Україні», яку митрополит Василь Липківський завершив у сумнозвісному 1930-му році, містяться й такі, вагомі для сучасного розуміння історії й перспектив українського Православ'я, диспозиції: «З задоволенням треба відзначити, що ... більшість українських панотців ... самовіддано працює в парафіях, а немало їх зазнало і тяжких страждань на засланні, і навіть мучеництва під розстрілом. Оце лише одна потіха, що є панотці в УАПЦ і що не залишилась вона зовсім без духівництва. *Але утворити справжнє своє церковне духівництво, зосередити на ньому свою церковну благодать – це для УАПЦ справа майбутнього: досі вона не мала ще ні сили, ні змоги цього зробити*»¹².

Потрібно визначити глибинний аксіологічний зв'язок, питоми ціннісно-сміслові паралелі, які концептуалізують єдність першоієрарха УАПЦ з українськими православними провінційними громадами, що їх він відвідував під час чернечо-пастирських візитів по всій Україні. Міркуймо за принципом *ad fontes*. Тобто – від джерел пізнання причин появи українських геніїв світової культури. Батько Олександра Петровича Довженка був старостою громади УАПЦ у Сосниці на Чернігівщині. Чи відвідував з архіпастирським візитом Сосницю митрополит Василь Липківський достеменно поки що невідомо. Проте – достеменно, тобто із вуст

¹¹ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 97.

¹² Там саме. – С. 91.

самого митрополита, відомо інше: «більшість українських панотців... самовіддано працює в парафіях, а немало їх зазнало і тяжких страждань на засланні, і навіть мучеництва під розстрілом».

Ось ця констатація, що свідчить – будівничі УАПЦ завжди працювали заради Її постанов, *не боячись навіть розстрілу з боку безбожницько-жорстокої влади – хіба ж не містить іманентну аналогію між будівничими Христової Церкви апостольських часів та будівничими УАПЦ?* Риторичне питання. Втім, саме такі риторичні питання й засвідчують справжність духовно-інтелектуального кіногенія. Є.О. Сверстюк у концептуальній праці «Олександр Довженко. Вчора і сьогодні. Образ дисидента» наводить такі, нині розсекречені, але вельми промовисті свідчення з архівів НКВД: «Отец – Петр Семенович Довженко ... в 1920-м году П. С. Довженко примкнул к автокефальному движению, где принимал активное участие по организации в Соснице украинской церкви, проводя среди односельчан агитационную работу по стягиванию их в автокефальное движение... Кроме того, участие Довженко в автокефальном движении заключалось еще и в том, что он являлся одним из активных участников ячейки украинской церкви и у него на квартире происходили тайные собрания этой ячейки...»¹³.

Митрополит Василь Липківський стверджував: «Українські парафії засновувались, передовсім по великих українських містах, а вже з цих міст поширювались і на села (*так було і за апостолів*); хоч ці міста були надто денаціоналізовані, хоч українська людність в них становила значну меншість, хоч в них купчилися найбільші вороги українства: впливове старе духовенство... старі урядовці – обрусителі, Українська церква знайшла серед них завзятих прихильників. Це були вільна інтелігенція українська, а особливо робітництво, зокрема залізничники. З великими зусиллями вони виборювали собі церкви, засновували зразкові парафії, що мали... місіонерське значення й на всі околиці. Ці парафії здобували собі голосну славу і народ, що прибував до міста з околиць, перш за все одвідував українські храми і ніс від них благовість на села»¹⁴.

¹³ *Сверстюк Є.* Олександр Довженко. Учора і сьогодні. Образ дисидента. – Луцьк: ВМА «Терен», 2007. – С. 196.

¹⁴ *Митрополит Василь Липківський.* Вк. праця. – С. 45.

Також, митрополит Василь Липківський, ілюструючи пробудження українського Православ'я з духовною радістю констатує: «А скільки раптом з'явилося ставлеників на священство: учительство, правники, кооператори, люди високої освіти, що... нізачо не погодились прийняти священство від старого єпископату, з великою побожністю приймали висвяту від «нової народної» благодаті.... Із усіх боків потекли до Києва кандидати на висвяту ... благодать линула повним джерелом, великою рікою: протягом місяців двох після собору прийшлося висвятити тільки в Києві не менше як 200 священників і стільки дияконів, приходилося служити єпископам щодня і згадати старий український звичай ще з часів Лазаря Барановича висвячувати за одною службою по кілька дияконів і священників... спинити цього напливу аж ніяк не можна було, це було щось стихійне, це було щось подібне до перших днів після зшестя Св. Духа на церкву Христову, що про них Бог сказав: «Виллю Я Духа мого на всяке тіло і пророкуватимуть сини ваші»¹⁵.

Слід осмислити. Родинна атмосфера, що в ній жив, світоглядно формувався й зростав О. Довженко була саме такою, як її доносило до партійних інстанцій НКВД і як – це – «по ту сторону вікна» (термін акад. А. Сахарова) бачив митрополит Василь. Ясна річ, що про це знав Сталін. Але тоді чому він, знущаючись над Довженком на погромному засіданні Політбюро ЦК ВКП(б) 31 січня 1944 року не заарештував його – сина того, хто «принимал активное участие по организации в Соснице украинской церкви... являлся одним из активных участников ячейки украинской церкви и у него на квартире происходили тайные собрания этой ячейки»? Відповідь очевидна. Колишній грузинський, а не московський семінарист Сталін добре відчував у якій саме Церкві віє Дух Господень, а де – фарисейський царепапизм, потрібний диктаторові для зміцнення імперії. Натомість, всесвітній геній міг з'явитися й вільно дихати лише там, де Дух Господень присутній повсякчас. Не мамоні, але Богові слід служити. Тоді й творчість буде одухотвореною. А що така творчість зростає із джерел гнаної безбожниками УАПЦ, то в цьому немає жодних сумнівів.

Митрополит Василь, оглядаючи історію Українського Православ'я твердить: «УАПЦ не встигла ще і не мала зовнішньої

¹⁵ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 43.

можливості досягти справжньої всенародної соборноправності, а досягла лише хіба «радоправ'я», та й то куцого, та ще й під постійною небезпекою того «антихристового меча», тому й єпископи УАПЦ в великій більшості не були справжніми обранцями церкви... той антихристів меч, що завжди висів над УАПЦ не давав їй жодної можливості загоювати свої болячки, а свідомо ще гірше їх роз'ятрював і жахливі справді часи нечуваного державного гніту могли і міцніших зробити не лише молодими Петрами, а й ганебними Юдами»¹⁶. І знову слід осмислити. Антитектична дихотомія «радоправ'я – соборноправність» вказує на відсутність всеосяжності традиційної, багатовікової соборноправності Українського Православ'я в тому ціннісно-смысловому вимірові, що його митрополит хоче бачити в усій Україні.

Термін «соборноправ'я», на відміну від «радоправ'я» якраз і включає в себе участь громад УАПЦ по всій Україні. Інакше кажучи – саме завдяки соборноправності з'являються нові Довженки. Натомість – «радоправ'я куце, та ще й під постійною небезпекою того «антихристового меча», веде до того, що «єпископи УАПЦ в великій більшості не були справжніми обранцями церкви», а вело до того, що «той антихристів меч, що завжди висів над УАПЦ не давав їй жодної можливості загоювати свої болячки, а свідомо ще гірше їх роз'ятрював і жахливі справді часи нечуваного державного гніту могли і міцніших зробити не лише молодими Петрами, а й ганебними Юдами».

Щира гострота висловлювань митрополита Василя Липківського нагадує, напевне з більшою силою, оскільки йдеться не про полеміку між Церквами, що сповідують Єдиносущого Господа – Ісуса Христа, а про Опір безбожницькому наступові, висловлювання класиків духовно-полемічної словесності епохи Пізнього Середньовіччя та Бароко. Саме цей полемізм має на меті головне. Захист майбутнього українського православного суспільства. Захист майбутньої української православної людини від імперських спокус і фарисейської лукавості, що могла «і міцніших зробити не лише молодими Петрами, а й ганебними Юдами». З сумної історії навіть ХХ–ХХІ віків бачимо постаті і Петрів і Юд.

Вагоме й інше. Митрополит Василь Липківський привертає увагу до ще однієї небезпеки для відродження істинної, Христо-

¹⁶ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 89–90.

вої, Володимирової Церкви в Русі-Україні: «Обновленська... церква як витвір і філія ДПУ, навпаки (на відміну від УАПЦ – Авт.) мала і свої часописи, збирала свої збори, говорила про себе на весь світ. *Але це вдається лише до котрогось часу...* до неї вже застосовано приказку «мавр зробив своє діло, мавр може відійти»... *обновленщини в Україні народ не приймає, обновленські церкви стоять пусті... що ж до автокефалії, то на неї обновленщина аж ніякого впливу не зробила...* УАПЦ гарно ізольовала себе як від обновленщини, так і від тихонівщини утворенням своєї ієрархії, якої ні та, ні друга не визнавала... виявилось, що УАПЦ, хоч і молода, являє вже з себе настільки кріпке тіло що органічно не прийняло б в себе отруйної страви і з огидою відкинуло її»¹⁷.

Є зрозумілим, що об'єктивно-аналітично атестуючи присутність в українській реальності обновленців як «витвір і філію ДПУ» митрополит Василь не лише цілком точно визначає їхню суть, а й вказує на головне в українській православній традиції: «обновленщини в Україні народ не приймає, обновленські церкви стоять пусті... що ж до автокефалії, то на неї обновленщина аж ніякого впливу не зробила...». Порожніми фальшиві «церкви» і бути не могли би, оскільки як «тихонівщини» (тодішнього московського патріархату), так і «обновленщини» українське суспільство не сприймало. Воно прагнуло й прагне нині, прагнутиме і в майбутньому своєї Православної Церкви, де правлять Службу Божу у одвічних традиціях рідною мовою.

Відтак, вагомим є й наступний трансцендентальний, на майбутнє спрямований концепт духовної філософії митрополита: «дуже помітно, що в захопленні народу Українською церквою відзначається національна риса: *народ полюбив свою рідну церкву як свою національну відміну*. Це значить, що народ... *дивиться на церкву очима своїх прадідів 17 віку*, що рідну церкву вважали своєю головною національною прикметою. А коли додати, що до української парафії скрізь пристають в більшості молоді і бідні демократичні селяни, а більш заможні... по-колишньому шляхта, залишаються слов'янами, то порівняння між сучасною Українською церквою і православною церквою 17 віку, хлопською в народнім уявленні, стає ще виразніше... Але без цього

¹⁷ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 97, 108.

поділу ... без боротьби за визволення... церковне, як і національне... з своєю затурканістю, несвідомістю народ не може обійтися. *Українська автокефальна церква у цій боротьбі народу навіть із самим собою стала могутньою визвольною силою*¹⁸.

Суголосний погляд з XXI століття.

Геніальний поет-філософ Ліна Костенко, ювілейну дату якої ми святкуємо 2020 року, ще в 2011 році мовила:

Ми хочем тиші, хочем храмів.
Ми хочем музики й садів
А всі залежимо від хамів,
Від хрунів, хряків і вождів
Ми всі залежимо від хамів!
Від їхніх кланів і сваволь
У нас немає наших храмів
У нас немає наших доль.
Нас убиває їхній атом,
А їх все більше, їх орда.
Ми, що не вибором, то втратим,
І в цьому вся наша біда¹⁹.

Ця поезія Л. Костенко, з духовно-інтелектуального погляду, є співзвучною із пересторогами українських православних полемістів доби Пізнього Середньовіччя та Бароко, з тогочасними *пересторогами* українській нації від руху хибно-катастрофічним напрямком. Термін «пересторога» часто зустрічається в творах Івана Вишенського, Герасима і Мелетія Смотрицьких, багатьох православних митців Острозького кола. Філософема «пересторога» присутня й у ідеях Слов'яно-греко-латинського Колегіуму, заснованого митрополитом Петром Могилою, в ідейному світі славнозвісних «Чернігівських Афінів», меценатом яких був гетьман-державотворець Іван Мазепа, а їхнім духовним натхненником був святий Димитрій Туптало. Той, що з поезії «Три царіє со дари...» навчався духовній та буттєвій грамоті найбільший український поет-мислитель. «Ми, що не вибором, то втратим, І в цьому вся наша біда». Митрополит Василь Липківський повсякчас застерігав проти настання загрози такої небезпеки.

¹⁸ Митрополит Василь Липківський. Вк. праця. – С. 44.

¹⁹ Костенко Л. Мадонна пережесть. – К.: Либідь, 2011. – С. 31.

Ще одна пересторога Ліни Костенко, заснована наплині часу «із минулого в прийдешнє» (вислів Д. Гуменної). Вжита поетом філософема «атом» – це ж не лише про звичайну радіацію, що нищить біологічну сутність суцього. Це, передусім, про *радіацію*, що нищить нівелюванням нашу одвічну ідентичність. Тому, в 2011 році, як метафорично констатує Ліна Костенко: «у нас немає наших храмів, у нас немає наших доль». Втім, після отримання Томосу у 2019 році, освячені тисячолітньою Володимировою традицією, такі храми у нас вже є. Внаслідок повноцінного повернення до родини світового Православ'я, відтепер відняти у нас «наші долі» і «наші храми» ворогам христоцентричної української ментальності вже є неможливим. Наданий Вселенським Патріархом Варфоломієм I Томос є тим трансцендентальним духовним захистом, що оберігає українство від агресивного наступу безбожництва у всіх його гібридних формах і видах – від фальсифікації нашої тисячолітньої духовної й буттєвої історії до позбавлення перспектив розвитку в прийдешньому.

І ще одна духовно-філософська поезія великої Ліни Костенко. Поезія, яка суголосна ідейному світовідчуванню митрополита Василя Липківського. І, одночасно, хоча й у іншому аксіологічному вимірові – Олександра Довженка. Трагічно-зболена поезія:

Ні щастя, ні волі, ні чуда,
 Ні часу, хоч би про запас.
 Живу, все життя не почута,
 Причетністю вбита до вас
 Ні честі, ні мови, ні згоди,
 Самі лише смутки і пні.
 Коханий мій, рідний народе,
 Ти збудешся врешті чи ні?!²⁰

У цій поезії – крім ясно сказаного, присутнє *головне*. Строге, небайдужим голосом мовлене, філософське питання: «Коханий мій, рідний народе, Ти збудешся врешті чи ні?!». Здійснення цієї глобальної мети прагнули всі українські подвижники української духовності. Ясна річ, що без повсякчасної богонатхненної праці митрополита Василя Липківського, його нащадків, спадкоємців і спадкоємиць трансцендентальна філософія й буття українства не сягнули би сьогодення, коли маємо, попри всі випробу-

²⁰ Костенко Л. Вк. праця. – С. 35.

вання і виклики свою Православну Церкву і свою Українську державу. Досвід ХХ–ХХІ віків переконливо засвідчує: український народ *відбувся, оскільки з ним Господь Бог*, Який дарує Свої щедроти і захищає від підступності лукавого.

Підсумовуючи сказане. Феномен митрополита Василя Липківського як беззаперечного фундатора УАПЦ явище досі неосмислене належним чином через низку всім добре відомих соціально-історичних обставин. Але, рівночасно, повноосяжною мірою, залишається невивченою його особистість як одного з провідних творців унікальної семіосфери духовно-інтелектуального буття української спільноти в добу Розстріляного українського Відродження та вплив пасіонарної постаті та світу ідей митрополита на розвиток вітчизняної моралі й етики в пізніші епохи. У цьому контексті – аксіологічно-контекстуальні паралелі між феноменами Олександра Довженка, Євгена Сверстюка набувають вагомого значення, оскільки «під снігом лютої зими» (філософсько-метафоричний вислів О. Діденко)²¹ найкраще прояснюються ті духовно-інтелектуальні універсуми, *де справжність передання прабатьківської віри* репрезентованого митрополитом Василем Липківським в часи незнаного ще від Римської імперії нищення християн лише за те, що вони християни є безпрецедентною і за своєю силою нічим не поступається діаріушу подвижників та оборонців віри Христової доби раннього християнства чи захисту Православ'я вітчизняними полемістами у середньовічно-барокові часи. Про митрополита в такому семіотичному контексті досі не мовлено. Відтак – наша розвідка має на меті заповнити цю лакуну, подолати штучний розрив між подвижництвом фундатора УАПЦ митрополита Василя Липківського, ідейним світом українського генія світового масштабу Олександра Довженка, великого українського православного мислителя ХХ–ХХІ століть Євгена Сверстюка та геніального Поета сучасності – Ліни Костенко й означити власне бачення напрямів розвитку ідей фундатора УАПЦ та подвижника світового Православ'я на перспективу.

²¹ Діденко О. Треба слово сказати, заповітне, єдине... – Умань: ВПЦ «Візаві», 2017. – С. 45.

Pavlo YAMCHUK

**METROPOLITAN VASYL LYPKIVSKY: SPIRITUAL
THINKER AND FOUNDER OF THE UAOC**

The article the multifaceted role of leading founder of the UAOC – metropolitan Vasyl Lypkivsky as a spiritual thinker, preacher who built a bridge between Volodymyr Baptism of the Rus-Ukraine in 988 before the revival, after long period of occupation by foreigners of Ukrainian Orthodoxy in the third millennium and discovery of new horizon of knowledge of truth by future Ukrainian generation. In the specific axiological discourse the dominants of Ukrainian Christocentric ideas of Olexander Dovzhenko, Yevgen Sverstyuk, Lina Kostenko are revealed, which at the axiological level have developed and originally continued the metropolitan Vasyl Lypkivsky after his assassination by Bolsheviks during the occupation repression.

Keyword: *revival of Ukrainian Orthodoxy, metropolitan Vasyl Lypkivsky, Spiritual thinker, founder of the UAOC, Olexander Dovzhenko, Yevgen Sverstyuk, Lina Kostenko.*

ТРАГІЧНА ДОЛЯ СВЯЩЕНИКА ВАСИЛЯ АНДРІЄВСЬКОГО

На основі архівних джерел у статті показано трагедію життя священика с. Бакланова Муравейка Куликівського району Чернігівської області Василя Гордійовича Андрієвського, якого «за розповсюдження провокаційних слухів та висловлення погроз селянам, які вступали до колгоспу», у 1930 р. було розстріляно.

Ключові слова. Чернігівська область, Село Бакланова Муравейка, колективізація, церква, священик, Василь Гордійович Андрієвський, кримінальна справа.

Криваві репресії в Україні 20-х рр. минулого століття радянською владою було продовжено й у 30-х рр. Ворогами народу ставали представники різних верств населення: військові, представники робітничого класу, селянства й інтелігенції. Не стали винятком і священнослужителі. До початку німецько-радянської війни переважну більшість культових споруд як на Чернігівщині, так і в цілому в Україні, було закрито, а значну частину представників культу репресовано.

В історичній літературі церковне життя 20–30-х рр. ХХ ст. у СРСР порівнюють з першими віками християнства, а гоніння радянської влади на Церкву і віруючих – на гоніння на християн у Римській імперії, а постраждалих від них у ХХ ст. називають новомучениками.

У добу розбудови української державності, національного і духовного відродження, виняткового значення набуває глибоке і всебічне дослідження та переосмислення української історії доби тоталітаризму, а також увічнення пам'яті жертв політичного терору.

Тому метою даної роботи є показ трагедії життя священика с. Бакланова Муравейка Куликівського району Чернігівської області Василя Гордійовича Андрієвського, якого за розповсю-

дження провокаційних слухів та висловлення погроз селянам, які вступали до колгоспу, у 1930 р. було розстріляно.

Аналіз наукової літератури показує, що єдиною узагальнюючою працею, в якій подано характеристику церковного життя Чернігівщини радянської доби, є публікація О. Тарасенка та М. Ковальова¹. Короткі довідки про всіх репресованих радянською владою в Чернігівській області, в тому числі і В. Андріївського, опубліковано в серії книг «Реабілітовані історією»².

Джерельною базою є документи Державного архіву Чернігівської області (ф. Р-8840). То ж на основі кримінальної справи, заведеної у 1930 р., спробуємо відтворити важкий тернистий життєвий шлях цієї людини та проаналізувати його діяльність.

Василь Гордійович народився 6 липня 1881 р. у м. Глухові в родині священика. Навчався в Новгород-Сіверському духовному училищі. Після її закінчення, у серпні 1898 р. вступив до Чернігівської духовної семінарії, де навчався на казенному утриманні. 21 квітня 1904 р. закінчив її, здобувши середню освіту³.

Незабаром він одружився. Родина виховувала двох синів Леоніда (1905 р. н.) і Гордія (1909 р. н.).

11 липня 1904 р. єпископ Чернігівський і Ніжинський Антоній у м. Чернігові висвятив Василя Андріївського в сан священика.

З 11 липня 1904 по 19 лютого 1913 рр. В. Андріївський був настоятелем церкви с. Бакланова Муравейка Чернігівського повіту.

З 19 лютого 1913 по 16 вересня 1914 рр. був настоятелем церкви при Чернігівській в'язниці.

Після початку Першої світової війни Василь Гордійович добровольцем пішов на фронт, став полковим священиком церкви 66-го Бутирського полку. На цій службі він перебував із 16 ве-

¹ Тарасенко О., Ковальов М. Церква і влада на Чернігівщині за радянського часу / Реабілітовані історією: У двадцяти семи томах. Чернігівська область. Упорядники: О. Б. Коваленко, Р. Ю. Подкур, О. В. Лисенко. – Кн. 3. – Чернігів: РВК «Деснянська правда», 2011. – С. 10–52.

² Реабілітовані історією: У двадцяти семи томах. Чернігівська область / Упорядники: О. Б. Коваленко, Р. Ю. Подкур, О. В. Лисенко. – Кн. 2. – Чернігів: РВК «Деснянська правда», 2010. – С. 615.

³ Держархів Чернігівської області (далі – ДАЧО). – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 50.

ресня 1914 по 20 березня 1918 рр., до скорочення в армії інституту служителів культу⁴.



*Полковий священник В. Андрієвський
в роки Першої світової війни*

14 жовтня 1916 р. за «відвагу» його було нагороджено золотим наперсним хрестом на георгіївській стрічці з прикрасами⁵.

Після повернення з фронту став священником церкви в с. Жуківка.

20 липня 1920 р. єпископом Стародубським Миколаєм В. Андрієвського було введено в сан протоієрея⁶. Церковні служби проводились священником славіанською та українською мовами.

У 1925 р. священника звинуватили у згівалтуванні дівчини. Йому дали 3 роки ув'язнення з 6 листопада 1925 до 7 червня 1926 р. перебував у Чернігівському Бупрі. Проте рішенням Чернігівського окружного суду його звільнили достроково,

через те, що злочин було не доказано⁷.

З 1927 р. був священником у с. Салтиковій Дівиці. З 5 вересня 1930 р. став священником с. Бакланова Муравейка.

Стосовно прийняття більшовицькою владою декретів про відокремлення церкви від держави і школи від церкви священник зазначив наступне: «Абсолютне невтручання в політичні справи з боку Церкви і Держави у внутрішні справи Церкви були мною

⁴ ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 12.

⁵ Там саме. – Арк. 10.

⁶ Там саме. – Арк. 12.

⁷ Там саме. – Арк. 33–34.

зустрінуті бажаними, а відокремлення школи від церкви – бай-
дуже»⁸.

Священик підтримував рішення собору православних єпископів України 1922 р. у м. Києві. Стосовно «самосвятської автокефалії (Липковщини)» висловлювався вкрай негативно, вважаючи, що вона не може мати місця в апостольській церкві⁹.

Ні до революції, ні після революції землі та іншого нерухомого майна не мав. Проживав на пожертви пастви. Община виплачувала йому в місяць 10–12 пудів хліба.

Зазначимо, що в 30-х рр. минулого століття з новою силою розпочалось судове переслідування священнослужителів. Їх заарештовували і звинувачували у «контрреволюційній діяльності». Сам сан був уже підставою для переслідування, так як духовенство радянською владою вважалось контрреволюційною верствою¹⁰. Під час слідства часто священнослужителям «згадували» службу в царській, петлюрівській та інших арміях тощо.

22 вересня 1930 р. уповноваженим оперативної групи ГПУ в Куликівському районі Бугримовим у господарстві В. Андрієвського, який проживав у с. Бакланова Муравейка, було проведено обшук. Його метою було вилучення зброї, забороненої літератури тощо.

Зазначимо, що в 1930 р. священик не проживав разом із своєю родиною. Його дружина, Людмила Василівна Андрієвська, працювала в одній із шкіл Чернігова. Старший син, Леонід, працював учителем у с. Крущі Шосткінського району. Молодший син, Гордій, працював в Чернігові¹¹.

Під час обшуку було вилучено особисті документи, щоденник та листи священика. У кримінальній справі збереглись лише кілька аркушів із щоденника, в яких містились відомості про зняття дзвонів у церкві та ін. Решту записів, очевидно, було знищено оперативниками. Один із віршів священика, який зберігся у кримінальній справі, подано в додатку А.

22 жовтня 1930 р. уповноважений Куликівського ГПУ Бугримов допитав як свідка жителя с. Салтикова Дівиця Куликівського району М. Мойсеєнка (1904 р. н.). Селянин сказав, що під

⁸ ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 12.

⁹ Там саме.

¹⁰ Тарасенко О., Ковальов М. Вк. праця. – С. 24.

¹¹ ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 31 зв.

час проведення колективізації священник В. Андрієвський пояснював: «<...> Ось Вам і ярмо, ось Вам і нові пакти, ось і панщина. Тепер будете працювати, а їсти гірше. Жити будуть управляючі <...>»¹².

Цього ж дня, 22 жовтня 1930 р. уповноважений Куликівського ГПУ Бугримов допитав ще одного свідка. Ним став житель с. Бакланової Муравейки Куликівського району Ф. Притаковський (1901 р. н.). Чоловік повідомив слідству про те, що у їхньому селі Андрієвський священником служить більше 2 місяців. Відразу ж після прибуття Андрієвський почав активно діяти, щоб повернути на дзвіницю дзвони, які було знято для потреб колгоспу. Як зазначив свідок, В. Андрієвський агітував селян, щоб вони вимагали повернення дзвонів у церкву.

На початку жовтня священник, зайшовши до сільської ради, і, почувши розмову селян про навчання в школі, сказав: «Хіба тепер школа, тепер буза, а не школа»¹³.

23 жовтня 1930 р. уповноваженим Куликівського ГПУ Бугримовим було розпочато попереднє слідство у справі.

Цього ж дня, 23 жовтня 1930 р. було викликано для дачі свідчень жителя с. Салтикової Дівиці Куликівського району Ф. Максименка (1896 р. н.). Федір Петрович зазначив, що він знає підозрюваного з часів Гетьманату 1918 р., коли В. Андрієвський проживав ще у с. Жуківка. Свідок вказав, що в ті часи був партизаном. Він зазначив, що саме в цей час у священника квартирувався каральний експедиційний загін Бородовича. За словами Ф. Максименка, В. Андрієвський передавав Бородовичу інформацію про революціонерів і партизан, в результаті чого карателями було розстріляно Ковтуна Данила, йому перебили руку, Федора Бобка та інших побито. Свідок зазначив, що після встановлення радянської влади Андрієвського заарештовували.

Федір Петрович також розповів, що у 1929 р., коли стояло питання закриття церкви і зняття дзвонів, священник під час проповідей агітував прихожан, щоб вони не дали закрити церкву. В. Андрієвський говорив: «<...> спасіння наше лише в релігії. Влада відчуває свій кінець. Буде інша влада, яка поверне релігію і недобре буде тим, що не вірують»¹⁴. Свідок зазначив, що цер-

¹² ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 24 зв.

¹³ Там саме. – Арк. 21–21 зв.

¹⁴ Там саме. – Арк. 22 зв.

кву тоді закрити не вдалося, а дзвонів не зняли, так як сільські збори, влаштовані по цьому питанню, зірвали куркулі.

Селянин також додав, що коли в газетах друкували про новий хрестовий похід Папи Римського, В. Андрієвський перекручував інформацію, і говорив селянам: «Папа Римський іде з війською. Захищає церкву і релігію від комуністів і жидів. Якщо мені не вірите, читайте газети»¹⁵.

Свідок також пригадав випадок, який стався у 1929 р., коли священник обізвав дурнями його і представників місцевої влади за те, що вони пояснювали користь державного займу для селян.

23 жовтня 1930 р. було викликано в ГПУ ще одного свідка. Ним став житель с. Салтикова Дівиця Куликівського району І. Рижик (1905 р. н.). Свідок пригадав початок колективізації в селі, коли В. Андрієвський говорив: «Хто запишеться в колгосп, нова влада буде вішати. В колективі будуть управлять жиди, годувать будуть по нормі, працювати на комуну, а собі нічого не буде. Це буде панщина. Потрібно протриматися недовго»¹⁶.

25 жовтня 1930 р. уповноважений Куликівського відділу ГПУ УРСР Алексеєнко розглянув матеріали, які було зібрано на В. Андрієвського. Його підозрювали в контрреволюційній діяльності. Йому інкримінували зв'язок в роки Гетьманщини із загоном Бередовича, який знищив кількох радянських партизан із с. Салтикова Дівиця Куликівського району, а також агітацію проти закриття церкви у 1929 р. Священника заарештували і утримували під вартою в с. Куликівка¹⁷.

26 жовтня уповноважений Куликівського відділу ГПУ УРСР Алексеєнко провів допит В. Андрієвського. Священник розповів, що восени 1918 р. в с. Жуковку приїхав каральний загін Бородовича у кількості 25–30 осіб. Метою приїзду було знешкодження партизан. Загін розквартирувався в нього, і перебував у селі більше тижня. Проте священник категорично заперечив свою співпрацю з Бородовичем, а також причетність до видачі революціонерів і партизан¹⁸.

Священник розповів, що і після цього у нього залишались ночувати як денікінські офіцери, так і червоноармійські штаби.

¹⁵ ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 22 зв. – 23.

¹⁶ Там саме. – Арк. 25 зв. – 26.

¹⁷ Там саме. – Арк. 19–19 зв.

¹⁸ Там саме. – Арк. 31–31 зв.

Розповідаючи про зняті дзвони в с. Баклановій Муравейці, він повідомив, що 6 дзвонів було знято до його переїзду на роботу. Священик підтвердив, що, на прохання керівництва і членів релігійної громади, клопотався перед місцевою владою про їх повернення. Проте коли йому було відмовлено, більше не наполягав.

Василь Гордійович заперечив, що на квартирі в нього відбувались різні зібрання куркулів та ін. Заперечив також, що називав школу «бузою»¹⁹.

Незабаром начальник оперативної групи ДПУ УРСР Вихман затвердив обвинувальний вирок по слідчій справі на Василя Гордійовича Андрієвського. Справу № 262/776 було передано на розгляд Судової Трійки при Колегії ДПУ УРСР. Засідання, яке відбулось 30 листопада 1930 р., розглянуло справу по звинуваченню В. Андрієвського в злочинах, передбачених ст. 54-10 і 54-13 КК УРСР. В. Андрієвського присудили до найвищої міри покарання – розстрілу. Справу було здано до архіву.

На жаль, будь-які деталі виконання вироку, поховання священика у кримінальній справі відсутні. Єдине, що ми можемо знайти в документах справ, так це інформацію про їх перегляд.

16 січня 1989 р. Президією Верховної Ради СРСР було видано указ «Про додаткові міри по відновленню справедливості щодо жертв репресій, які мали місце в період 30–40-х і початку 50-х років». А вже 16 серпня 1989 р., по кримінальній справі, яку було заведено на В. Андрієвського у жовтні 1930 р., людину було повністю реабілітовано. Майже через 59 р. справу нарешті було закрито²⁰.

На цьому можна було б і закінчувати розповідь про надзвичайно складну долю цієї людини, однієї з мільйонів, кого в ХХ ст. позбавила життя радянська влада. У даній розвідці ми спробували по-іншому глянути на долю священика, залишаючи поза увагою сімейне та особисте життя: не засуджувати, а лише відтворити основні життєві віхи, а також розібратись в деяких аспектах його життя та діяльності.

Але й зараз відкритими залишається ряд питань. Відсутньою у справі є дата арешту священика. Можливо, це 22 вересня

¹⁹ ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 31 зв.

²⁰ Там саме. – Арк. 41.

1930 р., коли у господарстві В. Андрієвського, який проживав у с. Бакланова Муравейка, було проведено обшук. Можливо, 22 – 25 жовтня 1930 р. Про це ми вже ніколи не дізнаємось.

Під час досудового розслідування було допитано лише чотири свідки, тоді як священник 26 років служив у кількох населених пунктах: Жуковка, Бакланова Муравейка та Салтикова Дівиця Куликівського району. З Жуковки, де 20 років працював В. Андрієвський, не було запрошено жодного свідка. Свідками стали в більшості люди, які мало знали священника. Можливо, слідством це було зроблено зумисно для того, щоб було якнайменше позитивних свідчень на користь підозрюваного, бо його потрібно було звинуватити і за будь-яку ціну знищити.

Але найстрашнішим було те, що ніхто із слідчих не став розбиратися зі правдивістю і достовірністю інформації, наданої свідками. Свідки часто казали, що про якісь факти вони дізнавались від когось, а не чули їх особисто від священника та ін. Такі свідчення оперативники взагалі не мали брати до уваги, а не опиратись на них.

Таким чином, у 30-х рр. минулого століття в Україні продовжував впроваджуватися в життя сталінський принцип: «нема людини – нема проблеми». Його жертвами стали як представники різних професій, так і народів. Зрозуміло, лєвова частка репресій припала на корінний етнос – на українців.

Додаток А.²¹

До Васильєвських подій на Чернігівщині

Ех, не стало в Україні ніякої справи!
 У Києві, Чернігові, да, видно й Полтаві
 Нема її. А все теє, що тепер кацапи
 Всі місця сами найвисчи позагребли в лапи.
 Ну нехай би воєводи, а то й архиреї
 Шлюцця нам на верховенство із Москви тієї.
 Наче нема уже діток у нашої Матки,
 Що ростила святих, умних. І стали манатки
 Свої латать, а не править Богом данной паствою.
 Лавок усяких строїтелі й усякого Брацтва
 Откривателі. Це всякий був би в молодчинах,

²¹ Додаток зроблено за: ДАЧО. – Ф. Р-8840. – Оп. 3. – Спр. 8857. – Арк. 17.

Як би стройть свою славу, да на чужих спинах
Було б можна усякому. Ех, дурние люди!
Схаменіця, одумайтесь, що то з вами буде!
Чом мовчите, мов ягнята, що скинуть в різницю?
Годі мовчать! Бийте в дзвони, лізьте на дзвіницю!
Бийте міцно, бийте довго, зо всієї мочи
Щоб розкрив свої скарядні наш Василій очи,
Да одстав би від неправди, да взявся б за справу
Не давав би своїй рідні всіх нас на забаву.
А то Черніков, да Віктор, да циган Нагорський,
Да всякії голодранці зі землі Тамбовській
Взяли в полон нашу землю і держуть у неволі.
Боже милий, поможи нам у сій нашій долі!!!

1914 року
19-го травня
Чернігів

Lidia NESTERENKO

TRAGIC SHARE OF PRIEST VASIL ANDRIEVSKI

On the basis of archival sources, the article shows the tragedy of the life of the priest of the village of Baklanov Muraveyka, Kulykuvsky District, Chernihiv Region, Vasyl Gordiyovych Andrievsky, who was shot in 1930 for «spreading provocative rumors and threatening peasants who joined the collective farm».

Keywords: *Chernihiv region, the village of Baklanova Muraveyka, collectivization, church, priest, Vasyl Gordiyovych Andrievski, criminal proceedings.*

ФРЕСКИ ТА МОЗАЇКИ КИЇВСЬКОГО СОФІЙСЬКОГО СОБОРУ ЯК ІСТОРИЧНЕ ДЖЕРЕЛО ДЛЯ АТРИБУЦІЇ ФОНДУ ЙОГО БІБЛІОТЕКИ ХІ СТОЛІТТЯ

Бібліотеку Софії Київської, пам'ятку давньоруської книжності та бібліотечну пам'ятку світового значення, розглянуто як одне із джерел для реалізації ієротопічного проекту собору, а його сакральний простір, фрески й мозаїки, – як відбиття книг із збирання храмової бібліотеки й розвитку книжної культури часів Київської Русі, кола читання, філософії, уявлення про світобудову освіченого населення Давньоруської держави. Порушується проблема щодо необхідності окремого дослідження з цієї теми.

У статті запропоновано при визначенні часу заснування Київського Софійського собору, виходячи із загальноісторичних методів дослідження, врахувати особливості фундації книгозбірні та вже існуючі в світі вимоги щодо зберігання книжного фонду, оскільки автор «Повісті врем'яних літ» не міг написати про «клеті» для книг, якщо хроніст і сучасник зведення храму в 1037 р. їх не бачив.

Ключові слова: *сакральний простір Софії Київської, ієротопічний проект, давньоруська книжність, бібліотека Київського Софійського собору.*

Наука про фрески й мозаїки є окремим дослідницьким напрямом, що предметно висвітлено Н. Нікітенко¹. У різноманітні проблематики цього напрямку виділимо XI ст., епоху Київської Русі, сакральний простір Київського Софійського собору².

¹ *Никитенко Н.* Рождение науки о мозаиках и фресках Софии Киевской: феномен Н. Кондакова, Д. Айналова и Е. Редина // *Софія Київська. Візантія. Русь. Україна.* Вип. 4. – 2014. – С. 51–105.

² *Ісіченко Ю. А., архієп.* Сакральний простір // *Ісіченко Ю. А., архієп.* Аскетична література Київської Русі. – Х.: Акта, 2005. – С. 195–209.

У зазначеній науковій ділянці здійснено багаторічні глибокі дослідження такими ученими різних поколінь, як Д. Айналов, В. Александрович, Ю. Асеев, С. Висоцький, Н. Герасименко, Н. Герасимова-Персидська, А. Грабар, Ю. Завгородній, А. Захарова, М. Кондаков, В. Корнієнко, М. Кресальний, В. Лазарев, О. Локонова, П. Лебединцев, М. Логвин, Г. Лукомський, М. Макаренко, В. М'ясоєдов, Н. Нікітенко, О. Повстенко, М. Покровський, Є. Редін, Т. Рождественська, В. Сараб'янов, М. Смирнов, П. Юкін та ін.

У монографіях і статтях, зокрема, порушено теми: найдавніший стінопис княжої України; дослідження давнього живопису – мозаїк і фресок собору; мозаїки Софії Київської в контексті візантійської храмової декорації XI ст.; мозаїки і «Слово» митрополита Іларіона у візантійському літургійному контексті; графіті та спорудження Софії Київської; її давньоруські написи XI–XIV ст.; напис художника-фрескиста XI ст.; історичні сюжети розпису веж храму; їх живопис; прихований живопис Софії Київської. Питання атрибуції; зміст фрескового розпису сходинкових веж; розписи як історичне джерело; їх система. Жанри і стиль; євангельські сцени в розписах Софії; фрески – сходинок; північного притвору; Апостольського приділа; світські; іконографічна програма однофігурних фресок; фрескові зображення по сходинах на його хори; образ Климента Римського в Софії Київській; графіті – молитва до Сорока святих мучеників у крещальні собору; зображення святих Севастійських мучеников; літургійні та літературні тексти на стінах; сакральне та профанічне в культурно-філософській символіці Софії Київської та багато ін.

Мета: проаналізувати стінопис храму, унікальність його художньо-ідейного витвору з точки зору книжно-історичної, книжно-культурної, бібліотечної тем української давнини; альянса: фреска, мозаїка, – рукописна книга з фонду бібліотеки Київського Софійського собору, ідейний смисл запозиченого сюжету. Це дає можливість зробити свій крок в атрибуції історії художнього розпису собору, його ідейно-декоративної програми з погляду відбиття в ній давніх книжкових пам'яток; глибше проаналізувати давньоруську культуру, ідейний замисел давньоруських архітекторів, художників, майстрів, рівень освіченості та духовності творців храму, витоки ідейних спрямувань художників-фрескистів; розглянути богословську програму, закладену в храмі,

в ракурсі книжної та бібліотечної культури часів Київської Русі; атрибутувати книжні джерела тієї доби та ін.

Як джерельна база дослідження бібліотеки нами використано такі джерела: «Повість врем'яних літ»; Іпатський літопис; Радзивіловський; Новгородський перший літопис; Новгородський літопис по Синодальному харатійному списку; Троїцький список Новгородського першого літопису; Ніконовський літопис, Тверський літопис, Софійсько-Новгородські літописи, Львівський літопис; літопис Длугоша; хронографи (Софійський хронограф); Новгородська кормча; Галицько-Волинський літопис; Успенський збірник XII–XIII ст.; Ніконовський звід; Еллінський та Римський літописець; житія (патерики, прологи тощо) та інша житійна література; хроніки Бельського; Меховського; Стрийського; Софоновича, Дітмара; літописні зводи; временнікі; Степенні книги; Палей; Златоуст та інші збірники релігійно-морального змісту; торжественики; Стословець Геннадія; Ізборник Святослава 1073 р.; Ізборник 1076 року; твори Кирила Туровського; Климентя Смоленського; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. (Москва, 1987) та ін.; праці істориків минулого, які мали доступ до давніх джерел, що до нашого часу не дійшли (зокрема, науковий доробок В. Татищева).

Стінопис собору, як його храмовий символ, являє собою культурно-символічний текст, а текст (в тому числі й підписи під фресками) «знакову культурно-символічну форму комунікативної репрезентації філософського осмислення буття»³.

Т. Рождественская відносить Софію Київську до пам'яток писемності⁴. С. Бондар вбачає у православному храмі джерело для реконструкції філософсько-історичних уявлень Давньої Русі⁵.

³ Локонова Е. Л. Храм как символический текст на примере православного храма . – Дисс. канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2008. – URL : <https://www.dissercat.com/content/khram-kak-kul-turno-simvolicheskii-tekst-na-primere-pravoslavnogo-khrama>

⁴ Рождественская Т. В. София Киевская как памятник письменности // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: сб. науч. тр. / АН Украины, Ин-т философии. – К., 1991. – С. 37–45.

⁵ Бондар С. В. Православний храм і церковне начиння як джерело для реконструкції філософсько-історичних уявлень Давньої Русі // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – 2006. – Кн. 2. – Львів, 2006. – С. 33–42.

М. Свердлов вважає Київський Софійський собор джерелом історичної інформації⁶. П. Флоренський розглядає храмове дійство як синтез мистецтв⁷. Ми трансформуємо думку П. Флоренського: православне богослужіння це – синтез мистецтв і книги.

Сприйняття книги⁸ давньоруською людиною відповідало її філософії, світобаченню, символічному уявленню про оточуючий світ. На нашу думку, сюжети стінопису Софії Київської становлять інтерес не тільки як феномен орнаментально-декоративного характеру, а й з точки зору смислу, закладеного в програму розпису (він мав відповідати літургійним вимогам). Крім того, для віртуального відтворення давньоруської бібліотеки в її каталог логічно включати ті книги (оригінали, переклади, редакції, списки, варіанти і т. д.), ілюстрації з яких відбито в храмовому стінопису.

Р. Демчук убачає в Софії Київській ієротопічний проект⁹. Ієротопія, за О. Лидовим, – створення сакральних просторів. Предмет ієротопії – неречовий сакральний простір як специфічне джерело¹⁰. Термін «ієротопія» – результат поєднання двох термінів: «ієрос» – священний та «топос» – місце.

З нашого погляду, сакральний простір Софії Київської – відбиття її бібліотеки і книжної культури часів Київської Русі, кола читання, філософії, уявлення про світобудову освіченого населення Давньоруської держави.

Ми представляємо стінопис Київського Софійського собору XI ст., як частину розгорнутого каталогу храмової бібліотеки, історичне джерело для вивчення її фонду, його атрибуції, з од-

⁶ *Свердлов М. Б.* Киевский собор св. Софии как источник исторической информации // Труды Отдела древнерусской литературы. – 2004. – Т. 55. – С. 9–18.

⁷ *Флоренский П.* Храмное действо как синтез искусств // П. Флоренский, свящ. Избранные труды по искусству. – Москва, 1996. – С. 201–215.

⁸ Вираз «книга» в домонгольські часи означав тільки священну книгу.

⁹ *Демчук Р. В.* Софія Київська як ієротопічний проект // Софійські читання: матеріали VI Міжнар. науково-практ. конф. «Християнські святині – скрижалі Вічності, Мудрості й Краси: нові грані пізнання» (м. Київ, 26–27 трав. 2011 р.) / М-во культури України, Нац. заповідник «Софія Київська». – К., 2013. – С. 49–55.

¹⁰ *Лидов А.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. – Москва: Троица, 2009. – С. 11–12.

ного боку, з іншого, – книжковий фонд соборної бібліотеки пропонуємо також, крім інших важливих наукових підходів, що вже здійснено багатьма поважними дослідниками, як історично-культурне джерело для вивчення та атрибуції фресок і мозаїк Софійського собору. В ідейно-декоративній програмі собору відображено проекцію складу його книжного зібрання, а також ще цілий ряд позицій: відбір інформації для відбиття, відношення до релігії: естетичні фактори, формування композиції, організація спільної палітри храму, кольорове рішення тощо. Книга – матриця художнього замислу творців Софії Київської.

Однак про яку саме давньоруську бібліотеку йдеться, коли до сьогодні деякі науковці відкидають існування бібліотеки Ярослава Мудрого, а разом із нею й існування бібліотеки Київського Софійського собору. Одні відносять її до красивої романтичної легенди, інші вимагають наявності архівних підтверджень XI ст. (забувши про «Повість врем'яних літ» як давньоруський архів); речових доказів (тобто, книг XI ст.) і т. д. Правди ніде діти, ці закиди мають й ідеологічне, й політичне пояснення. Втім, залишимо дилеми з цієї теми професійним політологам.

Ми не спинятимемося і на доказовій базі часу фундації Київського Софійського собору. Щодо цього є послідовні багаторічні дослідження наших сучасних українських учених, які в своїх висновках керуються доволі міцною науковою аргументацією.

Закладення Софії Київської науковці визначають 1011¹¹, 1017, або 1011–1018 рр.¹², 1037 рр. Н. Нікітенко та В. Корнієнко схиляються до 1011–1018 рр., що підтверджено результатами лабораторних аналізів фрескової тиньки і поливних плит підлог Десятинної церкви¹³ та Софії Київської. Науковці продовжують працювати над темою фундації головного київського храму.

¹¹ Устав Володимира Святославовича (Церковний устав князя Володимира про права духовенства та про церковний суд 1011 р.). Дійшов до нас у багатьох списках Кормчої книги та в різних збірниках (у деяких збірниках він спотворений пізнішими вставками).

¹² *Никитенко Н., Корнієнко В.* Собор святых Софии Киевской / НАН Украины, Ин-т укр. археогр. и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К., 2014. – С. 25.

¹³ *Козюба В. К.* Церква Богородиці Десятинна в Києві (короткий історичний нарис) // Український історичний журнал. – 2014. – № 3. – С. 116–127.

Спробуємо уявити логіку подій тих віддалених від нас часів. Собор закладається, зводиться, в ньому починаються внутрішні художні роботи з оздоблення. Художники-фрескисти повинні були мати для створення композицій, розгортання робіт літературу з ілюстраціями й текстом. Загальну концепцію сакрального простору храму, треба розуміти, на той момент було розроблено, однак то інша тема і ми її тут не обговорюватимемо. «Мозковий центр» спорудження собору не міг не подбати про гарантування творчих робіт – тобто, забезпечення художників відповідними книгами, які мали слугувати підґрунтям для реалізації замислу оздоблення. Так, у жодному архівному джерелі, навіть у ПВЛ, про підготовчий період будівництва собору не йдеться. Але є логіка людських дій і результат їх високохудожньої реалізації, якій вже понад 1000 років. Спонтанність не мала місця.

Підійдемо до дати заснування собору з позиції розумності фундації бібліотеки й того, що для книгозбірні мало було підготовлене приміщення («клеті») чи зона (сектор, комора) для збереження. Досвід організації книгозбірень у світі на той час уже існував. Наприклад, у болгарській столиці Преславі, при дворі царя Симеона, діяв видатний культурний центр і т. д. Неможливо повірити в те, що цей досвід був невідомий у Київській Русі (хоча про це не написано в ПВЛ), яка вела активну міжнародну діяльність, приймала іноземних гостей, одержувала від них подарунки (синхронний метод – паралельне вивчення подій).

Скористаємося загальнонауковими методами пізнання – аналізом і синтезом, індукцією та дедукцією. Критично-аналітичний метод дає можливість виокремити з ланцюга подій події та речі, що мають кардинальне значення і тим самим сприяють відтворенню реальної картини подій. Історичний метод показує, що для правильного аналізу необхідно знати історію самого джерела і тієї традиції, в якій те створено. Метод синтезу дає можливість відібрати необхідний для дослідження матеріал. Від окремих фактів, від накопиченого знання ми здійснюємо перехід до окремих явищ і відтворюємо картину минулих днів.

Наша православна культура книжна. Невипадково, і це перший вагомий аргумент щодо наявності бібліотеки в Київському Софійському соборі: образ Ісуса Христа (фреска над Орантою) зображений з книгою. Давньоруський письменник, автор «Повісті врем'яних літ», не пише про фундацію соборної бібліотеки. У цьому не було потреби. Будь-який православний храм апріорі

повинен мати книгозбірню з книгами для богослужіння. Коли є собор, то є й його книгозбірня. Як людина освічена і богослужняна, як людина, що поважала і розумілася на постановах Вселенських соборів, хроніст узагалі міг не згадувати про заснування бібліотеки. До речі, в стінопису Софійського собору відбито Перший Вселенський собор, над ідентифікацією світських постатей у композиції працюють науковці¹⁴. Однак автор ПВЛ віддає належну шану добродіям князя Ярослава, на кошти якого зведено собор.

У будь-якому храмі визначено місце для зберігання найнеобхідніших речей для ведення богослужби, у тому числі й книжок, – дияконниця (захристіє). У захристії розміщують книги, насамперед потрібні для богослужіння. Відома, апріорі, конкретна кількість книг, потрібних для богослужіння в православному храмі. В соборному сховищі їх нараховується приблизно 29 одиниць.

Можливо, дияконницю вже підготували для сховища на момент початку художньо-фрескових робіт. Утім, для реалізації різноманіття сюжетів потрібна була і різноманітна література. В жодному разі не в безсистемному плані. Стрункість і витонченість задуму художнього оформлення Софії, чим до сьогодні вона вражає нащадків, мала ґрунтуватися на визначеному, добре підбраному книжковому ресурсі, що і створив гармонію, а не на хаосі приватних пропозицій і бажань. Крім того, навіть найталановитіші майстри не могли і не можуть «по пам'яті» відтворювати сюжети, сцени (приміром, євангельський цикл спочатку складався з 16 сцен), а тим більше – писати текст, «що несе знакову культурно-символічну форму комунікативної репрезентації філософського осмислення буття»¹⁵.

Якщо Київський собор закладено в 1011 р., то це ще часи князювання Володимира Великого. Бібліотека Ярослава I не могла тут фігурувати. Він удруге посів київський стіл у 1016 р.

¹⁴ Ковалевська О. О. До питання ідентифікації світських постатей у композиції Першого Вселенського собору в стінописі Софійського собору в Києві // Софійські читання: матеріали VI Міжнар. науково-практ. конф. «Християнські святині – скрижалі Вічності, Мудрості й Краси: нові грані пізнання» (м. Київ, 26–27 трав. 2011 р.) / М-во культури України, Нац. заповідник «Софія Київська». – К., 2013. – С. 70–80.

¹⁵ Локонова Е. Л. Вк. праця.

Українськими вченими відкрито фрески, які датуються 1011 р. Отже, для виконання цих фресок з огляду на єдиний художньо-ідейний задум і струнку концепцію творіння майстри використовували початковий фонд соборної бібліотеки (не торкатимемося питання його змісту та кількості)¹⁶.

Не суперечить цьому висновку і припущення науковців щодо дати заснування Софії Київської в 1011–1018 рр. (Н. Нікітенко, В. Корнієнко) чи в 1017 р.¹⁷ Ярослав I, який тільки-но прийшов до влади, не міг суттєво вплинути на художній задум Софії, що вже зводилася. А тим більше за рік, чи кілька років запропонувати для потреб храму свою приватну бібліотеку («книги mnogъ»).

Якщо 1037 р. час заснування Київського Софійського собору, що збігається з часом заснування її бібліотеки, як зафіксовано в ПВЛ, то Ярослав Мудрий мав заповнити книгами зі своєї бібліотеки не «клеті», як указано в ПВЛ (їх не могло бути при закладенні споруди), а покласти дорогий скарб (були книги, ціна яких дорівнювала селищу) поруч із будівельним матеріалом, ледь не просто неба. 1037 р. – модель події, а не сама подія. Це – перша згадка в літопису про фундацію Софійського храму та його бібліотеки. Данина вдячних підлеглих своєму князеві за добродійний жест; «збірна похвала» (за А. Поппе) за благодійництво¹⁸.

¹⁶ І. Львовчкін припускає, що перші київські книгописні майстерні, в яких створювались книги давньоруською мовою, з'явилися у Київській Русі ще в X ст. Отже, писалися ще до того, як їх «собра» великий князь. Висловлено думку, що Пандекти Антіоха (ДІМ, ВР, Воскр. 30) і Чудовський псалтир (ДІМ, ВР, Чуд. 7), скоріше за все, було створено у великокнязівській книгописній майстерні наприкінці 40-х років XI ст. [Львовчкін І. В. Киевские книгописные мастерские XI в. и Изборник Святослава 1073 г. // Рукописные фонды Центральной научной библиотеки им. В. И. Вернадского АН УССР: сб. науч. тр. – К., 1989. – С. 118–124].

¹⁷ Софійські читання: матеріали IV Міжнародної науково-практичної конференції «Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська» (м. Київ, 25–26 жовт. 2007 р.). Присвячено 990-річчю першої літописної згадки про Софію Київську (1017–2007). – К.: Вид-во «Горобець», 2009. – 535 с.

¹⁸ На цей висновок польського вченого десятиліттями ніхто в науковому світі не звертав увагу, продовжуючи суперечки щодо часу заснування Київського Софійського собору.

Якщо час заснування Софії 1011–1018 рр., то цілком логічно, що в 1037 р. Собор вже повинен був мати спеціальні й добре захищені від негативних (прямі сонячні промені, волога і т. д.) для них явищ зони (місця, де нема сакральних знаків) для зберігання книг (в дияконниці замало місця для «книг многъ»). Це – одна сторона «медалі». Інша. Якщо давньоруський письменник, не бачив підготовлені для книг «клеті», то й не міг про них писати. «Клеті» були тільки в Київському Софійському соборі й не могли бути вигадкою чи фантазією автора ПВЛ.

З цього випливає, що в 1037 р. клеті для розміщення книг уже були підготовлені будівельниками. Продовжувалися (чи були завершені) роботи з внутрішнього художнього оформлення. Художники-фрескісти¹⁹ при виконанні цих процесів користувалися не книгами з бібліотеки Ярослава Мудрого, а початковим книжним фондом майбутнього собору, що вже був при ньому й був пізніше поповнений доброчинним внеском князя, відзначеним у літопису. (Не забуватимемо, що книги для проведення служби в соборі мають бути освячені митрополитом). Отже, на нашу думку, в сакральному просторі Софії Київської зафіксовано сюжети з книг, що належали до початкового складу фонду її бібліотеки. Сюжети фресок та мозаїк відповідають змісту давніх книг. Художники, майстри, що зводили Софію Київську, мали книги, з яких ними черпалася інформація.

Ярослав I у 1037 р. вже 21 рік при владі. Звичайно, за ці роки князь міг зібрати велику, як на той час, бібліотеку. Кількість перейшла в якість – у бібліотеку, що стала знаменитою і прославила на віки Україну.

Спосіб одержання книг: дарунки іноземних гостей, купівля, дипломатичні поїздки київських представників в інші країни; торговельні каравани та операції; мандрівники, активна діяльність скрипторію (переписування, переклади), власність іноземців, що перебиралися в Київ для тимчасового проживання, іммі-

¹⁹ Авторами фресок були київські майстри, що походили з візантійсько-давньоруської школи. Про роботу київських митців свідчать невізантійські типи облич, масивні архітектурні кулиси, перебільшено витягнуті пропорції фігур. Див.: *Degenhart B. Autonome Zeichnungen bei mittelalterlichen Kunstlers.* – *Munchener Jahrbuch der bildenden Kunst.* – I. – 1950. – S. 93–158.

гранти і т. д. До речі, в Києві до зведення монументального Софійського храму були церкви²⁰.

З'ясувати, коли князь Ярослав почав збирати книжки, формувати власну бібліотеку: в Новгородський період, чи, вже обійнявши київський стіл, звичайно, неможливо. Безперечно лише те, що бібліотека Київського Софійського собору – свідчення надзвичайно високої давньоруської культури та багаті історії України, що, як і кожної цивілізованої країни, визначається, зокрема, розвитком книжної справи, створенням бібліотек.

Головні теми фресок і мозаїк Київського Софійського собору – теми християнства, історичні події, образи святих отців, уявлення про світ²¹. Смісловий зміст художніх образів храму відбито в розумінні східнохристиянського символізму.

У фонді бібліотеки собору виокремлюємо богословські твори, праці античних авторів та отців церкви перших віків християнства; твори Василя Великого, Григорія Богослова, Іоана Златоуста, збірники – християнські, історичні, природничо-наукові церковного законодавства; біблійські книги із тлумаченнями; життя святих (зокрема давньоруських – Ольги, Бориса і Гліба), історичні повісті; твори болгарських письменників, філософсько-чернецькі; праці давньоруських письменників, зокрема митрополита Іларіона та ін. Мовна градація: переклади з грецької, староболгарської мов на словенську²².

²⁰ Певна богослужбова література зберігалася і в церкві Св. пророка Іллі, у поставлених князем Володимиром Десятинній церкві, церкві Св. Василя, Спаса на Берестові, і в монастирі св. Ірини (припускають, що він був жіночим), в церкві Св. Благовіщення, Георгієвській церкві (постала між 1051 та 1054 рр.), зведених за Ярослава Мудрого.

²¹ Корнієнко В. В. Псалтир в графіті Софії Київської // VIII давньоруські історико-філос. читання «Філософські ідеї в культурі Київської Русі». Пам'яті видатного укр. філософа В. С. Горського: зб. наук. пр. / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка (філософ. ф-т), журн. «Наука і суспільство». – К., 2015.

²² Солонська Н. Київський Софійський собор як доказова база існування бібліотеки XI ст. при ньому та книжкової культури княжої доби України // Православ'я в Україні : зб. матеріалів VII Міжнар. наук. конф. – Ч. 2 – К., 2017. – С. 151–161; Солонська Н. Бібліотека XI століття Київського Софійського собору як ідея книжного центру в куль-

Основна маса творів XI–XIII ст. (літописи, твори отців церкви, повчання, проповіді, в тому числі й з фонду бібліотеки Київського Софійського собору) дійшли до нас у пізніших списках у складі збірників XV–XVII ст.; 65 манускриптів – з XI–XIV ст.; 8 із них знаходяться в Україні, інші, за Я. Запаском, – поза її межами, переважно, в Росії²³.

Уривки творів великих філософів і вчених античності – Сократа, Платона, Піфагора, Арістотеля і матеріалістів Демокріта і Епікура; істориків – Геродота, Фукіндіда, Ксенофонта, Плутарха, Йосифа Флавія та багато інших, „входили до складу численних збірників, що були, – узагальнював М. Брайчевський, – у широкому вжитку на Русі»²⁴.

Перша українська бібліографічна праця «Богословьца от словесъ» («Изборник Святослава» 1073) відбиває найповніший покажчик дозволених, або канонічних книг («істинних»). У ньому зафіксовано 47 книг Старого Завіту, 20 – Нового Завіту; 23 книги, що належать до «ложних» («сокровенних» або «отреченних»). Не названо «Об'явлення Івана Богослова» і ще дві книги із Старого Завіту.

Сакральний простір Київського собору описано в багатьох дослідженнях. Філологічному вивченню написів на фресках присвячено праці Т. Рождественської, В. Корнієнка та ін. науковців²⁵.

турі Давньоруської держави // VIII Міжнар. конгрес україністів. Українознавство. Освіта: зб. наук. ст. – Ч. 2. – К., 2017. – С. 135–146.

²³ *Запаско Я. П.* Мистецькі рукописні пам'ятки України / НАН України; Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича; Центр Центрально-Східної Європи у Львові. – Львів: Відділ наук. та інф. видань Ін-ту; Жовків. кн. друк. Отців Василіан «Місіонер», 1997. – С. 5.

²⁴ *Нариси стародавньої історії Української РСР.* – К.: Вид-во АН УРСР, 1957. – С. 504.

²⁵ *Корнієнко В.* Автограф майстера-фрескіста в Софії Київській – нова знахідка // *Православ'я в Україні: зб. матеріалів VI Міжнар. наук. конф., присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1–3 лист. 1991 р.).* – К., 2016. – С. 518–522; *Рождественская Т. В.* К филологическому изучению надписей на фресках в храмах Древней Руси // *Докл. участников VIII Междунар. конф. «Комплексный подход в изучении Древней Руси».* 15–18 сент. 2015. – С. 151.

За підрахунками науковців, співробітників Софії Київської, в її фресках – приблизно 700–800 образів святих²⁶ («Усіх фресок одноосібних відкрито 220, поясних 108, написано за давніми контурами 550 повних та 346 поясних»). Відбір осіб для розпису зумовлено шануванням святих у давньоруському суспільстві, ставленням до них церкви. Однак підстав для розподілу святих поки що нема, бо збереглося тільки 20 давніх написів²⁷. Вони додають до цього числа «мозаїчні зображення апостолів у центральній бані, святителів і первосвящеників в олтарі, Севастійських мучеників на підпружних арках²⁸, то перед нами розгортається грандіозний пантеон християнських святих, оглянути який можливо було б хіба що в пам'ятках книжної мініатюри, таких, як, наприклад, Менологій Василя II 976–1025 рр. (Бібліотека Ватикана, cod. Vat. 1613)»²⁹ (підкреслено нами. – *Авт.*). Н. Нікітенко та В. Корнієнко відзначають, що «найбільш репрезентативні фігури святих, розміщені на стовпах і стінах у нижньому регістрі стінопису, тобто, найкраще «явленні» глядачу»³⁰.

Н. Герасименко, А. Захаров, В. Сараб'янов дійшли висновку, що зображення святих, розміщені в основному об'ємі собору в ячейках під хорами, мають свою окрему програму³¹. З точки зору Н. Нікітенко та В. Корнієнко, така позиція суперечить сутнісному розумінню специфіки східнохристиянського храму як сакрального феномену³².

Отже, в приміщеннях під хорами закладено концептуальний принцип підбору святих. Подібну систему міг запропонувати тільки вельми освічений будівничий чи архітектор, оскільки вона потребувала знання праць отців церкви.

Джерельною базою для наведення нами прикладів зображення постатей святих слугуватимуть капітальні праці відомих учених, які досліджували стінопис Київської Софії впродовж ба-

²⁶ Нікітенко Н., Корнієнко В. Собор святих...

²⁷ Там саме. – С. 93.

²⁸ Там саме.

²⁹ Там саме. – С. 38.

³⁰ Там саме. – С. 39.

³¹ Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сараб'янов В. Д. Изображения святых // Византийский временник. – 2007. – Т. 66. – С. 34–59.

³² Нікітенко Н., Корнієнко В. Собор святих... – С. 41.

гатьох років (з огляду на обсяг статті ми зможемо навести тільки ряд прикладів).

У 1969 р. С. Висоцький виявляє в Софійському соборі азбуку (місце – боковий Михайлівський вівтар на південній стіні). Над графіто – зображення святителя з книгою в руках³³.

Існує точка зору вчених на паралель між мозаїкою тріумфальної арки «Благовіщення» та «Словом про Закон і Благодать» митрополита Іларіона.

Образу святителя Ніколая Мірлікійського Чудотворця (270–345) присвячено цілий ряд досліджень, де розглянуто його образ у візантійській та слов'янській агіографії, гімнографії, та іконографії³⁴. Є праці, присвячені житійним пам'яткам про Ніколая Мірлікійського³⁵ та ін. «Чудеса Николы Мирликийского» (подгот. текста и коммент. И. И. Макеевой, пер. Л. В. Соколовой)³⁶.

На звернутій у центральний неф південній площині північно-західного підбанного стовпа, в три реєстри, зображено один над одним три ветхозавітні юнаки: Ананій, Місаїл, Азарій³⁷. Їх пісня звучить у молитві входу («Благословите вся дела Господня Господа», «Тебе Необоримую Стену и спасенне утверждение»).

Автори цієї композиції повинні були знати зміст «Книги пророка Даниїла», персонажами якої були юнаки, а сама книга мала б належати до початкового фонду книгозбірні. Тему юнаків Н. Нікітенко і В. Корнієнко пов'язують з темою Пришестя Спасителя і Воскресіння: це підтверджує напис над Орантою і княжий портрет³⁸.

³³ *Висоцький С. О.* Азбука в Софійському соборі в Києві та деякі питання походження кирилиці // *Мовознавство*. – 1976. – № 4. – С. 74–84.

³⁴ *Никитенко Н. Н.* Образ святителя Николая Мирликийского в монументальной живописи Софии Киевской // *Правило веры и образ кротости... Образ святителя Николая, архиепископа Мирликийского, в византийской и славянской агиографии, гимнографии и иконографии*. – Москва, 2004. – С. 333–462.

³⁵ *Пак Н. В.* Житийные памятники о Николае Мирликийском в русской книжности XI–XVI веков. – Автореф. дисс... канд. филол. наук. – Санкт-Петербург, 2000. – 113 с.

³⁶ Розміщено у виданні: *Библиотека литературы Древней Руси / РАН, ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко*. – Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т. 2: XI–XII века.

³⁷ *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых... – С. 93.

³⁸ Там саме. – С. 44.

Фреска в приділі Петра і Павла – пророк Ілля (тримає розкритий свиток)³⁹. Сюжет «Три ветхозавітні юнаки» ще фігурує і на північній стіні Георгіївського приділа і на північних хорах. Дослідники припускають, що багато століть тому навпроти Аарона було зображення царя та першосвященника Мельхиседека⁴⁰. На південній стіні хорів – фреска «Чудо в Кані Галілейській». У композиції два реєстри. У верхньому зображений Христос. Він за столом із трьома співтрапезниками; справа – чоловік, що обслуговує; зліва – до Христа рухається жінка. У нижньому реєстрі відбито момент творення чуда: Христос наближається до посудин і перетворює воду на вино; зліва слуга дістає воду з колодця⁴¹.

Над алтарною «Євхаристією» починається розміщення образів святих по стовпах собору. Для зображення їх образів використано і підбанневий простір.

Узагалі, розпису храму підпорядковано ідеї про вічну Церкву. Для мозаїки «Святительський чин» (південний бік апсиди) відібрано образи найшанованіших представників східної церкви (в митців повинні були бути їх праці). Серед них – Єпіфаній Кіпрський (316–403; автор таких праць, як: «Проти ересей», «Фізіолог», «Про міри і ваги», «Дванадцять камнів», «О 22 пророках Ветхого Завета» та трьох Нових Завітів і про «12 апостолів та 70 учнів Христових» і т. д.), Папа Римський Климент (пішов із життя приблизно в 99–101 р. Твори: «Перше послання до коринфян»,

³⁹ Книжний ресурс: Толкования на послания Апостола Павла к Галатам и к Ефесянам. – [Б. м.], 1903. – 390 с. – (Библиотека творений св. Отцов и Учителей церкви западных, издаваемая при Киевской духовной академии; кн. 27; *Воскресенский Г. А.* Послание святого апостола Павла к коринфянам: 1-е по основным спискам 4-х ред. рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из 56-ти рукописей Апостола XII–XVI вв. – Сергиев Посад: Изд. ОРЯС Императорской АН, 1906. – 20 с. – (Древнеславянский апостол; вып. 2 і т. д.); *Муретов М.* Апокрифическая переписка апостола Павла с коринфянами. – Сергиев Посад: 2-я тип. А. И. Снегиревой, 1896. – 57 с.

⁴⁰ Мелхиседек згадується у Старому Завіті (Книга Буття 1 М. 14:18 та Псалмів Пс. 109:4) та ін.

⁴¹ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Ист. проблематика / НАН Украины, Ин-т укр. археогр. и источниковедения им. М. С. Грушевского. – К.: Слово, 2004. – С. 262, 263.

«Друге послання до коринфян» і т. д.). В апсиді й по всьому собору в нижніх поясах – зображення отців церкви, мучеників, святих.

В апсиді й по всьому собору в нижніх поясах – зображення отців церкви, мучеників, святих.

Фігура Богоматері Оранти в конхі центральної апсиди. Надпис під нею: “уподобляет ее небесному граду, из которого исшел Христос на спасение миру” (45 псалм Давида).

Композиція «Деїсус». Місце виконання – лунка склепіння віми над центральною апсидою. Головне місце тут відведено Предтечі⁴².

Апсида дияконника розписана численними фресками, що ілюструють життя Богоотця і Богоматері, що відповідає апокрифічним Євангеліям⁴³. Розписи, як правило, є тлумачними ілюстраціями до повчальних промов. Їх художник мав прочитати, ілюстрацію – бачити, що підтверджує побутування книги при проведенні оздоблювальних робіт у соборі.

За Н. Нікітенко, «сцени в апсиді розміщено попарно в чотири ряди, й обидві верхні сцени, хоч і належать до циклу Богоотців, але все ж акцентують тему Благовіщення, поскільки тут розміщено сюжети «Благовістя Іоакиму» (фреску втрачено) та «Благовістя Анні» (чи, як її ще називають у літературі, «Моління Анни перед пташиним гніздом», або ж «Плач Анни про безпліддя»)⁴⁴. На думку вченої, літургійний контекст цикла, як поєднання його сюжетів, відповідає праздничним службам на Різдво Богородиці й на Благовіщення (ідейна домінанта циклу)⁴⁵.

⁴² Іоан Хреститель, Іоан Предтеча — за Євангелієм, найближчий попередник Ісуса Христа, передвісник пришествя Мессії.

⁴³ О. Повстенко вважав, що п'ятинавовий план храму св. Софії з п'ятьма вівтарними апсидами і двома галереями – повторений, розвинутий і поширений план Десятинної церкви, яка мала три нави (повджня частина храму, відділена від іншої колонами [Повстенко О. Фрески і мозаїки Св. Софії // Рідна Нива. Календар-альманах. – Вінніпег, 1978. – С. 140–147; Повстенко О. Мозаїки і фрески // Повстенко О. І. Катедра св. Софії у Києві / ред. Д. Чижевський [та ін.]. – [Б. м.]: США: УВАН, 1954. – (Друк. «Свободи»). – 467 с. – (Анали УВАН у США). – Спец. вип. Т. 3–4, № 4 (10), 1,2 (11–12), літо–осінь. – С. 220–236.

⁴⁴ Нікітенко Н. Н. Русь и Византия... – С. 89.

⁴⁵ Нікітенко Н. Н. Русь и Византия...; Лазарев В. Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. – Москва: Искусство, 2004. – 304 с.

Христологічний цикл характерний і для хорів, що мають функціонально-літургійний аспект розпису. Зображення святих у фресках і на західному просторі основного об'єму – під хорами.

У барабані бані на простінках між вікнами зображено (мозаїка) 12 апостолів на весь зріст, зокрема, ап. Павло. Авдію відведено почесне місце, на північній площині східної лопатки південно-західного підбанного стовпа. Його пророцтво перегукується з написом над Орантою. Книга Авдія містить оголошення суда над усіма народами, повідомлення про спасіння Ізраїля.

Розташування графіті в Софійському соборі – в основному, як текст у книзі. Найчастіше вони «читаються» зліва направо і згори донизу. Такий просторово-організаційний задум архітектора (чи архітекторів), будівельників-митців створює, на нашу думку, сприйняття сакрального простору собору ніби як розгорнутого каталогу книжкової виставки, яка вибірково відбиває частину фонду бібліотеки собору. Так, «фресковий цикл, що повіствує про діяння Бога-Логоса щодо створення Церкви Христової, розгортається по колу під величезним купольним зображенням Христа Вседержателя й читається «як книга»: зліва направо і зверху донизу. Розміщений у три реєстри цикл завершується сюжетами «Запевнення Фоми», «Відіслання учнів на проповідь» і «Сошествя Святого руха на апостолів» (фреска на західній стіні трансепта)⁴⁶.

Читаються, як книга, й євангельські сцени трансепта Софії, що розміщуються трьома реєстрами по колу. На північній стороні трансепта – фреска «Зречення апостола Петра» (див.: Євангеліє від Марка (XIV, 66–68). На південній стіні трансепта – деталь фрески «Відіслання апостолів на проповідь» (див.: Євангеліє від Матфея (XXVIII, 16–20).

Фреску «Святий Фока»⁴⁷ досліджено В. Корнієнком. Цим же вченим визначено образи святих на хорах Софії; фреску св. Харлампія⁴⁸.

Образ Онуфрія Великого висвітлено в дослідженнях Н. Нікитенко⁴⁹, покровителя подорожніх, святої Варвари – у досліджен-

⁴⁶ Нікитенко Н., Корнієнко В. Собор святих... – С. 33.

⁴⁷ Помер 117 р.

⁴⁸ 89–202 рр., покровителя домашніх тварин, захисника врожаю.

⁴⁹ Нікитенко Н. Образ святого анахорета Онуфрія Великого в іконографической программе Софии Киевской // Сугдейский сборник. – Вып 2. – К.; Судака. – 2005. – С. 276–284.

нях Н. Нікітенко та В. Корнієнка⁵⁰. Існує Програма однофігурних фресок Софійського собору⁵¹.

Звичайно, в контексті атрибуції розпису і складу книгозбірні храму становить інтерес і приділи Іоана Предтечі; св. Володимира з самотніми постатями святих Пантелеймона⁵² і Гервасія; приділ Успіння Богородиці з фігурою невідомого мученика; Антонія і Феодосія зі святими Харитоном і Стратором. Деталь фрески апсиди в приділі Петра і Павла: сотник Корнілій (зі сцени Апостол Петро у сотника Корнілія)⁵³.

Окремий напрям атрибуції стінопису храму: образи засновників Софії Київської в сюжетах стінопису храму, в сюжетах його бічних вівтарів⁵⁴.

Найбільша 15-ти метрова фреска храму – княжий груповий портрет, де відбито освячення Софії родиною князя Володимира. Навпроти портрету, над Богоматір'ю Орантою – «слова 45-го псалму, що освячує Небесний Іерусалим, слова, які здавна і до сьогодні проголошуються при закладенні храму»⁵⁵. Тобто, Псалтир давній майстер тримав перед собою, коли викарбовував цей текст.

⁵⁰ *Никитенко Н. Н., Корниенко В. В.* Святая Варвара в стенописи Софии Киевской: новые исследования, атрибуция и святокультовый статус образа // Рос. византиноведение. Традиции и перспективы: тез. докл. Всерос. науч. сессии византинистов. Москва. 27–29 янв. 2011 г. – Москва, 2011. – С. 167–170.

⁵¹ Крім св. Варвари, графіті дають можливість атрибутувати й відбиття образів жінок-мироносиць (Св. Марфи, рівноапостольної Марії Магдалени).

⁵² Великомученик і цілитель.

⁵³ *Салтыков А., прот.* Изображение св. апостола Петра в знаковом контексте мозаик храма Софии Киевской (к вопросу о церковных отношениях Востока и Запада накануне разделения Церквей) // Искусство христианского мира: сб. ст. – Вып. 13. – Москва, 2016. – С. 131–149.

⁵⁴ *Нікітенко Н.* Образи засновників Софії Київської в сюжетах її бічних вівтарів // Матеріали V-х Міжнар. науково-практ. Софійських читань «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва», присвячених 75-річчю Національного заповідника «Софія Київська», м. Київ, 28–29 серп. 2009 р. – К., 2011. – С. 129–147; *Александрович В.* Фрески з портретом княжої родини у київській Софії // Пам'ятки України. – 2011. – №3–4. – С. 50–64.

⁵⁵ *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых... – С. 34.

З історичних і побутових сюжетів Софії – зображення в центральному нефі св. воїна Аммонія Александрійського (автор коментарів та тлумачення на Євангеліє від Матфея та від Іоана). На південній лопатці південного стовпа, обличчям до алтаря – зображення патрона государів-полководців, візантійського святого Димитрія Солунського, воїна-великомученика; сцени константинопольського гіпсодрома.

В апсиді – протоевангельський цикл. В конхі жертвенника, присвяченого Ярославом Іоакиму та Анні (в пам'ять його матері та дружини, була напівфігура Анни. Сцени протоевангельського циклу (відомий візантійському і грузинському мистецтву), розташовані на стінах апсиди в чотири реєстри.

Заявку на вельми оригінальний ракурс і окреме дослідження здійснює І. Тоцька: графіті Софійського собору і церковні співи часів Київської Русі в публікаці «Графіті Софійського собору і церковні співи часів Київської Русі» (Пам'ятки архітектури і монументального мистецтва в світлі нових досліджень: тези наук. конф. Національного заповідника «Софія Київська» / Державний комітет України в справах містобудування та архітектури. – К., 1996. – С. 22–23).

Висновки. Інформаційним ресурсом для створення сакрального простору були книги. Книги із її бібліотеки (книгозбірні собору) слугували джерелом для реалізації ієротопічного проекту собору, що підтверджують і літургійні та літературні тексти на стінах храму. Образи-ілюстрації собору формували його ієротопічний простір. Атрибуція фрескового циклу Софії Київської дає можливість виявити одиниці збереження фонду її бібліотеки, а фрески і мозаїки атрибутувати саме ту літературу, якою користувалися давньоруські майстри, що є додатковим історичним джерелом при вивченні епохи Київської Русі. Втім, у запропонованій статті зроблено тільки перший крок до цього об'ємного комплексного історико-книгознавчого і мистецтвознавчого дослідження.

Ми відносимо бібліотеку Софії Київської, крім інших чеснот, до пам'яток книжності та бібліотечних пам'яток світового значення. Розглядаємо її сакральний простір як відбиття її бібліотеки і книжної культури часів Київської Русі, кола читання, філософії, уявлення про світобудову освіченого населення Давньоруської держави. «Читання» храмового стінопису дає сьогодніш-

ньому глядачеві сприйняття книги тих часів за даними фрескової творчості давньоруських митців і впевненість у тому, що спадщина Київської Русі належить Україні.

Natalia SOLONSKAYA

**FRESCOES AND MOSAICS OF ST. SOPHIA CATHEDRAL
IN KYIV AS A HISTORICAL SOURCE FOR ATTRIBUTION
OF THE FUND OF ITS LIBRARY OF THE XI CENTURY**

The Library of St. Sophia in Kyiv, a monument of ancient Rus' literature and a library monument of world importance, is considered as one of the sources for the hierotopic project of the cathedral, and its sacred space, frescoes and mosaics – as a reflection of books from the temple library and book culture. Kievan Rus, reading circles, philosophy, ideas about the universe of the educated population of the Old Russian state. The problem of the need for a separate study on this topic is raised.

The article proposes to take into account the peculiarities of the book collection foundation and the world's existing requirements for book storage, in determining the time of the foundation of St. Sophia Cathedral, based on general historical research methods, as the author of «Tales of Time» could not write about «bookcases», if the chronicler and contemporary of the construction of the temple in 1037 did not see them.

Keywords: *sacred space of St. Sophia in Kyiv, hierotopic project, ancient Ruse literature, library of St. Sophia Cathedral in Kyiv.*

Микола КАЛИХЕВИЧ

ПРО ГРАМОТУ МИСАЇЛА, МИТРОПОЛИТА КИЇВСЬКОГО, ДО ПАПИ СИКСТА IV

Стаття є археографічною публікацією курсового дослідження на той час студента Київської Духовної академії Миколи Калихевича, присвяченого т. зв. «Посланню» київського митрополита Мисаїла до папи Сикста IV 1476 року. Автор досліджує пам'ятку на широкому тлі історії Православної церкви у Великому князівстві Литовському, окремо він наголошує на прихильному ставленні литовських князів до Православ'я, тим самим пропонує висновок про непопулярність в українському суспільстві ідеї унії руської церкви з Римом. Зокрема, автор пропонує погляд на Мисаїла як переконаного православного, підтвердженням чому є заснування Мисаїлом православного монастиря та невизнання митрополита-уніата Григорія Болгариновича. Таким чином М. Калихевич приходять до чіткого висновку, що Мисаїл не міг бути автором послання до папи Сикста IV. Підтвердженням тому, на думку автора, є мова грамоти, аналіз підписів, поставлених під грамотою, а також мовчання папи Сикста IV, який жодним чином не згадує грамоти київського митрополита. Тому дослідник приходять до висновку, що «Послання Мисаїла до папи Сикста IV» 1476 року є сфальшованим. Його автором М. Калихевич вважає уніатського митрополита Іпатія Потія, який «підробив» грамоту з метою здобуття потрібного йому аргументу «давності» унійної ідеї в Київській митрополії.

Таким чином, опублікована пам'ятка є важливим історіографічним джерелом до історії унійної ідеї в Україні періоду пізнього Середньовіччя – початку ранньомодерного часу, а також важливим первинним джерелом для історії Київської духовної академії кінця XIX ст., та є сторінкою в біографії на сьогодні зовсім забутого в українській історіографії випускника Київської Духовної академії Миколи Калихевича.

Ключові слова: унія, митрополит Мисаїл, митрополит Іпатій Потій, папа Сикст IV, грамота, Київська митрополія.

«Послання Мисаїла», незалежно від того, чи був його автором київський митрополит Мисаїл, чи ні, є важливою пам'яткою в історії християнства в Україні, зокрема унійної ідеї періоду після Ферраро-Флорентійської унії. Як зауважував М. Грушевський, це «послання написано дуже неясно і вимагає для свого розуміння знання обставин, в яких вийшло, а сі обставини нам зовсім незвісні, й ми властиво стільки й знаємо про них, скільки можемо з самого послання»¹.

На сьогодні пам'ятка має добру історіографію, найгрунтовнішою працею в якій є монографія о. Назара Заторського «Послання Мисаїла до папи Сикста IV» 1476 року: реконструкція архетипу (Львів, 2018, 2-е вид. – 2019), де й подана історіографія питання (с. 50–85). Проте дослідження Миколи Калихевича залишилося поза увагою дослідників, причайвшись у сховищах архіву.

Досить довго був відомий один, так званий кревський список «Послання Мисаїла»², віднайдений і вперше опублікований митрополитом Іпатієм Потієм у 1605 р., в академічний період – А. Петрушевичем³ та С. Голубевим у 7 томі (ч. I) «Архива Юго-Западной России» (К., 1887, с. 193–231). Окрім кревського о. Н. Заторський виділяє ще Смоленський та Синодальний списки⁴. Окрім того існують польські та латинські переклади XVII та XIX ст.

Враховуючи відсутність титлів, на думку о. Назара Заторського, публікація 1605 р. була зроблена з копії, знятої уніатським митрополитом Іпатієм Потієм, який познімав скорочення та титла, «щоб зробити текст грамоти 1476 р. доступним та зрозумілим для якомога ширшої аудиторії»⁵. Нато-

¹ Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова та ін.). – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 5: Суспільно-політичний і церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV–XVII віків. – С. 532.

² За визначенням о. Назара Заторського. Див.: Заторський Назар, о. «Послання Мисаїла до папи Сикста IV 1476 року: реконструкція архетипу. – Вид. 2-е, випр. й доп. – Львів: УКУ, 2019. – С. 86–89.

³ Соборное послание русского духовенства и мирян к Римскому папе Сиксту IV, писанное из Вильны 14 марта 1476 г. / Изд. А. С. Петрушевич. – Львов, 1870.

⁴ Заторський Назар, о. Вк. праця. – С. 104–114.

⁵ Там саме. – С. 90.

мість М. Калихевич прямо приписує «Послання Мисаїла» авторству Іпатія Потія. На думку автора, публікацією пам'ятки митрополит апелював до давності унійної традиції в Київській митрополії. Проте, на сьогодні можна вважати остаточно доведеним, що Потій не фальсифікував грамоту, точніше – не був її автором. Однак, опублікував її Потій, дійсно, з метою апеляції до традиції, що було вагомим аргументом у православно-унійній полеміці того часу. З іншого боку, зважаючи на те, що усі відомі списки «Послання», зокрема креський, не йдуть далі першої половини XVI ст., питання автентичності пам'ятки, саме як грамоти Мисаїла, попри всі доводи науковців, залишається відкритим, як відкритим залишається й питання, чи була доставлена грамота її адресатові папі Сиксту IV⁶. Тому й залучення нових, зокрема історіографічних джерел важливе для дальшого дослідження цього неординарного документа постфлорентійської епохи.

Про Миколу Калихевича відомо наразі не багато. Походив він із західної України, 1880 р. закінчив Холмську духовну семінарію, а згодом – Київську духовну академію, по закінченні якої до виходу на пенсію працював учителем у Холмському духовно-му училищі. Життя закінчив найвірогідніше у Варшаві. Проте, роки життя, на жаль, не відомі.

1883 року, будучи студентом III курсу Церковно-історичного відділення Київської духовної академії М. Калихевич підготував курсове дослідження «О грамоте Мисаїла, Митрополита Киевского, к папе Сиксту IV». Серед викладачів академії пам'ятку вивчав Іван Малишевський⁷, що визнав її автентичним документом. Позицію І. Малишевського щодо автентичності грамоти підтримав найавторитетніший на той час церковний історик митрополит Макарій Булгаков⁸. Однак учень

⁶ Принаймні серед інформації щодо тогочасного посольства Й. Сакрана від Великого князівства Литовського грамота Мисаїла не фігурує. Див.: *Sacranus J. Elucidarius errorum ritus Ruthenici.* – Cracoviae, 1506. – Cap. 3.

⁷ Н. П. Вопросы местного характера на Третьем Археологическом съезде в Киеве [реферат І. Малишевського] // Киевские епархиальные ведомости. – 1875. – № 17. – С. 585–592.

⁸ Макарій (Булгаков), митрополит. История Русской церкви: У 5 кн. – Москва, 1996. – Кн. 5. – С. 42.

І. Малишевського розійшовся з авторитетами і прийшов до висновку про підробку пам'ятки Іпатієм Потієм. Таким чином, публікація зазначеного документа є важливим джерелом і для історії Київської Духовної академії та біографії забутого істориками і людьми Миколи Калихевича.

* * *

Рукопис праці Миколи Калихевича «О грамоте Мисаила, Митрополита Киевского, к папе Сиксту IV» 1883 року зберігається у фонді дисертацій Київської Духовної академії Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (ф. 304). Його обсяг 45 аркушів зі зворотами. Публікується рукопис мовою оригіналу, наближено до сучасного російського правопису. Пунктуація та написання прописної літери подано за сучасними вимогами. Пропуски розкриваються у квадратних дужках, одруки виправлено курсивом. Поклики перевірені і приведені у відповідність з вимогами збірника «Православ'я в Україні». Рукопис публікується вперше.

О ГРАМОТЕ МИСАИЛА, МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО, К ПАПЕ СИКСТУ IV

Студента III курса церковно-
исторического отделения
Николая Калихевича
20 января 1883 года

Предмет нашего рассуждения – грамота Мисаила, Митрополита Киевского к папе Сиксту IV, написанная в 1476 году. Содержание этой грамоты может быть разделено на четыре части. В первой – вступительной части (1–4 стран.⁹) содержится самая изысканная похвала папе. Здесь он величается великим солн-

⁹ У нас под руками находится эта грамота, изданная Петрушевичем (Львов 1870 г.) главным образом по списку, находящемуся в архиве Галицкой Митрополии в г. Львове и пополненная по спискам Ватиканской библиотеки и архива Пропанды.

цем, всемирным светильником, пастырем пастырей, единым от Серафимов, вторым Моисеем, больше Аарона, прославленным от Бога архиереем, высшим самого Самуила, другом Божиим. Совместно с похвалами высказывается мысль, что никакое слово человеческое недостаточно к достойному восхвалению чудных и предивных его достоинств, и что пишущие эту грамоту приносят «малое гранесловие» ему, приносящему Богу безкровную жертву о мире всего мира, благосостоянии святых Божиих церквей и соединении их паки во едино. Во второй части (4–16 стран.) составители грамоты, сообщая сведения о себе, жалуются на притеснения от латинян и просят папу примирить и уравнивать их с последними, потому что они тоже истинные христиане, *которые, держась семи Вселенских соборов, «купно и осьмый, Флорентійскій ухваляють»* и просят не лишить их благодеяний юбилея. Изложив затем свою веру в св. Троицу, составители просят папу прислать к ним двух ученых людей – латинянина и грека «не зазорно хранящихъ обычаи обѣихъ церквей и установление Флорентійскаго собора», которые исследовали бы взаимные недоразумения. Эта часть, как и вся грамота, переполнена самыми изысканными и напыщенными похвалами папе. В третьей части (16–24 стран.) грамоты составители ее просят у папы, чтобы он подал им шесть главнейших духовных благ: алчущих их – духовно насытил небесным хлебом; жаждущих их – напоил от источника воды живой; странних на земле – ввел в дом Господен; нагих – придел ризою прощения и одеждою спасения; больных тяжкими грехами – уврачевал; находящимся в больнице и в узах греховных – преподал духовное утешение. Просьбы оканчиваются новым восхвалением и прославлением папы и его достоинств. В последней заключительной части (24–26 стран.) составители просят папу – утешить и возвеселить сердца их своим ответом; удивляются тому, что папа не отвечал им на прежнее послание, которое недавно отправлено было к нему чрез легата Антония, возвращающегося из Москвы в начале 1473 года¹⁰. В заключение папа восхваляется словами великого славословия:

¹⁰ *Макарий, архиепископ литовский и виленский. История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1879. – Т. IX: Период разделения Русской Церкви на две митрополии. – Кн. IV: История Западно-русской или Литовской митрополии. – С. 53, прим. 38.*

«сего ради мы о толикихъ и тако великихъ твоихъ небесныхъ даровъ хвалимъ тя, хвалимаго всѣми людьми, благословимъ тя, благословеннаго отъ Вышняго Бога, кланяемся ти, поклоняемоу отъ всего собора христіанскаго, славословимъ тя разными словесы, благодаримъ тя великія ради славы твоея, юже имаши свыше отъ Бога великій архіерею, Мелхиседече небесный, отче духовный, даровъ вседержителю, сыне единороднаго Господа Іисуса Христа, единородный ему служителю святой, Святаго Духа всесвятая душе, отпускай грѣхи міру помилуй насъ... и милостивъ буди намъ, яко ты еси единъ святъ, ты* единъ Господь начальный отецъ всепресвятѣйшій и многоблаженный Сиксте, славою и честью отъ Бога Отца многопочтенъ сый... и проч.»

Под грамотой находится шестнадцать подписей, из которых три принадлежат духовным лицам, а остальные – светским. Порядок подписей следующий: первым подписан епископ Смоленский Мисаил, избранный на митрополию Киевскую; за ним – два архимандрита: Киево-Печерской Лавры – Иоанн и Виленской Свято-Троицкой обители – «во благочестии сияющий» Макарий; далее следуют светские** лица: родственник короля Казимира – князь Михаил (Слуцкий), князь Феодор Бельский, князь Димитрий Вяземский, Ян Ходкевич, наместник Витебский, великий гетман и маршал Великого княжества Литовского; брат его Павел, наместник Каменецкий; Евстафий Васильевич с Полоцка, высший сенатор; Роман из Киева, строитель замковый и посол до «погановъ»; Якуб, главный писарь Великого княжества Литовского и ключник Виленский; Михаил Александрович из Загорова, честный сенатор земли Волынской; брат его Андрей из Попортеи, сын подскарбия Александра; Солтан Александр, славный рыцарь и подскарбий короля Казимира; наконец младший брат Александра Солтана – Иван, избранный также в земского подскарбия Великого княжества Литовского.

Грамота эта впервые стала известной в начале XVII (1605 г.) века в самый разгар церковной унии в Литве. Литовская уния, введенная в 1596 г., имела на своей стороне только несколько западнорусских иерархов; прочие же православные – духовные, а в особенности миряне противились ей с поразительной твер-

* Займенник «ты» вписаний у рядок.

** Далі йде закреслене «подписи».

достью. Появилось несколько сочинений, в которых разоблачались дела приверженцев папского престола и, между прочим, доказывалась мысль, что такого бедствия, как уния 1596 г. западно-русский народ не знал, что это – небывалое зло. В опровержение этой мысли тогдашний униатский митрополит – Ипатий Поцей в 1605 году обнаружил, что открыл древний исторический памятник об унии – именно, соборную грамоту митрополита Мисаила к папе Сиксту IV-му, в которой представители тогдашнего духовенства и мирян высказывают готовность принять унию. Чтобы уничтожить всякое сомнение относительно подлинности этой грамоты, Поцей представил свою знаменитую находку в Виленский магистрат, который и засвидетельствовал ее подлинность. Понятно, что авторитет магистрата, состоящего почти исключительно из латинян или униатов, не мог иметь значения для православных, которые не нашли даже нужным усомниться в подложности этого документа и категорически отвергли его подлинность¹¹. Едва прошло несколько месяцев после издания Поцеем этой грамоты, как автор Перест[о]роги обвиняет Поцея в фабрикации этого документа¹². За ним стали отвергать подлинность этой грамоты и другие, как то: Мелетий Смотрицкий в своем сочинении «Θρήνος»¹³, Илья Мороховский в «Παρθυροεῖω»¹⁴, Захария Копыстенский в «Палинодии»¹⁵; в новейшее время – Преосв. Георгий Конисский в брошюре: «Записки о том,

¹¹ Виленский магистрат заявил себя сторонником папы еще в 1598 г., когда не принял жалобы (от 5 мая 1598 года) от православных на безчинства иезуитов. Кроме того, Виленский трибунал в союзе с Поцеем постоянно притеснял братство и, на сколько это от него зависело, наносил вред православным (Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею (далее – АЗР). – Санкт-Петербург, 1851. – Т. IV: 1588–1632. – № 159. – С. 245–246.

¹² АЗР. – Т. IV. – № 149. – С. 229.

¹³ [Smotrzycki M.] Θρήνος, to jest Lament... – Wilno, 1610. – Skr. 67r.

¹⁴ *Morochowski I.* Paregoria albo utulenie uszczypliwego lament cerkwie świętej wschodniej zmyślonego Theophila Orthologa. – Wilno, 1612. – S. 87–88.

¹⁵ «Палинодия», сочинение Захарии Копыстенского 1621 года // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург, 1878. – Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси / Под ред. П. Гильтебрандта. – Кн. 1. – Стб. 503, 1036.

что в России до конца XVI века не было никакой унии с Римскою Церковью»¹⁶ и Преосв. Евгений в «Описании Киево-Софийского собора»¹⁷. Напротив того, латино-униатские писатели считали эту грамоту подлинной. Кроме Поцея подлинность этой грамоты признавали: Ян Дубович¹⁸ и Коялович¹⁹; Мелетий Смотрицкий, отвергший подлинность этой грамоты во «Θρηνοσ'ε», вот что говорит о ней в своей апологии: «Некоторые не придают этому посланию никакой важности; но люди, сведущие в деле и смотрящие на те времена безпристрастно, судят совсем иначе: они не отвергают ни значения, ни подлинности этой грамоты. Кроме списка, найденного в Кревске, открыт был еще другой, – в церкви села Вельбойла, что под Острогом, старинного письма и полуизъеденный молью. Так сказывал мне покойный Александр Пуятницкий²⁰, который сам нашел его там случайно, и которого мы коротко знаем»²¹. Наконец в последнее время львовский ученый – Петрушевич издал эту грамоту²² и признал ее подлинной. Впрочем, все эти писатели, касаясь вопроса о подлинности грамоты к Сиксту IV, не приводили никаких веских доказательств ни *pro*, ни *contra*, а ограничивались только одними голословными рассуждениями. Научным же образом вопрос этот до последнего времени не был никем решаем. Только в недавнее время на третьем

¹⁶ Записки преосвященного Георгия Конисского о том, что в России до конца XVI в. не было никакой унии с римской церковью. – Москва, 1847. – С. 12–13.

¹⁷ Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. – К., 1825. – С. 111–112.

¹⁸ Dubowicz I. Hierarchia, albo o zwierzchności, w cerkwie bożej. – Lwów 1644. – S. 182.

¹⁹ Коялович М. Литовская церковная уния. – Санкт-Петербург, 1859. – Т. 1. – С. 245.

²⁰ Известен, как доверенное лицо Константина Острожского, посылавшееся последним около 1600–1601 г. для переговоров с Львовским братством по типографскому делу и «для иного поразумѣнья съ вашею милостью» – братиею (АЗР. – Т. IV. – № 148. – С. 203).

²¹ Апология Мел. Смотрицкого, изданная Мартыновым 1863 г. [*Smotrzycki M. Apologia peregrinathey do Krajów Wschodnich. – Leipzig, 1863*]. – S. 98–99.

²² Соборное послание русского духовенства и мирян к Римскому папе Сиксту IV, писанное из Вильны 14 марта 1476 г. / Изд. А. С. Петрушевич. – Львов, 1870.

археологическом съезде в Киеве, профессор Ив. Игн. Малышевский выступил с рефератом, в котором научным образом доказывал подлинность грамоты к Сиксту IV²³. Признаки подлинности этой грамоты, по его мнению, заключаются 1) в согласии содержания грамоты с обстоятельствами того времени и 2) в сходстве языка ее с языком 80-х годов XV столетия. С мнением Ив[ана] Игн[атьевича] соглашается и Высокопреосв. Макарий, по словам которого «нет основания считать эту грамоту подложной»²⁴. Несмотря однако же на такое категорическое заявление столь компетентных ученых, и до сих пор раздаются возражения против подлинности этого документа. Между тем важность этого вопроса не подлежит сомнению; от такого или иного решения его зависит принятие или непринятие грамоты, которая имеет весьма важное историческое значение, как документ, проливающий не мало света на состояние юго-западной Церкви в период, о котором нет почти никаких сведений²⁵.

Не вполне окончательное решение и важность вопроса о подлинности этой грамоты побудили нас остановиться на нем. Постараемся подвергнуть этот вопрос всестороннему и возможно полному рассмотрению.

Прежде всего рассмотрим, соответствует ли содержание и язык этой грамоты тому времени, к которому ее относят. А потому в первой части своего сочинения проследим в общих чертах состояние православия в Литве со времени введения его там до конца XV в. (до времени появления грамоты). Во второй части постараемся найти в самой грамоте (в языке, проверке подписей) признаки подлинности или неподлинности ее. Содержание же третьей – заключительной части будет зависеть от тех результатов, к каким мы придем по решению первых двух частей.

²³ *Н. П.* Вопросы местного характера на Третьем Археологическом съезде в Киеве [реферат *И. Малышевского*] // Киевские епархиальные ведомости. – 1875. – № 17. – С. 585 и дал.

²⁴ *Макарий, архиепископ литовский и виленский.* История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 45.

²⁵ Из этого темного периода нашей церковной истории (конца XV и начала XVI вв.) осталось одно только соборное деяние 1509 г., из которого видно, что зап[адно]-рус[ская] Церковь сохраняла тогда православие.

I

Русь, принявши крещение по греческому обряду при святом Владимире, в скором времени, благодаря старанию своих князей, сделалась вполне христианской страной, так что к началу XIV в. – ко времени покорения литовцами Юго-Западной Руси, – в этой последней не было и следа язычества. В XIV веке Юго-Зап[адная] Русь подпадает под власть литовцев, которые исповедывали еще языческую веру. Будучи сами язычниками, литовцы не только не препятствовали русским исповедывать свою веру, но и сами стали принимать от них христианство, заимствовать их нравы, обычаи и в конце концов совершенно покорились в сфере государственной и религиозной русскому народу, как стоявшему на высшей, сравнительно с ними, степени культурного развития²⁶. Еще раньше завоевания литовцами Юго-Зап[адной] Руси, эта последняя не была *terra incognita* для них. Литовцы имели частые сношения с русскими, при чем невольно знакомились и с христианством. Такому знакомству с ним наиболее содействовали брачные союзы, заключаемые между литовскими и русскими князьями. Следя за распространением православия в Литве даже по сочинениям католических писателей, которые уже ни в каком случае не говорили пристрастно в пользу православия, мы видим, что оно на первых же порах сделало там громадные успехи. Число литовских князей, исповедывавших православную веру до конца XIV в. (до соединения Литвы с Польшею) простиралось до 56. Кроме того 16 русских княжен были в замужестве за литовскими князьями. От этих браков происходили дети, «которые, воспитываясь под надзором матерей – русских, с малолетства привыкали к понятиям их веры и равнодушно, а может быть, и с презрением смотрели на обряды языческие»²⁷. Так мы видим, что Миндовг был язычник²⁸, но

²⁶ Jaroszewicz J. *Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji, od czasów najdawniejszych do końca wieku XVIII*. – Wilno: Ruben Rafałowicz, 1844. – Cz. I: Litwa pogańska. – S. 173.

²⁷ Jaroszewicz J. *Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji, od czasów najdawniejszych do końca wieku XVIII*. – Wilno: Ruben Rafałowicz, 1844. – Cz. II: Litwa w pierwszych trzech wiekach po przyjęciu wiary chrześcijańskiej. – S. 6.

²⁸ Он, хотя и принял христианство в видах политических, но, поссорившись с рыцарями, обратился опять в язычество (*Карамзин Н. М. Ис-*

дочь и сын его были православными. Дочь его была за галицким князем – Шварном, а сын – Воишелг, отказавшись от княжения, удалился в Галицию, где принял пострижение от славившегося благочестием, полонинского игумена Григория, под руководством которого провел три года. После смерти своего отца, умертвленного Довмонтом и его соумышленниками, Воишелг решил занять на время отцовский престол, чтобы наказать своих семейных врагов. Спасаясь от его преследований, до трех сот семейств литовских переселилось (в 1265 г.) в Псков и здесь приняли христианство. В 1268 г. Воишелг передал свои владения зятю своему Шварну, тоже православному, после смерти которого власть над Литвою перешла к одному из туземцев – Тройдену. Хотя Тройден был язычник, но братья его были православными, а сын даже принял монашество. Язычником был также Гедимин, но вторая и третья жены его русские, которые, без сомнения, держались православной веры²⁹. Поэтому и дети его были воспитаны и крещены в христианство. Так, были православными сыновья его: Корият (в крещении Михаил), Наримунд (Глеб), Любарт (Димитрий) и Явнут (Иоанн). Из дочерей Гедимины одна была замужем за тверским князем Димитрием Михайловичем, другая – Августа, в крещении Анастасия, – за великим князем Московским Симеоном Иоанновичем, а третья – за Юрием Андреевичем, князем Галицким³⁰. Достоянейший из сыновей Гедимины – Ольгерд, заняв после смерти своего отца Великое княжество Литовское, обратился к язычеству (хотя раньше принял было христианство) и не благосклонно относился к христианам. Но женившись в первый раз на княжне витебской, а во второй – на тверской, он, под их влиянием, скоро переменялся по отношению к христианам, стал покровительствовать им, а под конец жизни, по убеждению же своей супруги – Иулиании, принял крещение с именем Александра и даже облекся в схиму. Само собою разумеется, что все дети его воспитаны были

тория государства российского: В 3-х кн. и 12 т. – 5-е изд. – Санкт-Петербург, 1842. – Т. IV. – С. 52).

²⁹ *Jaroszewicz J.* *Obraz Litwy..*, – Cz. II. – S. 4.

³⁰ *Карамзин Н. М.* *История государства Российского.* – Т. IV. – Прим. 292 и «Замечания касательно истории Литвы» // *Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трока, православных монастырей, церквей, и по разным предметам.* – Вильно, 1843. – Ч. I. – С. XI.

в св. вере и крещены в православной Церкви. Так, историк Матвей Меховита, каноник краковский о сыновьях Ольгерда пишет, что мать их, будучи русскою княжною, «воспитала их в правах русских, внушая веру православную»³¹. И литовские послы свидетельствовали пред Ядвигой, что «Ягелло, вместе с прочими братьями, будучи рожден от матери-христианки, еще в самой нежной юности наставлен был в христианской религии»³². Как на пример преданности литовских князей православию можно указать на Константина Кориатовича, который отказался от польской короны, лишь бы остаться православным³³.

Не только князья литовские крестились в православную веру, но и среди простого народа христианство тоже еще с половины XIII в. начало распространяться и к концу XIV в. нашло себе много последователей. Литовец, очень хорошо знающий свое отечество, и притом католик, говорит: «Воишелг, принявши русское крещение в половине XIII в. и будучи монахом, когда принял бразды правления, возымел желание сделать общею в Литве ту веру, которую исповедывал сам. С этою целью, по свидетельству летописцев, даже входил в 1265 г. в сношения с новгородским князем – Святославом Ярославичем, который обещал прислать в Литву священников из Пскова, так как они более других были знакомы с языком и обычаями литовцев»³⁴. Да и без этих миссионеров, не один русский в то время мог зайти в Литву, вследствие торговых сношений, и под покровительством князя, преданного православию, проповедывать слово Божие. Сверх того, как мы выше сказали, многие князья литовские были женаты на русских княжнах, которые исповедывали православие. Нет сомнения, что при этих княгинях находилось православное духовенство, которое совершало богослужение и при самом великокняжеском дворе составляло род миссии. И духовенство это

³¹ Ad mores tormabat graecos, vitum graecum illis instillans (Chronol. Pol. – P. 263). Смотр. Христианское чтение за 1851 ч. I статью: «Православие и русская народность в Литве». – С. 448.

³² Jagellonem, cum caeteris fratribus, Christiana matre natum, jam iude ab ireunte aetate Christiana riligione inbuitum (Cromer. de orig. Polon. – P. 239–240).

³³ Strykowski M. Kronika Polska, Litewska i wszystiej Rusi. – Warszawa, 1846. – Т. II. – S. 18.

³⁴ Narbut T. Dzieje narodu Litewskiego. – Wilno, 1838. – Т. IV. – S. 230.

имело последователей из литовцев, как это доказывает мученичество Круглеца, Кушеца и Нежилы (в христианстве Иоанна, Антония и Евстафия), людей знатного рода, сановников при дворе Ольгерда, которые, по приказанию Ольгерда, были казнены за веру. Это единственный случай гонения, потому что общего и периодического преследования христиан в Литве никогда не было. Напротив того, великие князья Литовские, имея большую часть подданных в народе русском, уважали его веру и высоко ценили влияние его духовенства, вследствие чего православная вера могла удобно распространяться по литовской земле и иметь значительное число последователей в литовском народе. Доказательством служит г. Вильна: Во время обращения Ягеллой литовцев в католичество, он «крести Литву в немецкую же веру, половину своего города Вильнь»³⁵, другую же половину жителей столицы составляли православные³⁶. Наконец, успешному распространению православия между литовцами помогали католические миссионеры. По соседству с Литвой поселилось два ордена вооруженных проповедников западного христианства и ознаменовывали успехи Христовой веры в областях Литовских потоками крови. Ненависть к этим орденам была так велика, что господство над ними составляло у литовцев идеал блаженства даже в загробной жизни³⁷.

В конце XIV в. (1386 г.) совершился злополучный союз Литовско-Русского княжества с Польшей. На первый взгляд это соединение казалось только внешним. Постановлено было, чтобы внутреннее управление обоих государств было совершенно отдельное и только власть короля и иногда сеймы должны были быть общими. Но поляки понимали это соединение, как слитие двух народов в одно государство, причем этому соединению придали еще религиозный смысл. Первым и главнейшим условием соединения Литвы с Польшею постановлено – господство и повсеместное распространение латинства. Ягелло, еще до женитьбы, был перекрещен и дал обязательство крестить в латинство весь литовско-русский народ. Зная ненависть своего народа к латинству, Ягелло ясно сознавал, что выполнить данное им обя-

³⁵ *Daniłowicz I.* Latopisiec Litwy i Kronika Ruska. – Wilno, 1827. – S. 204.

³⁶ *Jaroszewicz J.* Obraz Litwy... – Cz. II. – S. 7.

³⁷ *Коялович М. И.* Лекции по истории Западной России. – Москва, 1864. – С. 104.

зательство можно только путем насилия. И мы видим, что он начинает прибегать к самым крутым мерам. Так, в грамоте на имя Виленского латинского епископа Ягелло говорит, что все литвины должны быть латинской веры, что эту веру должны принимать и те русские, которые породнились с литвинами-латинянами, что в этих случаях русских нужно принуждать к латинству даже посредством телесного наказания³⁸. Не довольствуясь этим, Ягелло в 1400 году³⁹ и в особенности в 1413 г.⁴⁰ на Городельском сейме – коснулся и гражданских прав православных и лишил их права гербов, дворянства и чиновной службы. Не смотря, однако, на такие крайние меры Ягеллы для введения в Литве католичества, дело подвигалось вперед очень туго. Литовцы-язычники, по свидетельству польского писателя Стрыйковского, привлекаемые щедрыми подарками короля, охотно приходили креститься; многие из них шли «не ради крещения, а ради платья»⁴¹, которое надевали на новокрещенных. И «окрещено литовцев», свидетельствует дальше тот же писатель, «в разных местах около тридцати тысяч»⁴². Принимая во внимание пространство Литовско-Русского княжества и могущество его, мы придем к заключению, что 30,000 крестившихся составили незначительную часть всего народонаселения. Не успешнее распространялась католическая вера и между литовскими князьями, которые, если и принимали ее, то не иначе, как из видов политических. Так, Скиргайло перекрестился в католичество с именем Казимира; но когда сделался великим князем Литовским, то «больше был расположен к распространению веры православной, нежели римской, потому что с малолетства был воспитан между русью»⁴³. Также Свидригайло, принявший католичество в Кракове вместе с Ягеллой, «был более расположен к

³⁸ Документы, объясняющие историю западно-русского края и его отношения к России и к Польше. – Санкт-Петербург, 1865. – № I. – С. 2.

³⁹ Там same. – № II. – С. 4 и *Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора...* – С. 99.

⁴⁰ Там same. – № III. – С. 22.

⁴¹ *Strykowski M. Op. cit.* – Т. II. – S. 78 и 79.

⁴² *Ibid.* – S. 79.

⁴³ *Więcej był przychylny do rozmnożenia modł Ruskich zakonu Greckiego, niż do szczipienia i ugruntowania powszechnej wiary chrześcijańskiej Kościoła Rzymskiego, bo się między Rusią z młodu uchwalał. Strykowski M. Op. cit.* – Т. II. – S. 83.

русской вере»⁴⁴ и «оказывал более ревности к русскому исповеданию, нежели к римскому»⁴⁵. Кроме этих двух братьев Ягеллы еще крестились в католическую веру Коригайло и Минигайло; остальные же братья его не захотели последовать его примеру и остались со своими семействами в православии⁴⁶. Таким образом латинство нашло мало последователей в литовско-русском народе, приверженном к православию. Этой приверженностью к православию воспользовался брат Ягеллы – Андрей, князь Полоцкий, который объявил, что Ягелло, соединившись с латинскою Польшей и приняв латинскую веру, не может быть государем Литовского княжества⁴⁷, и поднял восстание. Восстание было подавлено и Ягелло управление Литвою поручил своему брату – Скиргайле, который, как мы уже заметили, был более расположен к православию, чем к католичеству. Но Скиргайло ничего не сделал ни в пользу, ни во вред православию, потому что был самое короткое время управителем Литвы, которая в 1392 г. перешла во власть Витовта. Этот умный и предприимчивый князь не довольствовался титулом управителя и, объявивши себя великим князем литовским, стал вполне самостоятельным правителем своего княжества и только номинально зависел от польского короля. Он, хотя и дозволил окрестить себя в Кракове по обряду латинскому и, ласкаемый папой, не отказывался от римской веры, однако, во все время своего правления (1392–1430 г.) покровительствовал православным и в 1396 г. даже дал слово великому князю московскому Василию Димитриевичу не притеснять веры греческой и оставил митрополита Киприана главою духовенства в подвластных ему областях⁴⁸. Следствием этого

⁴⁴ Był Ruskiej religiej przychylniejszy, aczkolwiek był w Rzymską ochrzczony. *Strykowski M.* Op. cit. – Т. II. – S. 177.

⁴⁵ «Gorliwiej sprzyijał Ruskiemu wyznaniu, niżeli Rzymskiemu». *Narbut T.* Dzieje narodu Litewskiego. – Wilno, 1840. – Т. VII: Panowanie Swidrygełły i Zygmunta. – S. 179.

⁴⁶ *Макарий, архиепископ харьковский.* История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1866. – Т. IV: История Русской Церкви в период монгольский. – Кн. I: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности. 1240–1589. – С. 134.

⁴⁷ *Narbut T.* Dzieje narodu Litewskiego. – Wilno, 1839. – Т. V: Od smierci Gedymina do bitwy nad Worskłą. – S. 389.

⁴⁸ *Карамзин Н. М.* История государства Российского: В 3-х кн. и 12 т. – 5-е изд. – Санкт-Петербург, 1842. – Т. V. – С. 153.

обещания было дальнейшее распространение православия в Литве, о чем засвидетельствовал в 1397 г. великий магистр Немецкого ордена Конрад Юнгинген, который пред всеми европейскими державами жаловался, что в Литве не заметно успехов латинства, потому что «литовцы больше обращаются в русскую веру»⁴⁹. В 1405 г. епископ туровский – Антоний, с ведома и согласия Витовта, «обращал в Литве и крестил народ в православную веру»⁵⁰.

Таким образом, не смотря на притеснения, которым подвергались православные, и на льготы, даваемые Ягеллой новообращенным католикам, латинство никак не могло водвориться в Литве, так глубоко пустило свои корни там православие. Это сознали сами поляки и теперь то у них впервые явилась мысль о введении в Литве церковной унии. Вместе с тем они совершенно изменили средства для достижения этой новой цели. Сначала поляки, для более прочного соединения Литовско-русского княжества с Польшей, пытались объединить эти государства введением в первом латинства, для чего прибегали даже к насильственным мерам. Когда же они увидали, что насилие не только не приводит к желанным результатам, но даже усиливает антагонизм между литовцами и поляками, который грозит окончательным разрывом этих двух государств, то они бросили свои репрессивные меры и стали заботиться о тесном, неразрывном соединении Литвы и Руси с Польшей посредством уравнивания гражданских прав для народонаселения всех этих стран. Поляки теперь поняли, что, при гонении на русскую веру, цель их – соединение Литвы с Польшей – никогда не будет достигнута; таким образом с усилением стремления к унии гражданской должны были ослабевать попытки к унии церковной, которая могла быть введена между русскими только путем насилия. И дальнейшая история, действительно, показывает нам, что у польских королей до самой Люблинской унии (1569* г.) вопрос о церковной унии находился всегда на втором плане, если совершен-

⁴⁹ *Narbut T.* Op. cit. – T. V. – S. 507, 591.

⁵⁰ *Narbut T.* Dzieje narodu Litewskiego. – Wilno, 1839. – T. VI: Panowanie Witolda w wieku piętnastym. – S. 87.

* У рукопису помилково – 1596.

но не оставался без внимания⁵¹. Даже Ягелло, под конец своего царствования должен был переменить свою политику по отношению к Литовско-Русскому княжеству. При Витовте союз Литвы с Польшей совершенно ослаб, ясным доказательством чего служит попытка Витовта короноваться королевским венцом. Еще яснее обнаружилась вся непрочность этого союза при великом князе Свидригайле, преемнике Витовта. Будучи приверженным к православию, Свидригайло немедленно, по вступлении своем на велико-княжеский престол, отрекся от католичества, в которое был крещен в Кракове и начал войну против Ягеллы и вместе против латинства. Некоторое время он имел полный успех над Ягеллой и в это время разрушил и сжег, со своими русинами, все латинские храмы в Литве, изгнал отовсюду латинских епископов и монахов и отнял их имения⁵². Теперь Ягелло ясно увидал всю несостоятельность своих прежних мер и в 1432 г. издал постановление, которым запрещал католикам разорять православные храмы и принуждать православных к римской вере⁵³. Вообще под старость Ягелло на столько умерил свою ревность к папизму, что в том же 1432 году Сбигнев Олесницкий, епископ Краковский, уже упрекал короля в том, что он «не присутствует в надлежащее время при богослужении, не покровительствует и не украшает церквей и монастырей, простирает руки к духовным имениям и проч.»⁵⁴. В то же время Сигизмунд Кейстutowич дал луцким гражданам охранную грамоту от притеснений и насилий папистов и принуждения к латинской вере⁵⁵.

⁵¹ Только король Александр составляет исключение; он старался путем насилия подчинить православных литовцев Римскому престолу. Но его царствование было очень непродолжительно.

⁵² *Макарий, архиепископ харьковский*. История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1866. – Т. V: История Русской Церкви в период монгольский. – Кн. II. – С. 338.

⁵³ *Jaroszewicz J. Obraz Litwy...* – Cz. II. – S. 32 и *Зубрицкий Д. И.* Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси. От водворения христианства при князьях поколения Владимира Великого до конца XV ст. – Москва, 1845. – С. 302.

⁵⁴ *Зубрицкий Д. И.* Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси... – С. 288.

⁵⁵ *Евгений (Болховитинов), митрополит*. Описание Киево-Софийского собора... – С. 106.

Преемники Ягеллы еще более сознавали необходимость не только дозволить православным свободу вероисповедания, но и сравнить их в гражданских правах с католиками⁵⁶. Так, сын Ягеллы – Владислав (Варнский) при венчании своем на польский престол (в 1434 г.), по совету уже самого Сбигнева Олесницкого, издал постановление, которым русское дворянство сравнено было в правах с польским; «в вере же, от отцов наследованной, предоставлена была добрая воля и свобода»⁵⁷. Тот же Владислав Варнский после Флорентийского собора, желая распространить унию между своими православными подданными, не прибегал к насильственным мерам, но рассчитывал разными выгодами житейскими привлечь православных к унии.

Он, по совету митрополита Исидора, возвращающегося тогда из России, не спрашивая даже православных, согласны ли они на унию, издал в 1443 г. грамоту, которою уравнивал православных с римскими католиками во всех правах, на том основании, что Восточная церковь будто бы соединилась теперь с Западною⁵⁸. Несмотря, однако, на все старания Владислава, союз Литвы с Польшей все более и более слабел и чуть совершенно не уничтожился. В 1440 г. был убит управлявший Литовским княжеством – Сигизмунд Кейстутович. Вельможи Литовского княжества не подчинились власти польского короля Владислава, как того требовало Городельское постановление, но избрали себе, помимо воли поляков и Владислава, другого сына Ягеллы – малолетнего Казимира (ему было тогда только 13 лет), который скоро приобрел любовь своих подданных. Пользуясь большою властью при малолетнем князе, вельможи Литовского княжества постарались сейчас же порвать главнейшие узы, соединявшие их с Польшей. Они торжественно объявили, что считают Казимира самостоятельным и независимым князем. Затем обвязали его клятвою восстановить целость Литовского княжества и не допускать поляков в Литву. Будучи воспитан в Литве, Казимир явно стоял на стороне литовцев. Так, в год вступления на великокня-

⁵⁶ Następcy Jagelły jeszcze łaskawszymi okazali się dla Rusinów, bo nie tylko zabezpieczyli im swobodne wyznawanie wiary, ale nadto podnieśli ich polityczne znaczenie. *Jaroszewicz J. Obraz Litwy...* – Cz. II. – S. 32–33.

⁵⁷ *Зубрицкий Д. И.* Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси... – С. 320.

⁵⁸ АЗР. – Санкт-Петербург, 1846. – Т. I: 1340–1506. – № 42. – С. 56–57.

жеский престол, Казимир дал жителям своего столичного города – Вильны, как католикам, так и православным привилегии о невзыскании с них мыта и других торговых пошлин⁵⁹. Привязанность его к литовцам была так велика, что когда брат его король польский – Владислав погиб (1444 г.) в битве под Варною и поляки избрали его королем, то он, по совету литовцев, долго отказывался от короны; и только тогда согласился принять королевский венец, когда поляки, на сейме в Петрокове, положили уже выбрать себе в короли Болеслава Мазовецкого и угрожали* Казимиру свержением и возведением на литовский престол сына Сигизмунда – Михаила. Но согласившись принять венец, Казимир пред выездом своим в Краков для коронования дал клятву сохранять неприкосновенными все права Литвы – гражданские и церковные⁶⁰. Сделавшись королем Польским, Казимир не переставал покровительствовать литовцам. Так, в 1456 году он пожаловал подтверждающую грамоту галицко-русскому духовенству, дворянству и прочим жителям на все прежние их права и вольности⁶¹, а в 1457 г. пожаловал такую же грамоту литовскому, русскому и жмудскому духовенству, равно князьям, боярам, шляхтичам и прочим жителям, без всякого различия по вере, и уравнял их по правам с духовенством, князьями, боярами, шляхтичами и вообще жителями короны Польской, вопреки Городельскому постановлению⁶². Заботясь о благосостоянии своих подданных, Казимир не вмешивался в дела веры и не делал никакого различия между католиками и православными. Будучи еще только великим князем литовским, Казимир не принуждал подведомственных ему православных епископов признать Исидора, когда тот из Твери прибыл в Новгородок Литовский. В 1448 г. он

⁵⁹ Собрание древних грамот и актов городов Вильны... – №№ 5, 6. – С. 6–7.

* Далі йде закреслене «сверж».

⁶⁰ «Штожъ намъ христіанство греческаго закону не рушити, наложи намъ за ихъ вѣру не чинити» и проч. (*Филарет Гумилевский. История Русской Церкви.* – Изд. 2-е. – Москва, 1851. – Т. III: От разделения митрополии до учреждения патриаршества, 1410–1588 г. – С. 79, пр. 121).

⁶¹ Supplementum ad Historica Russiae Monumenta, ex archivis ac bibliothecis extraneis deprompta, et a Collegio archaeographico edita. – Petropoli, 1848. – № 166. – Р. 455.

⁶² АЗР. – Т. I. – № 61. – С. 73–77.

изъявил согласие подчинить подведомственные ему епархии избранному в Москве митрополиту Ионе, а в 1449 г. прислал ему «жалование и поминки». В начале 1451 г. Иона был в Литве и получил от короля грамоту на управление литовскими епархиями⁶³. И после 1451 г. св. Иона неоднократно посещал Киев и обращался по делам литовских епархий, когда находил нужным, к королю Казимиру⁶⁴, который и удовлетворял просьбам святителя. Такая терпимость, или лучше сказать, благосклонность Казимира к православным жителям Литвы не могла нравиться ревностным поклонникам папы, которые и сообщили ему о поступках Казимира. Папа в суровой грамоте упрекал Казимира за его беспечность и приказывал ему принять присланного митрополита Григория Болгарина, – ученика Исидорова и подчинить ему девять православных епархий, состоящих в пределах польских и литовских, а Иону, или кого другого из отщепенцев (т. е. православных) не допускать до управления ими, и если бы Иона приехал в Литву, то задержать его и посадить в темницу⁶⁵.

Как же отнеслись к униату Григорию в Литве король, епископы и миряне? Казимир, покорный могущественному еще тогда влиянию папы, нарушил слово, данное вместе с грамотой в 1448 г. св. Ионе, принял Григория и отдал ему Литовскую митрополию, но не заботился о дальнейших интересах папы. Между тем епископы литовские весьма неблагосклонно отнеслись к Григорию. Они, не медля, известили Иону о прибытии к ним Григория, даже прислали в Москву грамоты, которые последний принес с собою в Литву от папы, лжепатриарха Григория Маммы, посвятившего его и Исидора, и не входили с ним в общение. Хотя позже некоторые из епископов литовских и вошли в общение с Григорием, но некоторые, дошедшие до нас, известия показывают, что все епископы Литовской митрополии признали Григория своим митрополитом только после смерти св. Ионы (ум. 1461 г.)⁶⁶. Наконец, православные миряне, как князья, так и простой на-

⁶³ АЗР. – Т. I. – № 50. – С. 62–65, и Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею (далі – АИ). – Санкт-Петербург, 1841. – Т. I: 1334–1598. – № 42. – С. 85–86.

⁶⁴ «И бываль паки есмь не однова тамо (в Киеве) управления ради святых церкви, а не богатства дѣля...» (АИ, т. I, № 260, с. 489).

⁶⁵ Карамзин Н. М. История государства Российского. – Т. V. – Прим. 311.

⁶⁶ Филарет Гумилевский. Вк. праця. – Т. III. – С. 11, прим. 8.

род оставались непоколебимыми в вере отцев. Так, князья литовские в ответе на присланную св. Ионой грамоту, писали: «о своемъ православіи смотримъ о всемъ на Бога и на Пречистую Его Богоматерь, и на своего господина, въ благочестіи цвѣтущаго, православнаго великого князя Василья Васильевича, и отцемъ собѣ и учителемъ держимъ господина нашего Іону, митрополита Кіевскаго и всея Руси»⁶⁷.

Между тем, со стороны Казимира не было сделано никаких постановлений, не было предпринято никаких мер для введения унии между православными. Митрополит Григорий, не получая никакой поддержки со стороны короля и видя всеобщее от себя отчуждение, в конце концов бросил и сам мысль об унии и в 1469 г. отправил своего посла в Константинополь с великими поминками, со множеством золота и просил себе «благословения и подтверждения» от цареградского патриарха. И патриарх Дионисий (1469–1476 г.), действительно, дал Григорию свое благословение и утверждение в митрополичьем сане. Обо всем этом знал Казимир; однако не думал даже препятствовать Григорию в этом деле и не устранил его от управления митрополиею до конца его жизни (ум. в начале 1473 г.).

Такая веротерпимость Казимира не оставляла его и после смерти Григория. Причиной тому была его особенная любовь к литовцам, большая часть которых была православною. За это покровительство и дружбу к православным папа Сикст IV (1471–1484 г.) в 1478 г. проклял безпечного Ягеллона⁶⁸. Только в 1480 г. Казимир, вследствие неодступных просьб своего сына Казимира-фанатика (ум. в 1484 г. и причислен католиками к лику святых), издал указ против православных, запрещающий строить новые храмы и подчинять старые⁶⁹.

После смерти Григория, православные избрали митрополитом Мисаила, епископа смоленского, которому приписывается подлежащая нашему рассмотрению грамота. Необходимо допустить, что православные Литовско-Русского княжества, заявив-

⁶⁷ Так передает этот ответ сам Иона в своих посланиях к епископам Мисаилу и Евстафию (АИ. – Т. I. – №№ 62, 273. – С. 110, 504).

⁶⁸ *Danilowicz I. Skarbiec diplomatów papieskich, cesarskich, królewskich, książęcych: w 2 t. – Wilno, 1862. – Т. II. – №№ 1991 и 1995. – S. 216–217.*

⁶⁹ *Макарий, архиепископ литовский и виленский. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 70.*

шие себя такими ревностными поборниками православия при Григории, должны были стараться, чтобы митрополичья кафедра опять не попала в руки униата. Этого тем легче им можно было достигнуть, что митрополита избрали сами же православные из своей среды, а король только подтверждал выбор. Таким образом православные должны были избрать в митрополиты достойнейшего и ревностного поборника православия, каким, по их мнению, оказался Мисаил, епископ смоленский.

К сожалению, наличные данные слишком ничтожны и не позволяют нам надолго остановиться на личности этого иерарха. Но и эти немногие данные подтверждают наше предположение о нем, как поборнике православия и человеке, выдающемся из числа своих собратьев – литовско-русских епископов. О жизни Мисаила до его епископства мы ничего не знаем, кроме разве того, что он происходил из фамилии князей Петруцких⁷⁰. Можно предполагать, что он, под руководством своей матери, которая посвятила себя на служение Богу⁷¹, был воспитан в духе твердого православия. В епископский сан Мисаил был посвящен митрополитом Ионою⁷² раньше 1454 г., потому что в этом году в грамоте Ионы он называется уже епископом смоленским⁷³. Первым благочестивым делом Мисаила в сане епископа смоленского было устройство им церкви и общежительного монастыря во имя св. Троицы в имении своем Черее (ныне местечко Сенновского уезда, Могилевской губ.)⁷⁴, которое он и пожертвовал этому монастырю. Заботясь о духовных потребностях своей паствы, Мисаил не мог не обратить внимания на то, что святыня смоленцев – чудотворная икона Божией Матери находится вне пределов Смоленской епархии – в Москве. Поэтому он ходил в 1456 г. со многими гражданами г. Смоленска в Москву и оттуда, с согласия великого князя Василия Васильевича и митрополита Ионы, обратно перенес икону Богородицы в Смоленск⁷⁵. Когда в 1458 г.

⁷⁰ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 41, прим. 30.

⁷¹ Там же. – С. 41.

⁷² АИ. – Т. I. – № 61. – С. 109, прим. 1.

⁷³ Там же. – № 56. – С. 103–105.

⁷⁴ АЗР. – Т. IV. – № 136. – С. 189–191.

⁷⁵ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 42.

прибыл в Литву митрополит Григорий, то в числе ревностных поборников православия, не желающих признать униата митрополитом, был и Мисаил. Ревность этого пастыря была известна и св. Ионе, который, в особом послании к нему, хвалит его за «великое смотрение» и высказывает веру, что за это он не далек «небесного и безконечного царствия Христа»⁷⁶. Эта-то ревность Мисаила, засвидетельствованная самим митрополитом Ионою, была, думаем, причиною избрания его в митрополита после смерти Григория.

От времени управления митрополиею Мисаила до нас дошли (кроме приписываемой ему грамоты к Сиксту IV) две дарственные записи, данные в 1480 г. новогрудским войтом Макаром Кудричем и мещанином Волочком новогрудскому Борисо-Глебскому собору на имя смоленского владыки – Мисаила⁷⁷. Этот факт показывает нам, что Мисаил не был посвящен в митрополиты, а только был «електом» на митрополию Киевскую, которою и управлял до смерти. Сторонники подлинности подлежащей нашему рассмотрению грамоты объясняют факт непосвящения Мисаила в митрополиты тем, что константинопольский патриарх, узнав о бывших сношениях Мисаила с папою, не утвердил его в звании митрополита⁷⁸. Эта мысль опровергается тем обстоятельством, что патриарх в 1476 г., когда даже еще не мог знать о мнимых сношениях Мисаила с папою, рукоположил, по воле султана, в митр. киевские – Спиридона Тверитянина⁷⁹. Понятно, что после этого патриарх не мог дать благословения Мисаилу на митрополию, на которую он уже посвятил другого. В конце концов о православии Мисаила есть еще одно доказательство, хотя не положительное, но тем не менее имеющее за собою не мало веса. В 1471 г. умер киевский воевода, князь Симеон Олелькович. Когда на его место назначен был некто Гаштольд – католик, то киевляне просили короля дать им на место Гаштольда кого-нибудь из православных. Если же русские не терпели воевод-католиков, то очевидно, что они не избрали себе в митрополиты паписта.

⁷⁶ АИ. – Т. I. – № 62. – С. 110–112.

⁷⁷ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 62, прим. 40.

⁷⁸ Там саме. – С. 63.

⁷⁹ *Филарет Гумилевский*. *Op. cit.* – Т. III. – С. 12, прим. 9.

Таким образом Мисаил был вполне предан православию. Поэтому становится сомнительным происхождение грамоты к Сиксту IV от него, – грамоты, переполненной униональными тенденциями, которые могли быть высказаны только ревностным поклонником папского престола.

Если личность Мисаила и состояние православия того времени в Литве делают происхождение грамоты к Сиксту IV от Мисаила – сомнительным, то сличение языка этой грамоты с языком других документов того же времени (которому приписывается грамота к Сиксту IV) и в особенности проверка находящихся под нею подписей приводят нас к уверенности в подложности этого документа.

II

Сличая язык грамоты к Сиксту IV с языком других документов того же времени⁸⁰, мы приходим к заключению, что язык ее несравненно* чище языка прочих документов 70-х и 80-х годов XV в. и почти свободен от полонизмов, какими полны эти последние. Правда, и в нашей грамоте есть несколько слов, как-то: пан, панств (стр. 4), францишка (стр. 8) и рекгула (стр. 8); но на ряду с этими словами встречаются и чисто славянские, которые в то время были уже заменены польскими. Для наглядности приведем несколько выдержек из исследуемой нами грамоты и сличим язык ее с языком других грамот. Так, вместо употреблявшегося тогда польского слова «моцно» в грамоте встречается славянское – «крепко»:

...а не пригодить ся насъ въ великомъ князьствѣ Литовскомъ ино воеводамъ нашимъ <i>моцно</i> дати дѣцького (АЗР. – Т. I. – № 67. – С. 82).	...сихъ всихъ (7 вселен. соборов, флорент. и постановления св. отцев) держащися <i>крепко</i> и цело во вѣры святой, истинны соблюдающе держимъ... (стр. 10).
--	---

Вместо «ижъ, ижъ-бы, абъ» употребл. «да, яко, яко-да, дабы»:

...и нынѣ напоминаемъ васъ: Потребно... прилижно по- которымъ купцомъ нашимъ бу- пецися, <i>яко да</i> распря в еди-

⁸⁰ Не имея под руками ни одного документа духовной литературы XV в., мы, к сожалению, не можем с точностью определить различие языка исследуемой нами грамоты от языка того времени.

* Далі йде закреслене «(выше)».

деть до вашихъ людей дѣло, *абы* есте судъ и право имъ давали... (АЗР. – Т. I. – № 73. – С. 93).

номъ тѣли Христовомъ... Сеже глаголемъ едино, *дабы* былъ самъ... (стр. 14).

Вместо «нехай» употр. «да»; вместо «подлугъ» – «по»:

...присудили *нехай* онъ (Васька Бас) тые люди держить, *подлугъ* первого нашего листу (АЗР. – Т. I. – № 70. – С. 87).

...но тако яко да кожджи ихъ своя церквы обычаи и уставъ не порушимо соблюдение *да* имуть, кожде ихъ во своемъ *да* стоить (15 стр.).

...воздаси намъ не *по* грехомъ нашимъ, ани *по* безакониемъ, но *по* милости твоей... (22 стр.).

Вместо «опрочъ» употр. «разве»:

...кормчою, пивомъ нѣмецкому гостю во Псковѣ не торговати, а *опрочъ* корчмы и пива всякій товаръ ко Пскову доброволно возити (АЗР. – Т. I. – № 69. – С. 85).

...все бо елико отчее сыновне *разве* неродства; внемже елико сыновне Духова *разве* родства: все же елико Духова отчее и сыновне, *разве* схожденія (13 стр.).

Вместо «страва» употр. «пища – брашно»:

А на владычины поѣздники... коли они ѣздять, а подводы берутъ съ перевары до перевары, а и *страву* берутъ же (АЗР. – Т. I. – № 71. – С. 88).

насыти самъ небеснымъ хлебомъ духовною *пищею* ангельскимъ *брашномъ* божественною манною (стр. 16).

Вместо «альбо» употр. «или»:

...онъ же пакъ по всей волости пятналь кони и бралъ деньги, тому и числа нѣтъ; хотя бъ въ одномъ дворѣ было десятеро *альбо* двадцать коней... (АЗР. – Т. I. – № 71. – С. 90).

Мнози удове – едино тѣло, не можетъ же око реши руце, не тебе ми еси *или* паки глава ногама, не тебе ми есте (стр. 14).

Вместо «иншій» употр. «инный»:

<p>...на Ивашку на Дегосьномъ взялъ (дани) чотыри рубли, и <i>иншихъ</i> многихъ имаючи, бралъ (АЗР. – Т. I. – № 71. – С. 90).</p>	<p>Мы же вѣруемъ... яко не имете вѣры симъ, и тако к тому подобнымъ <i>иннымъ</i> прочимъ ве- щемъ (стр. 6).</p>
--	--

Вместо «поки» употребл. «дондеже»:

<p>Такъ повѣдають старьи лю- ди, и до тыхъ мѣствъ такъ было, <i>поки</i> князь великій Новагоро- да не взялъ (АЗР. – Т. I. – № 71. – С. 89).</p>	<p>ты еси священникъ приносящій жертву... о совокупленіи св. Бо- жіихъ церквей паки во едино <i>дондеже</i> достигнуть вси воеди- неніе вѣры... (стр. 3).</p>
--	---

Кроме чистоты языка еще слог этой грамоты отличается крайней витиеватостью и напыщенностью, которых мы не находим в других грамотах этого времени.

Перейдем теперь к проверке подписей, которых под грамотой, как мы выше заметили, – шестнадцать. После подписи Мисаила следует подпись Иоанна, архимандрита «славныхъ Лавры Печерскія въ Кіевѣ». Здесь является вопрос – назывался ли тогда Печерский монастырь лаврой, или это название присвоено ему позже? Просматривая жалованные грамоты Печерскому монастырю в XV и XVI вв., мы видим, что он называется печерским монастырем, печер[с]кою обителью⁸¹ и нигде ему не приписывается титул лавры. Так он начал называться чуть в 1592 г. при Мелетии Хребтовиче по следующим обстоятельствам. Печерская обитель в начале XVI в. стала оправляться от татарского погрома, причиненного ей в 1482 г. Вместе с тем она стремилась оградить свою независимость со стороны местной духовной (митрополичих наместников) и светской власти (воевод и урядников). Это стремление к независимости особенно сильно проявилось в конце XVI в., когда Печерский монастырь находился в распоряжении короля католика, который не сегодня-завтра мог пере-

⁸¹ АЗР. – Т. I. – №№ 72, 86, 111, 117. – С. 92–93, 105–106, 130, 143; т. II: 1506–1544. – Санкт-Петербург, 1848. – №№ 96, 112, 126, 135, 154, 204, 209, 216. – С. 119–120, 140–142, 155, 161–162, 189, 368–370, 373–375, 379; Т. III: 1544–1587. – Санкт-Петербург, 1848. – №№ 1, 10, 52, 111, 112, 117... – С. 1, 22–25, 157–158, 241–247, 250–252...

дать его в руки митрополита, стоявшего уже на пороге к* унии. Самым лучшим средством для обеспечения независимости и самостоятельности монастыря – было получение от патриарха ставропигиальной грамоты. За это дело берется тогдашний архимандрит печерский – Мелетий Хребтович. Для более верного достижения своего плана Мелетий прибегает к практиковавшемуся тогда средству. Он объявляет, что в числе монастырских документов находилась грамота, данная в 1159 г.** печерской обители Андреем Боголюбским, по которой эта обитель возводилась на степень Лавры и ставропигии великокняжеской и патриаршей. Эта грамота будто-бы сгорела в числе прочих документов в 1590 г. в г. Василькове, в котором Мелетий остановился проездом на сейм в г. Варшаву. Поэтому Мелетий просил патриарха Иеремию сделать из патриарших метрик выпись этой грамоты и подтвердить указанные в ней права. И патриарх в 1592 г. подтвердил эти права⁸². Подложность этой грамоты уже доказана преосв. Макарием⁸³ и Евгением Шпаковским в статье «Мелетий Хребтович»⁸⁴. Если даже допустить вместе с преосв. Макарием, что печерская обитель, в следствие своего многочисленности, называлась уже в XII в. лаврою (λαύρα – целый квартал домов)⁸⁵, то в последующее бедственное для нее время она должна была потерять и, как показывают документы, действительно потеряла это почетное название. Ясно поэтому, что печерский архимандрит Иоанн ни в каком случае не мог титуловаться архимандритом «Печерскія Лавръ»; если же мы находим такую

* «ю» вписано в рядок.

** Далі йде закреслене «(в г. Василькове, в котором)».

⁸² *Евгений Болховитинов, митр.* Описание Киевопечерской лавры, с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов лавры и обеих печер. – К., 1826. – Прибавление № 1. – С. 1–12.

⁸³ *Макарий, епископ винницкий.* История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1857. – Т. III. – С. 29.

⁸⁴ *Шпаковский Е.* Мелетий Хребтович-Литаворович-Богуринский, архимандрит Киево-Печерской лавры, владимирский и брестский епископ (XVI в.) // Труды Киевской Духовной Академии. – К., 1873. – № 9. – С. 445 и др.

⁸⁵ *Макарий, епископ винницкий.* История Русской Церкви. – Т. III. – С. 260–261, прим. 70.

подпись в документе XVI в., то должны признать эту подпись позднейшею. Прибавим к тому еще и то, что печерский монастырь – этот оплот православия – не потерпел бы у себя начальника, скомпрометированного сношением с папою.

Кроме Мисаила и Иоанна, под грамотой подписано еще третье духовное лицо: архимандрит Виленского Троицкого монастыря Макарий, в последствии митрополит Киевский. Подложность этой подписи не подлежит сомнению. Ясным доказательством твердого православия служат его мощи, покоящиеся ныне в Киево-Софийском соборе, которые чтит православная церковь. При том же св.-муч. Макарий в 1476 г. не был еще архимандритом Виленского Троицкого монастыря, как это видно из его слов, сказанных жителям Вильны, когда он был уже митрополитом: «дѣти милыи, – говорит он, – я тотъ (Троицкий) монастырь держалъ отъ Семіона митрополита»⁸⁶. Симеон же вступил на митрополичью кафедру 1481 г.; следовательно и священно-муч[еник] Макарий сделался архимандритом Троицкого монастыря не раньше этого года.

В числе подписей светских лиц находится подпись Иоанна Солтана, земского подскарбия Вел[ицкого] княжества Литов[ского], бывшего потом, с именем Иосифа, митрополитом Киевским. Униатские и католические писатели причисляют Иосифа к числу униатских митрополитов на том основании, что под грамотой Мисаила находится его подпись. Остановим свое внимание на некоторое время на личности этого митрополита и посмотрим, был ли на самом деле этот представитель духовной власти склонен к унии, или это только клевета униатских писателей, которые в своей фанатической ревности не посовестились причислить к своему лагерю даже такого глубоко православного святителя, каким был священно-муч[еник] Макарий.

До последнего времени все писатели, как униатские, так и наши⁸⁷ смешивали Иосифа Солтана с митрополитом Иосифом

⁸⁶ Макарий, архиепископ литовский и виленский. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 82.

⁸⁷ Из наших писателей: Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора... – С. 113–116; Записки преосвященного Георгия Конисского... – С. 14. Пр. Филарет Гумилевский. Вк. праця. – Т. III. – С. 26 и Коялович М. Литовская церковная униа. – Т. I. – С. 24.

Булгариновичем (1498–1501), поборником унии. Только преосв. Макарий на основании «недавно открытых документов» разграничил эти две личности⁸⁸. Поэтому нам легко будет – с одной стороны опровергнуть все обвинения униатских писателей в принадлежности И. Солтана к их лагерю, а с другой – избежать тех неточностей, натяжек и тенденциозности, какие встречаем у защитников противоположного мнения. Иосиф Солтан происходил из знатной фамилии Солтанов⁸⁹. В мире он назывался Иваном и занимал должность подскарбия Вел[икого] княжества Литовского⁹⁰. Очень вероятно, что Иосиф, как человек благочестивый, оставил рано светское звание и принял монашество. О его жизни и деятельности до 1502 г., когда он уже является нареченным владыкой Смоленским⁹¹, мы ничего не знаем.

В первые годы XVI в. Польша вела войну с московским князем Иоанном III. Смоленск, как пограничный город, наиболее испытывал на себе все тяжести войны, так как неприятель постоянно делал вторжения в его области и опустошал их. В 1502 г. подверглись разорению от неприятеля церковные области, принадлежащие Смоленской епископской кафедре. В награду за понесенные убытки, и еще более в благодарность за услуги Иосифа⁹², король пожаловал ему в вечную собственность (в 1504 г.) в Бельском уезде три небольшие имения: Топилец, Батюты и Пыщево⁹³. Сделавшись действительным епископом,

⁸⁸ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 90, прим. 81.

⁸⁹ *Niesiecki K.* Herbarz Polski, powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych. – Lipsk, 1841. – Т. VIII. – S. 457.

⁹⁰ *Ibid.* Звание подскарбия соответствует нынешней должности министра финансов; кроме придворного подскарбия, управлявшего сперва исключительно королевскими поместьями, а впоследствии заведывавшего и продовольствием наемных войск, были еще двое, так назыв. великие подскарбии; один коронный, а другой литовский. Впервые слово «подскарбий» упоминается в 1360 г. в эпоху Казимира Великого.

⁹¹ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 153.

⁹² Так, Иосиф во время войны жертвовал свои деньги (АЗР. – Санкт-Петербург, 1848. – Т. II: 1506–1544. – № 45. – С. 53–56).

⁹³ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 154.

Иосиф стал хлопотать пред польским королем Александром о подтверждении неприкосновенности православия, прав и вольностей, дарованных Смоленску его предшественниками: Витовтом, Казимиром и Сигизмундом. Александр (1 марта 1505 г.) подтвердил жалованную духовенству прежними королями грамоту и дал обещание «хрестіянства греческого закону не рушити, налоги имъ на ихъ вѣру не чинити, а въ церковные земли и въ воды не вступатися, такожъ въ монастыри»⁹⁴.

Заботясь о процветании православия, Иосиф принимал деятельное участие в устройстве Супрасльского монастыря. Маршал Вел[икого] княжества Литов[ского] Александр Ив. Ходкевич основал в своей наследственной отчине – в Блудовских лесах, на берегу реки Супрасли (нынешн. Гродненской губ. Белостокского уезда) монастырь и вызвал туда монахов из Афона. На этот монастырь Иосиф пожертвовал дарованные ему королем Александром три имения, за что получил благословение от патриарха (1505 г.). Заботясь о материальных средствах обители, Иосиф Солтан прилагал не меньшее старание и о нравственном устройении ее. В 1510 г. он составил для этой обители устав, который строго определял правила жизни и поведения иноков. Устав этот отличается полнотою содержания и истинно православным духом.

Нельзя с достоверностью определить, когда именно Иосиф Солтан избран на митрополию. Еще в июле 1507 г. он называется «Смоленским владыкой»⁹⁵, а в грамоте, данной на его имя Литовской Радой о приведении в оборонительное состояние Минского замка, на случай ожидаемого нападения русских, и о прибытии в Вильну для приведения к присяге королевских чиновников, Иосиф С[олтан] назван уже митрополитом⁹⁶ (разумеется, –

⁹⁴ АЗР. – Т. I. – № 213. – С. 360.

⁹⁵ Там саме. – Т. II. – №№ 23, 24. – С. 26–27.

⁹⁶ Там саме. – № 10. – С. 7–8. Эта грамота помещена в актах под 20 генваря 1507 г. Между тем Иосиф С[олтан] еще в июле того же года был только смолен[ским] епископом. Скорее эту грамоту можно отнести к 20 генваря 1508 г., что будет согласно с обстоятельствами того времени. По случаю ожидаемого тогда нападения русских (которое и случилось в том же 1508 г.) велено было митрополиту приводить к присяге людей, находящихся в Минском замке и поспешить для того же в Вильну.

нареченным только, как он назван даже еще в феврале 1509 г.)⁹⁷. Таким образом нареченным митрополитом Иосиф С[олтан] сделался в начале 1508 г.; действительным же он стал не позже сентября 1509 г.⁹⁸ Благословение на митрополичий сан Иосиф С[олтан] получил, как он сам свидетельствует от святейшего вселенского патриарха Константинограда, нового Рима, кир Пахомия и его великого собора⁹⁹. Будучи еще только нареченным митрополитом, Иосиф С[олтан] начал заботиться о поднятии нравственного уровня между православными, как это видно из окружной грамоты Сигизмунда – войтам, бурмистрам и другим властям, которые не выдавали митрополиту на духовный суд нарушителей церковных законов¹⁰⁰. Став действительным митрополитом, Иосиф С[олтан] употреблял все свои силы для искоренения пороков современного духовенства и злоупотреблений светской власти по отношению к церкви. И вот, едва прошло несколько месяцев со времени утверждения Иосифа на митрополичьей кафедре, как он созывает собор в Вильне о церковных вещах и о исправлении дел духовных, который и состоялся в самый праздник Рождества Христова 1509 г. Этот собор служит, по справедливому выражению преосв. Филарета¹⁰¹, как «блистательным памятником заботливости Иосифа С[олтана] о лучшем управлении церковью Христовою», так, прибавим мы от себя, прекрасным подтверждением твердости и крепости его православия. Деяние собора открылось речью Иосифа С[олтана], в которой он, воспользовавшись словами митроп. Кирилла II, сказанными на Владимирском соборе 1274 г., трогательно и с теплым чувством изобразил церковные беспорядки и происшедшие от них церковные бедствия. Изображая эти бедствия, Иосиф С[олтан] говорит: «не взяты ли быша грады наши? Не падоша ли сильнии князи наши остріемъ меча? Не запустѣша ли святыя Божія церкви? ... Сія вся бывають намъ, понеже не по правиломъ святыхъ апостолъ и не по заповѣдемъ святыхъ и преподоб-

⁹⁷ АЗР. – Т. II. – № 51. – С. 62–63.

⁹⁸ Там саме. – № 55. – С. 66–67.

⁹⁹ *Макарий, архиепископ литовский и виленский. История Русской Церкви.* – Т. IX. – С. 166 и прим. 159.

¹⁰⁰ АЗР. – Т. II. – № 51. – С. 62–63.

¹⁰¹ *Филарет Гумилевский. Op. cit.* – Т. III. – С. 27.

ныхъ отецъ нашихъ ходимъ»¹⁰². Почти все определения собора составлены на основании правил св. апостолов, вселенских и поместных соборов и касаются трех предметов: 1) правильного поставления в священнослужительские степени, 2) благочиния и поведения клира и 3) отношения светской власти к церкви.

В конце XV и в начале XVI вв. многие светские лица, ради житейских выгод, покупали себе еще при жизни епископов, их кафедры и вступали в управление оными без согласия на то митрополита, епископов и православных князей. Так же приобретались и настоятельские места в монастырях и священнические – в приходах. Первая группа правил была направлена собственно против этих злоупотреблений¹⁰³. Между клиром тогдашнего времени, начиная с епископа, существовал громадный беспорядок. Епископы занимались мирскими делами, о своей духовной пастве не имели никакого попечения, не слушались митрополита, не являлись, по его требованию, на соборы и проч. Вдовы священники открыто держали в своих домах наложниц, и если на них налагали запрещение, то они переходили в другие епархии и там священнодействовали. Наконец миряне не хотели слушаться своих пастырей и имея у себя «божественныя правила» думали сами себе быть законом. Против этих то настроений и направлена вторая группа соборных определений¹⁰⁴. Последняя группа постановлений собора направлена против злоупотреблений светских людей в отношении к церкви. Некоторые православные князья и паны, пользуясь в своих имениях правом подавания (*jus patronatus*), т. е. избрания и назначения священников к приходским церквам, часто злоупотребляли этим правом. Так, одни из них, без ведома епархиальных архиереев, отнимали эти церкви от священников и отдавали их другим; другие, по небрежности, оставляли долгое время церкви без священников; иные же отнимали у церквей имения и другие цер-

¹⁰² Деяния собора изложены в *Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора...* – Прибавление № 10. – С. 41 и АИ. – Т. I. – № 289. – С. 525.

¹⁰³ *Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора...* – Прибавление № 10, пр. 1, 2, 3, 4, слич. 2, 9, 12, 13, 15, 16, 20, 28, 30 прав. св. Апост[олов] и 5, 10 прав. I Вселен[ского] собора.

¹⁰⁴ Там саме. – Прав. 14, 7, 6, 5, 12, 13, слич. 6, 12, 13, 16, 18, 35, 81 прав. св. Апост[олов] и 13 прав. Анкир[ского] соб[ора].

ковные вещи. Эти злоупотребления патронов и имел в виду собор в третьей группе своих постановлений¹⁰⁵. Наконец последнее правило составляет как бы заключение соборного деяния и имеет целью утверждение и ограждение всех, постановленных собором правил: если государь, или кто-нибудь из вельмож дерзнет нарушит хотя одно определение собора, все духовные, по первому приглашению митрополита, должны съехаться на свой счет к митрополиту и его епископу и просить государя, чтобы он не нарушил ничего из постановленного. Если же митрополит, или кто либо из епископов, как настоящих, так и будущих, нарушит эти определения и не будет защищать их, даже если бы пришлось пострадать за* это, тот да будет лишен своего сана¹⁰⁶.

Через полтора года после Виленского собора, именно 2 июля 1511 г. Иосиф С[олтан] снова предпринял очень важное дело по отношению к православию. В этом году он собирает всех своих епископов, князей и панов (в том числе и князя Констант. Ив. Острожского) греческого закона и обращается к королю Сигизмунду I с просьбой, чтобы тот подтвердил все права, дарованные церкви его предшественниками: Витовтом, Казимиром и Александром. Изложивши права, дарованные церкви и духовенству этими королями, Сигизмунд говорит в своей грамоте: «и зъ ласки наше, тое право вышей писаное ихъ закону греческого потвержаемъ симъ нашимъ листомъ митрополиту Киевскому и всея Руси Иосифу и всимъ епископомъ, у отчинъ нашей Великомъ князствѣ Литовскомъ и Рускомъ: маеть митрополитъ Иосифъ и по немъ будучи церкви свои греческого закону у своей мощи мѣти, и пасти, и справовати ихъ, и подавати по правиломъ святымъ епископы, и архимандриты, и игумены, и попы и діяконы, и всякій священнической чинъ греческого закону; какъ духовныхъ, такъ свѣтскихъ судити и рядити, и всякія дѣла духовные справовати и благословляти, а непослушныхъ и выступныхъ встягати и карати, водлѣ права ихъ и уставы Соборноѣ Восточноѣ

¹⁰⁵ Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора... – Прибавление № 10 прав. 8, 11, 9, 10, слич. 30, 72 прав. св. Апост[олов]; 31 прав. VI, 3 пр. VII Вселен[ского] соб[ора] и 11 прав. Антиохийского собора.

* Далі йде закреслене «нихъ».

¹⁰⁶ Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора... – Прибавление № 10. – Прав. 15. – С. 48.

церкви, никимъ невозбранно. Также и епископы, которые суть подъ митропольею Кіевскою, у своихъ епископяхъ ихъ sprawy духовнии такъже мають судити и рядити и справовати, водлѣ давнего обычая»¹⁰⁷. Далее король приказывает князьям, воеводам, старостам, радцам, наместникам и другим властям, как греческого, так и римского закона, чтобы они кривды Церкви Божьей, митрополиту и епископам не чинили, в суды и доходы церковные не вмешивались, священников без воли епископа из приходов не выгоняли. «Такъже и иные вси члонки, – заключает король, – которые выписаны суть у свитку правъ духовныхъ ихъ закону греческого и въ семь нашомъ листу, подтверждаемъ то все на вѣчность митрополиту Іосифу и по немъ будущимъ митрополитомъ и всимъ подъ его митропольею епископомъ симъ нашимъ листомъ: мають они вси тыи дѣла духовные справовати водлѣ давнего обычая Восточноѣ церкви»¹⁰⁸. Такое благоприятное отношение Сигизмунда к православным можно отчасти объяснить тем обстоятельством, что на стороне последних стоял великий гетман – князь Константин Иван[ович] Острожский, оказавший необыкновенные заслуги государству. Отличаясь высоким благочестием и пламенной приверженностью к православию, князь Констант[ин] Ив[анович] трудился на пользу православия с митрополитом Іосифом до самой смерти последнего, приключившейся в конце 1521 г. Доверие и близкие отношения, в каких находился князь Константин Ив[анович] с митрополитом Іосифом С[олтаном], тоже могут служить непоколебимым доказательством православия сего последнего.

Сделав краткую характеристику Іосифа Солтана¹⁰⁹, мы легко можем теперь опровергнуть все обвинения униатских писателей, считавших его своим сторонником.

Паписты, считая Іосифа С[олтана] «ревностным уни[а]том», «покорным сыном римского первосвященника», в подтверждение своей мысли приводят следующие аргументы.

¹⁰⁷ АЗР. – Т. II. – № 65. – С. 81–82.

¹⁰⁸ Там саме. – С. 82.

¹⁰⁹ Мы не излагали подробно деятельности Іосифа Солт[ана], но, сообразно своей цели, указали на несколько фактов из жизни и деятельности этого святителя, которые ясно свидетельствуют о его православии.

Будучи еще подскарбием Великого княжества Литов[ского], он в 1476 г. подписался под грамотой к папе Сиксту IV и ездил с этой грамотой в Рим. Если же Иосиф Солтан, еще в светском звании, показал себя приверженцем римского престола, то понятно, что сделавшись митрополитом, он должен был, при содействии католического правительства, продолжать свои сношения с Римом. И действительно, говорят униаты, заняв митрополию кафедру, Иосиф С[олтан] посылает к Константинопольскому патриарху Нифонту послание, в котором просит его разрешить принять унию, как того требовали от него Войцех Табор (вилен[ский] бискуп) и другие паписты, живущие в Вильне. И Нифонт будто со своей стороны также прислал ему послание, в котором дозволял соединить юго-зап[адную] православную церковь с католическою на основании Флорентийского собора. Наконец, утверждают паписты, Иосиф С[олтан] созывал собор в Вильне с тою целью, чтобы ввести унию в западно-русскую церковь¹¹⁰.

Все эти доказательства папистов не выдерживают критики. Иосиф С[олтан], действительно, около 1476 г. ездил в Рим, но только не к Сиксту IV и совершенно с иными целями, как об этом свидетельствует краковский проповедник – ревностный папист – Иоанн Сакран: «Некто Солтан по имени и родственник Иваська, оба из Литвы и почтеннейшие между русскими, были приняты, первый Павлом II (предшественником Сикста IV), а последний Сикстом IV; им дозволено было открытыми буллами оставаться при своем обряде и потому они, по возвращении на родину, стали еще упорнее, враждебнее для Церкви (Римской) и богохульнее»¹¹¹. Что касается грамоты Нифонта, то об ней нужно сказать, что она (если только она подлинна, что подлежит сомнению¹¹²) писана не к Иосифу Солтану, а к одному из его предшественников – Иосифу Булгариновичу (1498–1502 г.¹¹³), действительно стремившемуся к унии с Римом. Наконец мнение

¹¹⁰ О всех этих обвинениях смотр. *Евгений (Болховитинов), митрополит*. Описание Киево-Софийского собора... – С. 113–115 и Записки преосвященного Георгия Конисского... – С. 14.

¹¹¹ Записки преосвященного Георгия Конисского... – С. 13–14.

¹¹² *Евгений (Болховитинов), митрополит*. Описание Киево-Софийского собора... – С. 113–115.

¹¹³ Иосиф Солтан занял митрополию после Ионы II, преемника Иосифа Булгариновича.

папистов о цели Виленского собора так нелепо, что не заслуживает даже опровержения. При анализе этого собора мы видели, что там нет ни одного правила, противного канонам и духу православной церкви; во всем деянии собора нет ни одного слова ни о папе, ни об унии, ни о каком-либо сношении литовской митрополии с папой.

Таким образом из жизни и деятельности Иосифа С[олтана] видно, что он был пастырь благочестивый, глубоко преданный православию, горячо и энергично отстаивавший интересы православного духовенства.

Не мыслимо, поэтому, допустить, чтобы такой ревнитель православия, каковым заявил себя Иосиф С[олтан], смог подписать исследуемую нами грамоту к папе Сиксту IV. Если же так, то и эту подпись мы должны признать подложной.

Тоже самое нужно сказать и о подписях других лиц. Князя Слуцкие, Бельские и друг[ие] были глубоко преданы православию и их ни в каком случае нельзя заподозрить в расположении к Риму. Князь Михаил Слуцкий был брат Симеона Александровича (Олельковича), князя киевского, замечательного по своей ревности к православию. Когда Симеон умер и король Казимир на его место назначил Гаштольда – католика, то киевляне не хотели принять последнего и просили короля назначить им Михаила (Слуцкого), или кого-нибудь другого из православных¹¹⁴. Отсюда ясно, что Михаил Слуцкий, подобно брату своему, был поборником православия, что подтверждали киевляне своей просьбой. В 1481 г. этот Мих[аил] Слуцкий был казнен королем Казимиром за то, что желал перейти к московскому государю.

Замечательно, что в конце царствования Казимира многие знатные лица (Феодор и Андрей Бельские, Вяземские) переходили в Москву. Одну из причин этого явления мы полагаем в том, что Казимир в конце своего царствования вследствие угроз папы, с одной стороны, и неодступных просьб своего сына – фанатика – с другой, оставил отличавшую его в прежнее время веротерпимость по отношению к православным и в 1480 г. издал указ, которым запрещалось строить новые православные храмы и подчинять старые. Такая несправедливость короля не могла

¹¹⁴ *Niesiecki K.* Herby y familie rycerskie tak w Koronie jako y Wielkim Xięstwie Litewskim. – Lwów, 1740. – Т. III. – С. 433.

не возмутить людей, глубоко преданных своей вере, которые предпочли оставить свою родину, чем видеть униженную свою религию. К числу таких людей относился и Михаил Слуцкий, который задумал было тоже перейти в Москву; но его план был открыт и он был казнен. Феодор же (Иванович) Бельский с братом перешел к московскому государю. Поэтому сомнительно, чтобы Михаил Слуцкий и Феодор Бельский, показавшие себя, так сказать, исповедниками православия, могли подписать унижительное для него (православия) послание к папе Сиксту IV. Сверх того, в подписи Феодора Бельского есть еще неточность, показывающая на неудачный подлог. Под грамотой подписано: «Благовѣрный князь Федоръ з Белое». Между тем «съ Бѣлой» писались не князья, а дворяне Бельские гербов «Prawdзіc» и «Śveniawa»¹¹⁵.

Рассматривая следующие подписи, мы должны некоторые из них признать также подложными на том основании, что подписанным лицам приписываются должности, которых они тогда не занимали. К такому разряду подписей принадлежат прежде всего подписи Ивана и Павла Ходкевичей. Первый из них называется наместником Витебским, а второй – Каменецким. Не говоря уже об истинном православии фамилии Ходкевичей¹¹⁶, мы только укажем здесь на то, что как тот, так и другой в 1476 г. не занимали указанных должностей. Так, Ив. Ходкевич сделан был начальником Витебским только 1517 г. после Ивана Сапеги¹¹⁷, а Каменецким наместником в 1456 году был Вацлав Язловицкий (1469–1477)¹¹⁸. То же должно сказать и об Александре Солтане, названном в подписи подскарбием короля Казимира. Между тем подскарбием в Польше в это время был Фома Тромбчинский, проходивший эту должность с 1471 по 1478 г.¹¹⁹ Несецкий,

¹¹⁵ *Niesiecki K.* Herbarz Polski... – Lipsk, 1839. – Т. II. – S. 148–150.

¹¹⁶ Они были люди, истинно преданные православию, глубоко уважающие духовенство, строители монастырей и благоуукрашители церквей. Как на пример можно указать на Александра Ивановича Ходкевича, построившего Супрасльський монастирь, наделившего его именами и заботящегося о нем до самой смерти.

¹¹⁷ *Niesiecki K.* Herby y familie rycerskie tak w Koronie jako y Wielkim Xięstwie Litewskim. – Lwów, 1728. – Т. I. – S. 173.

¹¹⁸ *Niesiecki K.* Herbarz Polski... – Lipsk, 1839. – Т. IV. – S. 474.

¹¹⁹ *Niesiecki K.* Herbarz Polski... – Lipsk, 1842. – Т. IX. – S. 109.

признавая подлежащую нашему исследованию грамоту подлинною, называет Алекс[андра] Солтана подскарбием на том только, как нам кажется, основании, что ему в подписи под этой грамотой приписывается этот титул¹²⁰. Но не желая стать в противоречие с самим собою, Несецкий называет его подскарбием – не коронным, каким был упомянутый нами выше Фома Тромбчинский, а подскарбием Великого княжества Литовского¹²¹. Если мы даже допустим, что Александр Солтан был подскарбием Великого княжества Литовского, то и тогда подпись его не может быть признана подлинной, потому что в подписи Александр Солтан назван подскарбием не* Великого княжества Литовского, а коронным.

О подписи Якова, найвысшего писаря Великого княжества Литовского, за недостатком сведений мы ничего положительного не можем сказать. Мы его только раз встречаем в грамоте митрополита Ионы к Мисаилу о непризнании лжемитрополита Григория¹²². В этой грамоте говорится, что король польский Казимир присылал к великому князю московскому Василию Васильевичу «Якуба писара да Ивашеньца». Значит Яков проходил уже должность писаря в 1458 г. Сомнительно поэтому, чтобы он оставался на одной и той же должности до 1476 г. Сверх того в подписи сказано, что этот Яков ездил с грамотой к папе Сиксту IV; а между тем нигде нет указания на поездку Якова-писаря в Рим. Просматривая внимательно сочинение Несецкого «Herbarz Polski», мы находим там Якова Дембинского, занимавшего высшие государственные должности¹²³. Как хороший политик, он часто был послом короля к иностранным державам и между прочим был послом два раза в Риме: первый раз, будучи канцлером коронным (1467–1472 г.) около 1467 г., а во второй раз – когда был воеводой Сендомирским (1472–1478 г.¹²⁴). Нам кажется, что позднейший составитель исследуемой нами грамоты, зная, что некий Яков, бывший канцлером, ездил в Рим, поместил его

¹²⁰ *Niesiecki K. Herbarz Polski...* – Т. VIII. – С. 457.

¹²¹ *Ibid.*

* Частка «не» вписана в рядок.

¹²² *АИ.* – Т. I. – № 62. – С. 111.

¹²³ *Niesiecki K. Herbarz Polski...* – Lipsk, 1839. – Т. III. – С. 318.

¹²⁴ *Ibid.* – Т. III. – С. 319.

в числе подписей под грамотой. Об остальных шести подписях при наличных данных мы ничего не можем сказать.

Нельзя наконец не признать за доказательство подложности указанной грамоты и совершенное молчание о ней папы Сикста IV и его преемников. Папы, начиная с самого принятия русскими христианства, делали постоянно попытки подчинить себе Русскую церковь и хватались за первый попадающийся случай. Особенно взоры пап были часто обращаемы на Юго-Зап[адную] Русь, соседнюю с Польшей. Когда же эта первая (Юго-Зап[адная] Русь) подпала под власть польского короля – католика, то папы даже не стеснялись употреблять для своих целей насильственные меры. Примером может служить назначение Григория – митрополитом зап[адно]-русских епархий. Не смотря на то, что православные этих епархий не приняли Исидора и оставались твердыми своей вере, папа посылает к ним ученика Исидорова – Григория и велит королю Казимиру насильно подчинить ему зап[адно]-рус[скую] Церковь. Поэтому, невозможно допустить, чтобы послание преемника Григориева – Мисаила, в котором высказывается полная готовность осуществить излюбленную идею папы, не было удостоено «св. отцем» никакого внимания, или, по крайней мере, не было сделано по поводу его никакого распоряжения.

На основании полученных нами результатов от рассмотрения состояния православия в Литве в XV в., сличения языка и проверки подписей мы должны признать грамоту Мисаила к папе Сиксту IV подложной. Признавая же ее таковою, мы должны сказать несколько слов о том, какие обстоятельства вызвали появление этой грамоты, была ли в это время в ходу подделка, кто именно составил грамоту, мог ли знать составитель славянский язык и какими данными воспользовался он при составлении этой грамоты. Все эти вопросы войдут в третью часть нашего сочинения, к которой и переходим.

III

В 1569* г. на Люблинском сейме Литва окончательно была соединена с Польшей. Это роковое событие имело самые губительные последствия для православных южно-руссов. Теперь поляки

* В оригіналі помилково написано 1596 р., це вдруге.

имели возможность занимать в Литве различные должности, владеть именьями, вследствие чего дело ассимиляции русского национального элемента польским пошло несравненно быстрее. Поляки, находясь в постоянных сношениях с литовцами, как стоящие в культурном отношении выше их, начали оказывать на последних нравственное влияние, которое прежде всего выразилось в увлечении русской аристократии польской цивилизацией. Русская интеллигенция, состоя при дворе польского короля и входя в родственную или вообще в близкую связь с польскими панями, начала перенимать у них язык, нравы, обычаи и проч. А вслед за ополячением следовала холодность к родной вере – православию и склонение симпатий в пользу католицизма. Такое отношение русской интеллигенции к православию самым губительным образом отражалось на интересах последнего. Имеем в виду так называемый патронат¹²⁵. На сколько этот патронат был прежде (когда патроны держались православия) полезен, на столько теперь стал он вреден и служил источником многих бедствий для зап[адно]-рус[ской] церкви. Особенно много зла принесло православию право подавания (*jus donandi*), принадлежащее королю. По этому праву король назначал, по своему усмотрению, людей на епископские кафедры и на настоятелей монастырей. Большею частью эти места предоставлялись им лицам, не подготовленным к такому высокому званию в награду за «службу господарскую». Хотя право избрания на высшие иерархические места *de jure* принадлежало народу, но *de facto* оно было простым *pia desideria*. Польские короли XVI в., именуя себя «верховными подавцами столиц духовных и всех хлебов духовных», самовольно назначали на эти должности лиц шляхетского сословия за военные и гражданские заслуги¹²⁶. Пользуясь нераз-

¹²⁵ Частными формами патронатского права были: 1) право покровительства (*jus patronatus*), 2) право подавания (*jus donandi*), 3) право презенты, представления (*jus praebendi, jus praesentationis*) и 4) право управления – суда (*Чистович И. Очерк истории западно-русской церкви.* – Санкт-Петербург, 1882. – Ч. I. – С. 197 и *Коялович М.* Литовская церковная уния. – Т. I. – С. 43).

¹²⁶ Архив Югозападной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов (далі – АЮЗР). – К., 1859. – Ч. I: Акты, относящиеся к истории православной церкви в Югозападной России. – Т. I. – №№ 24, 25. – С. 136–140.

борчиво правом подавания, литовско-польские государи привели южно-русскую иерархию, а через нее и всю паству к нравственному изнеможению и расстройству. Таким положением церковного дела в Юго-Зап[адной] Руси воспользовались иезуиты для введения здесь церковной унии. Будучи вызваны в Литву в 1569 г. для борьбы с протестантством, эти достойные ученики Лойолы скоро обратили свое внимание и на православных. Первоначально «Braciszki Jezusa» думали было склонить православных прямо к латинству¹²⁷ и посредством школ (которые посещались и православными), проповедей, диспутов и т. п. привлекали к себе не мало вельмож православных¹²⁸. Однако «жатва не отвечала ожиданиям и усилиям латинских ревнителей»¹²⁹ и успех иезуитов был далеко не блистательный. Это сознавали сами иезуиты и сделали православным уступку, какая делалась и во времена Ягеллы, именно – обратились к унии, как менее паразитическому переходу из православия в латинство.

Средства, употребляемые иезуитами для этой цели, были вполне достойны их. Они перво на перво постарались склонить к унии зап[адно]-русскую иерархию, а чрез нее уже весь зап[адно]-русский народ. Дело иезуитов в особенности пошло успешно, когда на польский престол вступил шведский королевич Сигизмунд, под именем III, воспитанник иезуитов и покорный всем внушениям их. Пользуясь королевским правом подавания епископских кафедр, иезуиты постарались ввести в число зап[адно]-русских иерархов людей, с одной стороны – приверженных делу унии, а с другой – недостойных, которые своим поведением вносили бы в иерархию еще большее расстройство, – одним словом – людей, так или иначе служивших их целям. И в XVI в., действительно, трудно найти иерарха, нравственные качества которого соответствовали бы высоте его пастырского служения. Внося расстройство в иерархию, иезуиты думали тем побудить и зап[адно]-русский народ к унии. Расчет их, однако, оказался только отчасти верен. Правда, южно-русские иерархи одни из убежде-

¹²⁷ Supplementum ad Historica Russiae Monumenta... – № II. – P. 2.

¹²⁸ Jaroszewicz J. *Obraz Litwy pod względem jej cywilizacji, od czasów najdawniejszych do końca wieku XVIII.* – Wilno: Ruben Rafałowicz, 1845. – Cz. III: Dalszy ciąg uwag nad Litwą w pierwszych trzech wiekach od wprowadzenia chrześcijańskiej wiary. – S. 75.

¹²⁹ Коялович М. Литовская церковная уния. – Т. I. – С. 40.

ний¹³⁰, другие – из страха наказания за свои грешки¹³¹, третьи вследствие притеснений, с одной стороны, и обещания разных выгод, с другой¹³², и наконец иные по безхарактерности и честолюбию¹³³, очень легко согласились на принятие унии. Но не с такою легкостью прививались униональные тенденции среди мирян, со стороны которых *braciszki Jezusa* встретили отпор, какого и не ожидали. Православные миряне и в особенности простой народ держались крепко своей веры и не хотели даже слышать об унии. Но если иезуиты за что брались, то дремать не любили и никогда не оставляли раз предпринятого ими дела. Будучи весьма находчивы в изобретении средств, иезуиты в данном случае не могли не остановиться на полемической литературе, как на одном из надежнейших путей, прямо ведущих к достижению преследуемой ими цели. Антоний Поссевин первый начал ряд полемических сочинений, а за ним пошли и другие его собратья, в числе которых пальма первенства принадлежит гениальному Петру Скарге. Основная тенденция во всех их полемических сочинениях – это необходимость подчинения русской церкви под власть Римского папы. Эта мысль проникает всю современную полемику и составляет, так сказать, ее центр. В этих полемических сочинениях явно высказывались нападки на православную церковь и веру, внушались невыгодные мнения о Константинопольском патриархе, выставлялись на вид пороки и беспорядки, царствовавшие в православной иерархии, а с другой стороны, превозносился папа и Римская церковь. Кроме распространения полемических сочинений иезуиты измыслили для своей цели еще одно вполне достойное их средство. Зная, в каком уважении и обширном употреблении были у православных священные и богослужебные книги: как то: Евангелие, Псалтырь, Слова св. Отцев и Учителей Церкви, Четь-минеи, хроники и пр., Поссевин советует переделывать их на латинский лад; Библию исправлять по тексту Вильгаты, вносить в православные книги латинские мнения, в четь-минеи – новые жития святых, которые бы могли располагать православных к латинству; а также исключать все, что

¹³⁰ Ипатий Поцей.

¹³¹ Дионисий Сбируйский, еп. Холмский, и Леонтий Пельчинский – Пинский.

¹³² Кирилл Терлецкий.

¹³³ Михаил Рогоза.

невыгодно для латинства, «дабы таким образом, – говорит Посевин, – православная вера, в которой воспитываются русские, исчезла сама собой»¹³⁴. Эти исправления и на славянский или русский язык переведенные книги иезуиты должны были бесплатно раздавать православному духовенству и жертвовать в православные храмы.

Не смотря на все подпольные махинации иезуитов, мысль об унии была встречена православными мирянами далеко не радушно. Во главе оппозиционной партии стал Константин Константинович Острожский – столб и украшение православной церкви. Лишь только составлена была епископами в Бресте (12 июня 1595 г.) грамота к папе¹³⁵ и Поцей известил об этом князя Острожского прислав ему в копии условия унии и прося согласиться на нее¹³⁶, как последний сделал воззвание ко всем православным обитателям Литвы и Польши¹³⁷, в котором он, извещая о замышляемой южно-русскими пастырями измене восточной церкви, приглашал всех стать с ним за одно на защиту православной веры против отступников и предателей и общими силами воспрепятствовать их злому замыслу. На это воззвание откликнулись православные со всех мест.

К числу протестующих присоединился и епископ Львовский Гедеон Болобан. Не смотря на прежнее свое сочувствие делу унии, Гедеон с 1595 г. является ревностным поборником православия и своею деятельностью наносит не мало зла вновь состряпанным униатам. Самыми же ярыми противниками унии явились церковные братства. В них сосредоточивалась, можно сказать, вся сила православия. Так, в Виленском братстве мы встречаем дидаскала братской школы – Стефана Зизания, который, не смотря на все угрозы митрополита¹³⁸, на запрещение его проповедывать¹³⁹, восставал с необычайной силой против униатов, пока наконец король своею грамотою не присудил этого борца за веру на изгнание¹⁴⁰. И не один Стефан Зизаний был таким поборни-

¹³⁴ Supplementum ad Historica Russiae Monumenta... – № XI. – P. 40.

¹³⁵ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 579, прим. 545.

¹³⁶ АЗР. – Т. IV. – № 70. – С. 97–99.

¹³⁷ Ibid. – № 71. – С. 99–104.

¹³⁸ Ibid. – № 73. – С. 104–105.

¹³⁹ Ibid. – № 88. – С. 121–122.

¹⁴⁰ Ibid. – № 95. – С. 132–133.

ком православия. Все остальное Виленское духовенство, не смотря на многие притеснения со стороны митрополита¹⁴¹, не переставало смело протестовать против унии, ратовать за отечественную веру и приглашало к тому же самому и других православных¹⁴². Наконец и светские члены братства, как то: бурмистры, радцы и лавники вооружались против новшеств, вводимых митрополитом и его сторонниками¹⁴³.

Возбуждение против униатов еще более усилилось, когда Поцей и Терлецкий возвратились с унией из Рима и когда король издал универсал, в котором дело унии считал поконченным¹⁴⁴. Началось волнение среди литовско-русского народа¹⁴⁵, которое пред Брестским собором возрасло до того, что даже многие из поляков-латинян более умные и добросовестные смотрели с негодованием на унию и по этому случаю на Варшавском сейме (1596 г.) много было распрей¹⁴⁶. Но король настоял на своем и велел митрополиту созвать собор, который и был назначен в Бресте на 6 октября 1596 г.¹⁴⁷ Этот собор, на котором окончательно введена была уния, показал, что кроме зап[адно]-русских владык (да и то не всех)¹⁴⁸, все православные и слышать не хотели об унии и, составив особый собор, отвергли унию и осудили иерархов, принявших ее¹⁴⁹. Но король утвердил определение униатского собора, по которому православные епископы и духовенство, не желавшие принимать унию, лишались сана, и приглашал всех – духовных и мирян подчиниться митрополиту и другим владыкам, принявшим унию¹⁵⁰. Не смотря, однако, на универсал короля, православные оставались преданными вере

¹⁴¹ АЗР. – Т. IV. – №№ 84, 91. – С. 116–118, 125–127.

¹⁴² Ibid. – № 90. – С. 123–125.

¹⁴³ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 591.

¹⁴⁴ АЗР. – Т. IV. – № 97. – С. 134–135, и АЮЗР. – Ч. I. – Т. I. – № 120. – С. 501–504.

¹⁴⁵ АЗР. – Т. IV. – №№ 101, 102. – С. 137–139.

¹⁴⁶ Ibid. – № 149. – С. 214.

¹⁴⁷ Ibid. – № 100. – С. 137.

¹⁴⁸ Гедеон Болобан и Михаил Копыстенский еп. Перемышльский б[ыли] на стороне православ[ия].

¹⁴⁹ АЮЗР. – Ч. I. – Т. I. – № 123. – С. 518–537.

¹⁵⁰ АЗР. – Т. IV. – № 114. – С. 154–157.

своих предков и опять начали борьбу с униатами. Спустя четыре месяца после Брестского собора православные заявили на генеральном сейме в Варшаве (в феврале и марте 1597 г.) требование, чтобы владыки, принявшие унию, были низвергнуты, а православные – оставались при своих прежних правах. Почти такое же заявление было сделано и в начале 1598 г. на Варшавском же сейме. На нем послы Волынского воеводства подали королю «позыв» на Поцея и Терлецкого и обвинили их, что они самовольно, без согласия патриархов и всех православных ездили в Рим и приняли унию¹⁵¹. Король, за множеством будто бы других дел, отложил разбирательство этого протеста до сейма 1600 г., на который, действительно, были вызваны обвиняемые¹⁵². Но все эти протесты православных не имели успеха. Король, слепо покровительствовавший униатам, оправдал Поцея и Терлецкого¹⁵³, не выслушав даже противной стороны¹⁵⁴. Православные, встречая везде несправедливость, решились «обороняться силой» от всякого вмешательства униатских владык в дела их веры и не признавать над собою власти митрополита и других униатских епископов, а за всеми потребностями духовными обращаться к патриаршему экзарху – Гедeonу Болобану. И действительно, мы видим ряд сопротивлений православных, отражающих вторжения униатов. Первый пример такого сопротивления мы видим в Киеве, который считался, так сказать, резиденцией митрополита. Здесь православные, под покровительством своего воеводы – князя Острожского, не только сами отказались от повиновения митрополиту, но еще подбуждали других не покоряться ему¹⁵⁵. Грамоты короля, изданные по поводу жалоб Рогозы¹⁵⁶, мало производили действия в Киеве. – Еще с бóльшею резкостью обнаружилась эта непокорность митрополиту в Киево-Печерской лавре. Еще на Брестском соборе митрополит и униатские епископы низложили печерского архимандрита – Никифора Тура за неповиновение

¹⁵¹ АЗР. – Т. IV. – № 128. – С. 182–183.

¹⁵² Ibid. – № 150. – С. 236–237.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid. – № 152. – С. 238–239.

¹⁵⁵ Макарий, митрополит московский и коломенский. История Русской Церкви. – Санкт-Петербург, 1881. – Т. X: Период самостоятельности Русской Церкви. – Кн. I: Патриаршество в России. – С. 252.

¹⁵⁶ АЗР. – Т. IV. – № 124. – С. 177–178.

митрополиту и король отдал лавру во владение Рогозе¹⁵⁷. Для введения митрополита во владение лаврой послан был возный Роман Овсяный; но он нашел монастырь вооруженным и, не будучи в состоянии что-нибудь сделать, ограничился тем, что внес заявление обо всем случившемся в Киевские градские книги¹⁵⁸. Король потребовал Никифора Тура на суд и на нем опять определил отнять лавру у Тура и передать Рогозе. Для исполнения своего решения король послал дворянина Яна Кошица¹⁵⁹. Но и теперь монахи заперли монастырские ворота, у которых поставили еще несколько сот вооруженных козаков. Рогоза, потеряв надежду завладеть лаврой, пожелал воспользоваться, по крайней мере, принадлежащими ей имениями и посадил в некоторых из них, особенно в Белоруссии, своих урядников. Но Никифор Тур лично явился туда и, при помощи монастырских крестьян, изгнал этих урядников¹⁶⁰. Точно такие же сопротивления встречали униаты и в других местах. В Вильне, напри[ер], не смотря на запрещение короля¹⁶¹, братство построило новую церковь во имя св. Духа. В Слуцке народные страсти до того разгорелись, что когда прибыл туда (при объезде епархии) Рогоза, то местные жители забросали было его камнями и только благодаря закрытой карете, он спасся от смерти¹⁶².

Не лучше отнеслись православные и к Поцею, когда он в 1599 г. сделался митрополитом. Уже по одному тому, что король должен был издать две грамоты (одну от 26 сент[ября] 1599 г.¹⁶³, а другую от 8 апреля 1600 г.¹⁶⁴) о назначении Поцея на Киевскую митрополию, можно заключить, что православные не хотели от раза признать его своим митрополитом. Так, Виленское братство, когда Поцей приказал запечатать церковь, в которой

¹⁵⁷ АЗР. – Т. IV. – № 108. – С. 147–148.

¹⁵⁸ Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею (далі – Акты ЮЗР). – Санкт-Петербург, 1865. – Т. II: 1599–1637. – № 163. – С. 196–198.

¹⁵⁹ АЗР. – Т. IV. – № 123. – С. 176–177.

¹⁶⁰ Акты ЮЗР. – Т. II. – № 87.

¹⁶¹ АЗР. – Т. IV. – № 101. – С. 137–138.

¹⁶² Макарий, митрополит московский и коломенский. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 261.

¹⁶³ АЗР. – Т. IV. – № 143. – С. 198–199.

¹⁶⁴ Акты ЮЗР. – Т. II. – № 5. – С. 7–8.

проповедывал Ст. Зизаний, возвратившийся после смерти Рогозы¹⁶⁵, внесло в градские книги от лица всех православных жителей г. Вильны протест, в котором заявляло, что оно не признает Поцея своим пастырем и отказывается от послушания ему¹⁶⁶. И в других местах Поцей встретил сопротивление своей власти. Вместе с грамотой на митрополию Поцей получил от короля и грамоту на архимандритство в Киево-Печерской лавре со всеми его имениями¹⁶⁷. Но когда королевский дворянин Ян Кошиц явился в одно из имений монастыря (Печерск) для передачи его Поцею, то он встретил здесь лаврских монахов с вооруженными людьми и не мог исполнить возложенного на него поручения¹⁶⁸. Когда же Поцей год спустя (22 нояб[ря] 1600 г.) внезапным нападением насильно отнял Печерск, то против этого восстало киевское дворянство¹⁶⁹, и король, боясь волнения, оставил Киево-Печерский монастырь в покое, а вместо него Поцею дал Лещинский монастырь¹⁷⁰. Во Львове Поцей тоже встретил не малое сопротивление. Желая подчинить себе Львовскую епископию, Поцей в мае 1604 г. явился лично во Львов. Но православные заперли церковь и епископский дом и не впустили туда Поцея. Он остановился у аптекаря – католика Яна и потребовал к себе на суд Гедеона, все местное духовенство и братство. Когда же на его требование никто не явился, то он, предав в латинском костеле всех жителей г. Львова проклятию, выехал оттуда ни с чем¹⁷¹.

Таким образом мы видим, что почва для унии среди литовско-русского народа была слишком плохо подготовлена. Но *braciszki Jezusa* вместе с вновь состряпанными униатами не думали отказываться от раз предпринятого ими дела и прибегали ко всевозможным средствам, дабы увенчать свое дело успехом.

¹⁶⁵ АЗР. – Т. IV. – № 142. – С. 196–198.

¹⁶⁶ *Макарий, митрополит московский и коломенский*. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 307.

¹⁶⁷ АЗР. – Т. IV. – № 143. – С. 198–199.

¹⁶⁸ *Макарий, митрополит московский и коломенский*. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 318–319.

¹⁶⁹ Там same.

¹⁷⁰ АЗР. – Т. IV. – № 162. – С. 248–249.

¹⁷¹ *Зубрицкий Д.* Летопись Львовского Ставропигиального братства, по древним документам составленная / Пер. с польского И. Б[одянского]. – Санкт-Петербург: Академия Наук, 1850. – С. 53–54, под 1604 г.

Мы сказали, что иезуиты еще до Брестского собора старались посредством сочинений провезти мысль о необходимости подчинения Литовско-русской Церкви Римскому престолу¹⁷². К тому же средству прибегли творцы унии и после Брестского собора. Но теперь в своих сочинениях они старались доказать законность Брестского собора и его постановлений. В ряду полемических сочинений этого времени первое место занимает сочинение Петра Скарги «*Synod Brzeski*». В этом сочинении Скарга со всею остроумной находчивостью, свойственною этому знаменитому *braciszku* Jezusa, доказывает законность Брестского униатского собора. «Но не успел Скарга, – скажем словами г. Завитневича, – насладиться и налюбоваться плодами своих рук, как вдруг над воздвигнутым им зданием разразился ужасный громовой удар, который разметал его до основания, не оставив камня на камне»¹⁷³. Имеем в виду «Апокрисис» Христофора Филалета. В этом сочинении, с одной стороны, разоблачаются все деяния Брестского униатского собора, на котором присутствовали только латиняне и несколько зап[адно]-русских иерархов, изменивших православия, а с другой стороны доказывается законность православного собора. После выхода в свет «Апокрисиса» надежда латинян иметь в Брестском соборе твердую опору для дальнейшей пропаганды окончательно рушилась, так как для православных этот собор потерял теперь всякую законность и нравственную обязательность. В 1599 г. сделана была попытка подвергнуть критике «Апокрисис». Но эта попытка оказалась вполне неудачной и униаты-полемисты должны были на некоторое время оставить в стороне Брестский собор и найти новое основание в дальнейшем споре с православными, которое бы имело больше нравственной обязательности для последних.

¹⁷² Сочинения, появившиеся до Брест[ского] собора: В единстве Церкви П. Скарги, потерпевшее два издания и имевшее некоторый успех среди правосл[авных] (АЗР. – Т. IV. – № 33. – С. 46); «Выводы веры...» Бенедикта Гербеста и «Уния греков с костелом Римским» Поцея. Со стороны православных: «Книжица» клирика Острожского Василия; сочинение Мотовилы, не дошедшее до нас; «Катихизис» и «Казанье св. Кирилла об Антихристе» Стефана Зизания, а также переводные греческие полемические сочинения.

¹⁷³ *Завитневич В.* Западно-русская церковная уния в ее полемической письменности и литературе // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. – 1882. – № 13. – С. 241.

Найти такое основание побуждали защитников папизма и другие обстоятельства. Для привлечения православных в унию употреблялись также репрессивные меры. Такими мерами в особенности пользовались православные, перешедшие в латинство или унию, которые, со всею яростью ренегатов, преследовали бывших своих единоверцев. Преследования эти начались еще до Брестского собора (около 1595 г.¹⁷⁴), но особенно усилились после Брестской унии¹⁷⁵. Долго православные терпели все обиды со стороны униатов, потому что на все жалобы их не обращали внимания. Но в 1604 г. князю Острожскому удалось наконец выпросить у короля грамоту, которой приказывалось Поцею, как главному гонителю православных, прекратить свои преследования¹⁷⁶. Да и сами поборники унии увидели, что их насильственные меры не только не ведут к желанной цели, но порождают еще большее сопротивление, которое переходит даже в религиозный фанатизм.

Притеснения православных служили причиной умножения братств, которые, по истине, могут считаться самыми лучшими охранителями православия¹⁷⁷. При этих братствах заводились богодельни, училища и типографии. В одной из таких типографий (в местечке Стрятине) в 1604 г. была напечатана первая богослужебная книга – служебник, а в предисловии к ней Гедеон Болобан объявил, что не замедлит выпустить и прочие богослужебные книги, а также и книги учителей церковных¹⁷⁸. Таким образом и последнее средство (советуемое Ант. Поссевином) для проведения униональных тенденций среди православных посредством переделывания богослужебных православных книг на латинский лад и внесения в оные латинских мнений, рушилось.

¹⁷⁴ Supplementum ad Historica Russiae Monumenta... – № 63. – P. 153–155.

¹⁷⁵ АЗР. – Т. IV. – №№ 138, 159. – С. 192–194, 245–246.

¹⁷⁶ Макарий, митрополит московский и коломенский. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 343.

¹⁷⁷ Коялович М. Литовская церковная уния. – Т. I. – С. 57–58 и Макарий, митрополит московский и коломенский. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 347–348.

¹⁷⁸ Макарий, митрополит московский и коломенский. История Русской Церкви. – Т. X. – Кн. I. – С. 341–342.

И так, все средства, употребляемые до начала XVII (1605 г.) века поборниками унии для введения ее между православными, оказались несостоятельными. Православные оставались тверды своей вере, «отзываясь, – по выражению самого Скарги, – предками и стариной»¹⁷⁹. Но это нисколько не смутило ловких bra-ciszko Jezusa. Видя непреклонность православных, имевших за себя древность предания, неугомонные защитники унии решились отнять у них эту опору и доказать, что собственно уния имеет за собою такое предание, и что поэтому принявшие унию не есть «отступники» от веры предков, как их обыкновенно честили православные, а поборники старины, которая напротив попирается православными.

Такая постановка вопроса не была чем то новым; мысль о том, что уния существовала прежде, высказывалась уже и раньше и была любимым коньком Поцей. Так он, еще до Брестского собора, в предисловии к своему сочинению «Уния» убеждает русский народ возвратиться к тому «прежнему и давнему» соединению с Римскою Церковью, в котором (будто бы) находились его предки¹⁸⁰. Эту же мысль он высказывает и в письме своем к князю Острожскому от 3 июня 1598 г. В нем Поцей, воспев целый панегирик унии, как делу весьма любезному Богу, доказывает, что уния – не новость, а только возобновление Флорентийского соединения¹⁸¹. Наконец, оправдываясь от обвинений, взводимых на него православными, Поцей между прочим говорит: «мы, с митрополитом Рогозою не сделали ничего нового, а только восстановили то единение с Римскою церковью, которого держались и русские со времен Флорентийского собора»¹⁸². Таким образом мысль об этом издавна уже была у поборников унии; но до начала XVII в. они для совращения православных в унию употребляли иные средства. Теперь же, когда для доказательства законности унии мысль давности ее была выдвинута на первый план, нужно было найти историческую основу для этой* аргу-

¹⁷⁹ Предисловие к Апокрисису Филалета, сдел. Ив. Игнатъев[ич Малышевский] [К., 1870]. – С. VII.

¹⁸⁰ *Макарий, архиепископ литовский и виленский*. История Русской Церкви. – Т. IX. – С. 603.

¹⁸¹ Там same. – Т. X. – Кн. I. – С. 292–293.

¹⁸² Там same. – С. 323.

* Далі йде закреслене «аргу».

ментации. Такой основой и послужила рассмотренная нами грамота Мисаила, митрополита Киевского к папе Сиксту IV.

Грамота эта, как мы выше уже доказали, была сфабрикована защитниками унии. Такое наглое средство для проведения своих идей нам не покажется удивительным, если мы примем во внимание обстоятельства того времени. В XVI и XVII вв. подделка разных документов была в большом ходу и практиковалась даже лицами более безукоризненной жизни и нравственности, чем представители унии. Как на пример, укажем на ставропигиальную грамоту, данную (будто бы) Печерскому монастырю в 1159 г. Андреем Юрьевичем Боголюбским, и на такую же грамоту, данную в силу первой тому же монастырю патриархом Максимом в 1481 г.¹⁸³ К подлинности этих грамот (в особенности первой) отнесся подозрительно уже преосвященный Евгений¹⁸⁴. Позднее преосв. Макарий в своей «Истории Русской Церкви»¹⁸⁵ и Евгений Шпаковский в статье «Мелетий Хребтович, архимандрит Киево-Печерской Лавры, владимирский и брестский епископ (XVI в.)»¹⁸⁶ отвергли окончательно подлинность этих грамот. Как на доказательство подложности их они указывали на язык грамот, в котором встречается множество слов и выражений зап[адно]-русских конца XVI в., а также – на анахронизмы, заключающиеся в грамотах. Как на веское доказательство в подложности этих грамот можно еще указать на то, что их нет в описи церковного имущества Киево-Печерской обители, составленной в 1554 г. дворянином Львом Васильевичем Чижем¹⁸⁷. В этой описи между прочим перечисляются все привилегии, данные Киево-Печерскому монастырю¹⁸⁸, а между тем о грамотах Андрея Боголюбского и

¹⁸³ Эти грамоты помещены в прибавлении к *Евгений Болховитинов, митр.* Описание Киевопечерской лавры... – Прибавление № I. – С. 1–12.

¹⁸⁴ *Евгений Болховитинов, митр.* Описание Киевопечерской лавры... – С. 41.

¹⁸⁵ *Макарий, епископ винницкий.* История Русской Церкви. – Т. III. – С. 29–30.

¹⁸⁶ *Шпаковский Е.* Вк. праця. – С. 445 и дал.

¹⁸⁷ *Голубев С.* Материалы для истории западно-русской православной церкви (XVI и XVII стол.) // Труды Киевской Духовной Академии. – 1878. – № 6. – С. 203.

¹⁸⁸ Там саме. – С. 207–210.

патриарха Максима ничего не упоминается. Поэтому необходимо допустить, что эти грамоты сфабрикованы при Мелетии Хребтовиче (если не им самим) с целью доставить некоторые преимущества Киево-Печерскому монастырю. Если же такими средствами для достижения своих целей пользовались люди, подобные Мелетию Хребтовичу, то нет ничего удивительного, если униаты, слишком неразборчивые в своих средствах, прибегли к подделке документа, который, по их расчету, должен был принести для их целей не малую пользу.

Кого же нужно признать фабрикатом грамоты к Сиксту IV? С тех пор, как на Брестском соборе было положено начало унии, главные заботы, как о поддержании ее, так и о дальнейшем распространении возложены были на представителей ее. Главным же представителем унии, выдающимся из ряда обыкновенных, нужно признать Ипатия Поцея, которого сами униаты называют творцом унии¹⁸⁹. Твердый и решительный в своем намерении Поцей не останавливался ни пред чем, что так или иначе могло препятствовать его неусыпной деятельности на пользу унии. Поэтому, когда ему нужно было в своих интересах доказать, что униаты «не отступники», не новаторы какие-нибудь, а поборники старины, то он не задумался сфабриковать исследованную нами грамоту, которая подтверждала его мысль. Поцею тем легче было подделать эту грамоту, что он, по своему положению, должен был хорошо знать славянский язык. Как на доказательство своего мнения, укажем на современника Поцева – Петра Могилу, который, хотя и употреблял польский язык, но прекрасно знал и славянский, как показывает его грамота, данная им священникам, находящимся в зависимости от Печерс[кой] Лавры о подчинении их ведению протопопа¹⁹⁰. Кроме того, Поцей же обнародовал эту грамоту. Если же подделка ее принадлежала кому-нибудь другому, то сомнительно, чтобы фабри-

¹⁸⁹ Так, жизнеописатель Поцея Лев Кишка пишет: «Если бы по смерти Рогозы, не б[ыл] преемником ему на митрополии Поцей, то без сомнения и обратившаяся в унию Русь отпала бы к прежнему своему исповеданию» (*Л-в С. Иоанн Вишенский полемист времен унии XVI в. // Подольские епархиальные ведомости. – 1875. – № 18. – С. 522, прим. 61*).

¹⁹⁰ *Голубев С. Материалы для истории западно-русской православной церкви (XVI и XVII стол.) // Труды Киевской Духовной Академии. – 1878. – № 10. – С. 351.*

катор ее отказался от чести обнародовать такое дорогое сокровище и предоставил это Поцею. Наконец современные Поцей писатели прямо называют его виновником появления этой грамоты. Так, автор «Перест[о]роги», говоря о распространении в его время «фальшивых книг» (доказательство, что подделка была тогда в ходу) для доказательства древности унии, между прочим замечает: «але присмотрися пильно въ самую рѣчь (этих книг), и знайдешъ, же хоть какіе писма старые замышляють, *але рѣчь вся Потъева, якъ бы усты самъ мовилъ*»¹⁹¹.

Таким образом фабрикатором грамоты к Сиксту IV мы должны признать Поцея.

Однако подделка, как видно из исследования, составлена им не вполне удачно. Нужно предположить, что Поцей составлял эту грамоту, так сказать, на скорую руку, вследствие чего допустил много оплошностей. Думаем, что при составлении грамоты к Сиксту IV Поцей пользовался грамотой Иосифа Булгариновича (от 20 августа 1500 г.) к папе Александру VI¹⁹², из которой он заимствовал не только мысли, но даже некоторые обороты речи. Не имея, вероятно, под руками других документов 70-х и 80-х годов XV в., Поцей заменил все полонизмы, встречающиеся в грамоте Иосифа Булгариновича славянскими словами, чем объясняется чрезмерная чистота языка грамоты к Сиксту IV. Приписывая эту грамоту Мисаилу, Поцей желал этим показать, что преемники Григория благоволили унии, а ближайший из них – Мисаил – даже сносился с папою по этому делу. Желая посредством подписей придать бóльший авторитет своей грамоте и показать, что все современное общество не только в Вильне, но и повсеместно стремилось к принятию унии, Поцей для подписей избирает лиц уважаемых и вместе с тем – представителей разных сословий и из разных мест. Поэтому, после подписи Мисаила он помещает подписи архимандритов двух самых главных монастырей (Киево-Печерского и Вилен[ского]) и тем указывает на сочувствие вообще монахов делу унии. Дальше в число под-

¹⁹¹ АЗР. – Т. IV. – № 149. – С. 229.

¹⁹² Она помещена у Тейнора: *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia: maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis deprompta collecta ac cerie chronologica disposita / Ad Augustino Theiner.* – Romae: Typis Vaticanis, 1861. – Т. II: *Ad Ioanne Pp. XXIII, usque ad Pium Pp. V. 1410–1572.* – № 296. – Р. 267.

писей он вносит родственника короля, сановников, как придворных, так и провинциальных, являющихся как бы депутатами целых областей, и проч. Наконец, зная тот факт, что около 1476 г. Иосиф Солтан и бывший канцлер Яков Дембинский ездили по разным делам из Литвы в Рим, Поцей считает их послами к папе с грамотой.

Публікація Дмитра ГОРДІЄНКА

Mykola KALYKHEVYCH

**ON THE EPISTLE OF MYSAIL, METROPOLITAN OF KYIV,
TO POPE SIXTUS IV / Published by Dmytro HORDIENKO**

The paper is an archeographic publication of a course research at that time by a student of the Kyiv Theological Academy Mykola Kalykhevych, devoted to the so-called «Message» of Kyiv Metropolitan Mysail to Pope Sixtus IV in 1476. The author examines the monument against the broad background of the history of the Orthodox Church in the Grand Duchy of Lithuania, he separately emphasizes the favorable attitude of the Lithuanian princes to Orthodoxy, thus proposing the conclusion that the idea of the union of the Rus' Church with Rome is unpopular in Ukrainian society. In particular, the author offers a view of Mysail as a convinced Orthodox, as evidenced by the founding of Mysail Orthodox monastery and non-recognition of the Uniate Metropolitan Gregory Bolgarynovych. Thus M. Kalykhevych comes to a clear conclusion that Mysail could not be the author of the Epistle to Pope Sixtus IV. Confirmation of this, according to the author, is the language of the Epistle, the analysis of the signatures placed under the letter, as well as the silence of Pope Sixtus IV, who in no way mentions the Epistle of the Metropolitan of Kyiv. Therefore, the researcher concludes that the «Epistle of Mysail to Pope Sixtus IV» in 1476 is falsified. M. Kalykhevych considers the author of it was the Uniate Metropolitan Hypatius Potius, who «forged» the Epistle in order to obtain the necessary for him argument of «antiquity» of the union idea in the Kyiv metropolitanate.

Thus, the published monument is an important historiographical source for the history of the union idea in Ukraine, as well as an important primary source for the history of the Kyiv Theological Academy of the late 19th century, and biography of Mykola Kalykhevych.

Keywords: *Union, Metropolitan Misail, Metropolitan Hypatius Potius, Pope Sixtus IV, Epistle, Kyiv metropolitanate.*

Протоіерей Юрій МИЦИК, Інна ТАРАСЕНКО

З «КНИГИ-АРХІВУ» СПАСО- ПРЕОБРАЖЕНСЬКОГО МГАРСЬКОГО МОНАСТИРЯ XVII–XVIII СТ. (ЛОХВИЦЯ)

У статті представлені архівні документи козацької доби з Центрального державного історичного архіву України у Києві. Це – розділ «Лохвиця» копійної книги («книги-архіву») Спасо-Преображенського Мгарського монастиря під Лубнами другої половини XVII – першої половини XVIII ст., у якому містяться переважно купчі щодо лохвицьких маєтностей. Крім того, тут вміщено універсали гетьманів і полковників, які стосуються Мгарського монастиря і його маєтностей. Безпосереднім завданням є введення в науковий обіг, актуалізація невідомих досі історичних джерел, що мають важливе значення для історії України, особливо для історії такого регіону як Полтавщина. В статті розширюється джерельна база досліджень регіону. У вищезгаданих архівосховищах виявлені і вперше публікуються невідомі досі документи: перш за все публічно-правові акти – універсали і листи лубенських полковників Івана Сербина, Григорія Гамалії, Леонтія Свічки. Переважна більшість документів відноситься до інших категорій актових документів – дарчі, купчі, заповіти. Вони проливають світло на міське самоврядування Лохвиці, історію взаємовідносин генеральної та полкової влади з Церквою, насамперед з Мгарським монастирем, механізм збільшення землеволодіння останнього. В цілому опубліковані тут документи проливають додаткове світло на історію Полтавщини останньої третини XVII – початку XVIII ст. На основі аналізу документів, що публікуються, виявлено їх інформаційний потенціал, по кожному з них виділені найбільш важливі відомості з історії Полтавщини, в першу чергу міста Лохвиці гетьманських часів.

Ключові слова: Гетьманщина, Лохвиця, монастир, архів, універсали, гетьман.

Спасо-Преображенський Мгарський Лубенський монастир є одним з важливих духовним центрів України і має славу історію. Заснований у 1624 р. (за іншими даними у 1619 р.) коштом сестри св. Петра Могили Раїною Вишневецькою визначним православним діячем Ісайєю Копинським він скоро став важливим релігійним і культурним осередком. Природно, що такий монастир у часи Гетьманщини користувався всебічною підтримкою влади зокрема йому були надані ряд маєтностей (сіл, земель, нерухомості тощо). Щоб уникнути можливих суперечок та судових позовів за маєтності, що було поширеним явищем у ті часи, в монастирі дбайливо зберігали відповідну документацію (королівські, гетьманські та полковницькі універсали, царські грамоти, різноманітні дарчі та купчі тощо).

Нині ми виконуємо планову теми Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України і вивчаємо копіяну книгу («книгу-архів») Мгарського монастиря під Лубнами¹. Такі книги колись були поширеними, але на сьогодні виявлено (крім цієї) всього три (Свято-Михайлівських Золотоверхого та Видубицького монастирів у Києві і Свято-Преображенського Максаківського монастиря в с. Максаки Менського району Чернігівської області). Всі три книги, які знаходяться в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, були видані нами (у співавторстві з колегами) у серії «Документальна спадщина монастирів Гетьманщини»². Коротко охарактеризуємо копіяну книгу Мгарського монастиря, яка є досить об'ємною – 377 аркушів. Вона була створена у грудні 1729 р., про що свідчить запис на її початку: «Списашася по приказу висоце в Бгу превелебнійшого гспдна отца Георгия Кувічинского, намісника виш означенного мнстря Мгарского в року 1729-м мсці декамрії», але деякі документи вписувалися в книгу пізніше, навіть у кінці XVIII ст.

¹ Центральний державний історичний архів України у Києві. – Ф. 137. – Оп. 1. – № 127. Посилання подаються нами тільки на аркуш рукопису.

² Документальна спадщина Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря в Києві XVII–XVIII ст. – К., 2011; Документальна спадщина Свято-Преображенського Максаківського монастиря в XVII–XVIII ст. – К., 2015; Документальна спадщина Свято-Михайлівського Видубицького монастиря в Києві XVII–XVIII ст. – К., 2017.

Документи книги досить непогано систематизовані незнаним упорядником-копійстом, вони згруповані по селах-маєтностях, а наприкінці книги навіть складено зміст. Окремо зібрані універсали й грамоти представників влади, які й відкривають книгу. Всього гетьманських універсалів (разом з кількома листами) 80. Тут представлені документи гетьманів Богдана Хмельницького, Івана Виговського, Юрія Хмельницького, Якіма Сомка, Павла Тетері, Івана Брюховецького, Петра Дорошенка, Дем'яна Многогрішного, Івана Самойловича, Івана Мазепи та Івана Скоропадського. У наступних рубриках збірника інколи трапляються документи генеральної старшини і полковників як Гетьманщини, так і Січі. Вони цінні вже тим, що доповнюють «Український Дипломатарій XVI–XVIII ст.» – зібрання документації представників урядових кіл Гетьманщини (гетьманів, генеральної старшини, полковників, сотників).

Тут подані документи лохвицької частини (розділ «Права лофицькие») копійної книги, де йдеться про маєтності у Лохвиці та поблизу неї. Першим за хронологією йде випис грудня 1677 р. з лохвицьких міських книг, який містить важливу купчу. Лохвицький міщанин Стефан Свидерський і житель Батурина Василь Скіндер (можливо родич черігівського писаря часів Богдана Хмельницького Івана Скіндера), діючи від імені Михайла Ханенка, «товариша Войска Запорозького», продали його двір напроти Спаської церкви у Лохвиці. Ханенко – це колишній гетьман, який перейшов під владу Московської держави і як бачимо певний час після відставки жив у Лохвиці. Покупцем був Мгарський монастир, представником якого виступив Макарій Русинович (ігумен у 1671–25(15).09.1687). Свідком угоди був о. Іван Стефанович, протопоп лохвицький і лубенський. Документ важливий і тому, що подає прізвища тогочасної верхівки Лохвиці. Сотником названо Андрія Гамалію, а це дозволяє уточнити його каденцію: досі вважалося, що його каденція як сотника почалася у серпні 1678 р.³, тепер же можемо її розпочати як мінімум 20 (10).12.1678 р. Також уточнюється каденція городового отамана (одночасно міського в'їта) Івана Куцкевича. Досі вважалося, що він був отаманом тільки у 1679 р., до того ж разом Яковом Лещенком⁴. Наступні дві купчі (№№ 2, 3) датовані 1690 р. У пер-

³ *Кривошея В. В.* Українська козацька старшина. – К., 2005. – С. 234.

⁴ Там саме. – С. 235.

шій (травневій) монастир в особі нового ігумена Іпатія Горбачевського (ігумен з 25(15).09.1687 по 1699 р.) купив у лохвицького козака Василя Шмигалья двір у Лохвиці, який знаходився біля колишнього двору Ханенка. Згідно другої (лишневої) купчої – монастир купував хату з «плецом» (земельна ділянка) у Тимоша Дерев'янка. Тут названо вищезгадану міську верхівку, причому був присутній і обозний Лубенського полку Дмитро Глуховець, також особи, котрі раніше або пізніше обіймали посаду отамана чи сотника (Іван Куцкевич, Григорія Ракуса (Рака). Маємо і підпис на документі міського писаря Костянтина Даниловича, отже він обіймав цю посаду не тільки у 1688 р., але й у 1690 р. Вищесказане можна віднести і до купчої січня 1693 р. (№ 4). Цікаво, що тут було згадано городского отамана Микиту Мартиненка. Це видно був ніхто інший як Микита Мартос, який отаманував у 1693–1694 рр. і був лохвицьким сотником у 1687 (як наказний) та 1695–1698 рр. Писарем значиться Гаврило Данилович, видно родич вищезгаданого Костянтина.

Далі йдуть дві дарчі на луку й на греблю. Перша з них (№ 5) на жаль не має дати і її створення видно припадає на проміжок між 90-і рр. XVII ст. – початок XVIII ст. Її автором виступає Михайло Гамалія, лохвицький сотник у 1690–1694 рр. Оскільки в дарчій він вказаний без посади, то можливо його дарування луки монастиреві сталося або до 1690 або після 1694 р. Друга дарча (на греблю на р. Сулиці під Лохвицею) датована 1702 р. і благодійницею монастиря виступає «Марія Григорієва Гамаліїна». Це дружина Григорія Гамалії, який був послом гетьмана Івана Виговського в Туреччині (1659), пирятинським сотником (1661–1665), лубенським полковником (1664–1666, 1668–1670, 1687–1688), паволоцьким полковником (1672–1673), генеральним осавулом і наказним гетьманом (1674) правобічної Гетьманщини. Ця дарча була знана відомому українському історику В. Модзалевському⁵. До цього документу прилягає заповіт Марії 1710 р. (№ 9), яким вона надає монастиреві ряд маєтностей. Це було викликано і глибокою вірою в Бога Марії (померла у 1714 р.), і прагненням виконати останню волю чоловіка, а також тим, що у цього подружжя не було дітей. Ігуменом монастиря був тоді (1709–1710, 1711, 1716) Філарет Коцаковський (ймовірно родич

⁵ Модзалевський В. Л. Малороссийский родословник. – К., 1910. – Т. 1. – С. 289.

упорядника історичного збірника і творця Київського літопису Іллі Коцаковського, уставщика Межигірського (до 1717 р.) і Підгородиського монастирів (1717–1720)⁶.

Ще два документи 1710 р. (№№ 7, 8) являють собою купчі. У першій з них йдеться про купівлю двома представниками монастиря, посланними Коцаківським, млина на Сулі. Цей млин належав покійній Марії Терещисі, а потім її племіннику Тимішу Левченку. Серед представників лохвицького уряду бачимо зокрема Павла Мартоса, лохвицького сотника у 1698–1708, 1709–1712 рр., незвісних раніше городского отамана Івана Якововича і писаря Кирила Федоровича, ряд представників лохвицького духовенства. У другій купчій йдеться про продаж лісу Домною Василихою. Тут вперше згадується наказний городской отаман Василь Корнієнко.

Наступні дві дарчі, пов'язані між собою, створені у 1711 та 1716 рр. (№№ 10, 11). Першою бездітній удівець Авксентій «Евстафієвич» колишній «купец и мещанин лохвицкий», а нині чернець Мгарського монастиря, дарував свою маєтність обителі. Це він вчинив з поради свого брата ієромонаха Мгарського монастиря Гавриїла. По смерті Авксентія цей дар було збільшено за рахунок лісу «Круглика», який передав обителі племінник покійного – Григорій «Григориевич».

Завершують цю частину статті три документи (№№ 12, 13, 14). Перший з них – це рішення комісії у справі конфлікту за греблю й озеро 1719 р. На греблі, дарованій монастиреві Марією Гамалією і берегах озера, міщани самовільно побудували кошари тощо і загидили доступ до води. Двічі Олексій Петрина (ігумен в 1710–10.1715, 1720) скаржився лубенському полковнику у 1714–1727 рр. Андрію Марковичу і той вислав комісію для розгляду конфлікту. Комісія на місці вивчила питання і продовжила розгляд у міській ратуші, прикликавши свідків. Один з них, старий козак Іван Лещенко, що бував отаманом у 1684 р., подав цікаві дані з минулого. Виявляється, що греблю збудував ще «за держави ...лядской» шляхтич Святський, котрий інколи навіть не дозволяв переходити греблю «товару», тобто скоту. Після вигнання поляків з України греблею володів козак Самохвал, потім –

⁶ *Мыцук Ю. А.* Украинские летописи XVII века. – Днепропетровск, 1978. – С. 35.

Калин, потім – Заславець та його дружина, яка продала її Григорію Гамалії понад 20 років тому. Врешті комісія ухвалила компромісне рішення і його мали виконати міщани. Серед підписантів бачимо і незвісного досі отамана Михайла Кириловича. Цю ухвалу підтвердили 1723 р. міщани, причому було згадано Іларіона Рогалевського, ігумена у 1722–1728 рр. (№ 13). Врешті останній документ – це купча 1727 р. на луку Кіндрата Танчика (№ 14). Її підписали зокрема отаман Іван Бузинський (досі вважалося, що його каденція датована 1726 роком) та невідомий досі лохвицький писар Матвій «Григорієв».

Зазначимо, розглянуті документи дають певний матеріал для реконструкції тогочасної міської топоніміки. Вони доповнюють собою матеріали лохвицької ратушної книги, де якраз цей період представлений слабо (документи XVIII ст. взагалі в ній відсутні)⁷.

Далі переходимо до найважливіших документів, які вміщені нами у додатку. Як уже говорилося у копійній книзі є 80 гетьманських і полковницьких документів. Вони друкувалися І. Бутичем⁸ і нами⁹ інколи за іншими списками. Але деякі документи (всього 9) були вміщені не на початку книги як спеціальна група, а розпорошені поміж купчих, дарчих тощо всієї книги. Тому є необхідність увести і їх до наукового обігу і доповнити «Український Дипломатарій XVI–XVII ст.», публікація якого є одним з пріоритетних завдань Інституту української археографії та джерелознавства НАН України.

Отже, першим з них є універсал – привілей 1660 р. (?) лубенського полковника Якова Засядька, яким обителі надавався ринок у Лубнах (№ 15). Цікаво, що для більшої ваги це надання ствержувалося трьома представниками лубенської полкової верхівки, зокрема Стефаном Шамлицьким та Гнатом Вербицьким, які бували або пізніше стали лубенськими полковниками відповідно у 1660–1661, 1663 та 1663–1664 рр. Оборонний універсал № 16 лубенського полковника Івана Сербина не має дати (лише вказівку на місяць грудень), але знаючи термін другої каденції

⁷ Лохвицька ратушна книга XVII ст. – К., 1986.

⁸ Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Скоропадського (1657–1687). – К.; Львів, 2004.

⁹ З історії Кодака та його околиць // Український археографічний щорічник. – К., 2016. – Вип. 19/20. – С. 424.

Сербина, можемо припустити, що документ був створений між 1672–1675 рр. У ньому йшлося про заборону городиським жителям ловити рибу в р. Стриганці під с. Хитці. Хитці – це село суч. Лубенського району Полтавської області, яке стоїть на правому березі р. Удай. Стриганець – це ймовірно притока Удая. Село Городище знаходиться в суч. Чорнухинському районі Полтавщини, у часи Руїни перебувало в складі Лубенського полку (Чорнухинська сотня). Схожий документ видав 7. 10.(27.09.) 1687 р. лубенський полковник Григорій Гамалія, тільки він стосувався риболовлі на р. Сулі (№ 17). Він важливий уже тим, що дозволяє уточнити термін каденції Гамалії: досі вважалося, що вона уривається після липня 1687 р., тепер же її можна продовжити як мінімум на кілька місяців. Далі йдуть три універсала лубенського полковника Леонтія Свічки (№№ 18, 20, 21). Першим з них він по суті підтверджував вищезгаданий універсал свого попередника Григорія Гамалії. Другий лист-наказ дійшов до нашого часу у складі випису з лубенських міських книг. Цей наказ був адресований лукомському сотнику Михайлу Постомському і стосувався їзів (риболовних угідь) монастиря. Він дещо уточнює каденцію останнього (вказано місяць) і називає тогочасну лубенську міську верхівку. У третьому універсалі Свічка деталізує попередній документ. Ковжижи стосується і наказ 1708 р. великобудищанського сотника Григорія Жданенка і міської верхівки, щоб ніхто не важився рубати дерева в монастирському лісі (№ 23). До речі у ньому згадані імена незвісних досі великобудиського наказного сотника («Гринко Жадченко») та городского отамана Івана Паданенка. Ковжижа – це село суч. Котелевського району Полтавської області, яке тоді належало Мгарському монастирю. Ще за гетьмана Самойловича та ігумена о. Макарія Русиновича у 1682 р. тут монастир заснував винницю для роблення горілки й слободу, де поселяв вільних людей, потенційних підданих обителі. Іншим універсалом Самойлович боронив монастирський ліс під Ковжижею¹⁰. На це був даний також у Лубнах 5.03.(23.02.) 1695 р. універсал гетьмана Івана Мазепи¹¹. Отже, універсал Свічки посилював гетманську волю щодо маєтності на території його полку.

¹⁰ Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Скоропадського (1657–1687). – С. 788–789, 826.

¹¹ Універсали Івана Мазепи. 1687–1709. – К.; Львів, 2002. – С. 280–281.

Отже, наведені документи мають важливе значення як історичне джерело не лише з історії Мгарського монастиря, але й Гетьманщини другої половини XVII – першої третини XVIII ст.

Документи публікуються за правилами передачі тексту, запронованими відомим українським істориком і філологом Ярославом Дзирою¹², які ми незначно скоригували (не розкриваємо титл тощо).

ДОКУМЕНТИ

№ 1

1677, грудня 20 (10). – Лохвиця. – Випис з лохвицьких міських книг, який містить у собі купчу

«Екстракт з книг міських лофицьких на двор от Михайла Ханенка куплений.

Въпис з книг меских лофицьких уряду міського от Нароження Сна Бжого тисяча шестсот сімьдесят девятого мсця декаврия 10 дня.

На радї ншом лохвицьком пред нами Андреем Гамалием, сотником Войска его црского пресвітлого влчства Запорозского лохвицьким, Иваном Куцкевичом, атаманом городовим, на местцу войтовом, Иваном Дзюкгавлом, приказним, Леском Сінником, Иваном Иченским и Леском Улізком, бурмистрами, и за упрошенем при битности в Бзі превелебного его мил. гдна отца Иоанна Стефановича, протопопи лофицького и лубенского, и многих особ зацних, на тот час будучих, міючи злецене учтивий пн. Стефан Свидерский, мищанин нш лофицький, з притомністю присланного особы п. Василя Скиндера з Батурина, в диспозит (?) нижей описанных кгрунтов повіренних, станувши очивисто, сознали явно, ясно и непримушоно ку записанню до книг меских лофицьких, иж за изволением его млсти славного п. Михайла Ханенка, товариша Войска Запорозского, добродія и приятеля ншого, продалисмо двор з кгрунтом, сливет александровский небожчиковский именем его мил. п. Михайла Ханенка, его власний нікому ні в чом непенний и незаведенний за сумму личбы литовской талярей сто грошей против церкви Бжой Всемлсти-

¹² Літопис Самовидця. – К., 1971. – С. 39–42.

вого Спаса з меж дворов от ринку п. Павла Ясилського лівой стороны, а з правой честного гспдна отца Феодора Якимовича, пресвитера тоей же церкви, плечом от улици до улици скруз лежачим, в Бгу превелебному его млсти гспду отцу Макарию Русіновичу, игуменови Всемлстивого Спса, обители стия Мгарския з братиею в вічність и юж се того двора вирикаем, а его млсти отцу игуменови из братиею волно тим домом, в місте Лофици именованним, вишей местцу лежачим яко хотіти диспонувати, дати, даровати, заменяти и на який же колвек пожиток свой обернути и просили нас обі стороны о записане и потвержене сим писанием. До чого ми схилившє, казалисмо до книг міских лофицких приняти и потребуемой стороні екстракт видати.

В ратушу лофицком року и дня виш писаного.

Корикгован з книгами, Кирил Жадкевич, писар лофицкій».

Арк. 177–177 зв. Внизу документа намальовано два кола, всередині яких написано відповідно: «місто печать», «місто печати судовой».

№ 2

1690, травня 24 (14). – Лохвиця. – Купча

«Запис на плец купленный в Лохвиці от Шмигла Василя.

Року тысяча шестсот девятыдесятого мсця мая дня четвертогонадцять.

Перед нами, Михайлом Андріевичем Гамалієм, сотником лохвицким, Хведором Кретченком, атаманом городовим, Яремою Иосифовичем, войтом, з бурмистрами; Григорием Ракусом, Ивановом Бойком, атаманом ивахницким, и многих особ так товариства, яко и посполитих на тот час при нас будучих, постановивших Василь Шмигель, товариш сотні ншой лохвицкой, житель шмиглевский уезду ншого, зознал явне, ясне и доброволне, мовячи:

Пнове уряде, міючи я власний свой в місте плец, нікому ні в чом не пенний, продаем в вічную посессию и обладання мнстрское в Бгу превелебному его млсти гспду отцу Ипатию Горбачевскому, игуменови мнстра общежителного Всемлстивого Спса Мгарского лубенского, за сумму певную, моїми руками отобранную, за семьдесят золотых. А тот двор знайдуется промежку дворами з одной стороны александровский, проданный от пна Ха-

ненка за талярей сто, тож у вічную посессию мнстрскую, з другою теж сторони двор под паркан Остапов Пивоваров. Теды волно отца игуменови тим плецом, от мене проданним як хотя на свой пожиток мнстрский владінем оборочаты. А я юж от часу сего так сам, жона, якож крєвние мої, близкие и далекие, до того плєца власти не мієм, иміти не будем, и целком от того плєца зрекаемся. Теды теж уряд видячи отца игуменову доброволную куплю, а Василєву Шмиглеву доброволную продажу, на жадання обоїх сторони для ліпшого в позний вік утверження, казалисмо записати яко потребующей сторони єго млсти гспдну отцу игуменови мнстра Мгарского видати при вираженню печати ратуша лохвицкого и ис подписаннєм руки писанное року, мєця и дня виш описанного.

В подлинном тако подписанно:

Константин Данилович, на тот час писар лохвицкий».

Арк. 162–162 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати судової». Оригінал завієний печаткою знаходиться у тому ж фонді під номером 3. Запис на звороті оригіналу: «Запис на пляц, куплений в Лохвици от Шмигля, манастирєви служачий в року 1690».

№ 3

1690, липня 15 (5). – Лохвиця. – Купча

«Купчая на плєц, куплений от Тимоша Деревянка.

«Року тисяча шєстсот девятдесятого июля дня 5.

Перед нами Дмитром Глуховцем, обозним польку Лубенского, Михайлом Гамалиєм, сотником лохвицким, Хведором Крєтченком, атаманом городовим, Яремою Иосифовичем, войтом, з бурмистрами майстрату лохвицкого, при битности пана Ивана Куцкевича, Григория Ракуса, Григория Якимовича, Сенька Кушнера, Костя Тєслі и многих особах значних так товариства, яко и посполитих людей, на тот час при нас будучих, постановившия Тимош Деревянка, товариш сотні нашой, жител свиридовский, сознал явне, ясне и доброволно ку записаню, мовячи: Панове уряде. Міючи я хату з плєцом, стоячую близко чернецкого двору, так теж и поблизу пана Григория Ракуса, нікому ні в чом

не пенную и не заведенную, зачим на жадання в Бгу превелебного его млсти гспдна отца Ипатия Горбачевского, игумена обители стога мнстира Мгарского лубенского, з доброй волі моею, ні от кого ні в чом не примушон, продадем часть пълецу моего власного, лежачого от рогу сіней пани Ракусових, так теж до рогу сіней моїх, до плецу чернецкого притяглого, за золотих девят монети доброй руками моїми отобранними. Которим то плецом, мною проданним его млсти гспдну отцу игуменуви из братиею волно як хотіти владіти и користоваты, а я як от часу сего так сам, жона моя и потомкове, до тоей части плецу не повинни отзиватися, так теж и жадной альтеркацией зновляти. Теди мы, уряд, видячи доброхотную продажу Тимошеву, а куплю его млсти отца игуменуви на жадання обоїх сторон казалисмо записати и потребуемой стороні видати при вираженню печати ратуша лохвицкого и подписанням руки писарской року, мсця и дня виш менованного.

Константий Данилович, на тот час писар лохвицкий».

ЦДІАК. – Ф. 137. – Оп. 1. – № 2. Оригінал завірений печаткою. Записи на звороті: «Купля ґрунту, шмат пляцу в Лохвици от угла Ракусового до ншего двора протяглого, от Тимоша Деревянки, козака свиридувского, в року 1690-м дня дня пятого и сей випис з книг лохвицких» та «На лохвицкий двор». У копійній книзі цей документр міститься на арк. 162 зв.–163.

№ 4

1693, січня 18 (8). – Лохвиця. – Випис з лохвицьких міських книг, який містить у собі купчу

«Року Бжого тысяча шестсот девянтдесят третого мсця генъ-вара числа осмого.

Випис з книг меских ратуша лохвицкого продажи плеца превелебному отцу игумену мгарскому от Филипа Василиевича и жоны его Пазки Юровны. Которий так в собі мает:

Пред нами их црского прстлого влчства Войска Запорозкого Михайлом Гамаліем, сотником лохвицким, Никитою Мартиненком, атаманом городовим, Василием Пештичем, войтом, з Михайлом Кузмовичем и Левком Андріенъком, бурмистрамы, с при-

томністю Григория Вареници, хорунжого полкового, Марка Климентовича, Григория Ракуса, Василя Олехненка и иных многих особах зацных, так товариства, яко и посполства, на тот час при нас будучих, станувши Филип Василиевич з жоною своею Пазкою Юровною, пропоновал ку записаню до книг меских ратуша лохвицкого, тие слова мовячи: Мсці пне уряде. Уже тому роков близко десятка як за відомом и швакгра свого Стефана Ясликовского продадем пляц, лежачий в місте противо Всемлстивого Спса близко двору Григория Ракуса, на котором и тепер и ворота мнстирские зостають, нікому ні в чом не заведенный и не пенный, за готовую сумьму личбы доброй литовской за золотих чотиридесят в Бгу превелебного гспдну его млсти отцу Ипатиеви Горбачевскому, игуменови мнстира Мгарского лубенского стога Всемлстивого Спса, и всей того стога мнстира братії у вічную поссесию и диспонованья. А тая сумма дойшла до рук моїх вцілі от отца игумена золотих тридцет, а Григорий Ракус ради спсєния свого дал того ж часу золотих десят и поневаж тогда запомніли записати, мы и на сей час не пречаем до ниг меских завести не таячи и в далший час вічное своеї продажи. И волно отцу игумену и всей его чстной братії тим пляцом, проданным от мене, яко хотіти владіти. А мы юж моци не мієм и імїти во віки не жєлаем. Тєды мы више специфікованъный уряд, слишачи от Филипа доброволную продажу, на аффектацию превелебного в Бгу отца игумена мгарского казали до книг меских ратуша лохвицкого записати. З которих и сей відомос слово в слово виписавши, при печати звиклой нашой сотенной, так теж з подписоми руки писарское отцу игумену до обители стой даем року, мєця и дня вишей реченного.

Гаврило Данилович, писар лохвицкий».

ЦДІАК. – Ф. 137. – Оп. 1. – № 5. Оригінал завірений двома печатками. Запис на звороті: «Випис з книг міських лохвицких на куплене ґрунту Калитинского к двору Александровскому от пна Филипа Василиевича». У копійній книзі цей документ знаходиться на арк. 163 зв.–164 зв.

№ 5

**Між 90-і рр. XVII ст. – початком XVIII ст. –
Лохвиця (?). – Дарча Михайла Гамалії на луку**

«Писание от пна Гамалії на лучку лофицкую.

Стороны лучки что превелебност вша до мене перед сим писала и через млсти отца намісника наказували, что як устне отцу наміснику говорилем, так и превелебности вшей извіствую, же то так рок бувший сотник косил оную в той цель, же оний продал наперед моего приказанія Ивана, сна моего, жебы позволил оному огородити и викосити на его потребу. А тепер изволте превелебность вша оною владіти, котрую на вічність на обытель стую дарую, дай Бже, превелебности вшей и всей о Хрсті братії щасливе оною пожитковати и за нас Бга молити.

Михаил Гамалія».

Арк. 178.

№ 6

1702, серпня 17 (6). – Мгарський монастир (?). – Дарча

«Запис на греблю, прозиваемую Святецкую под містом Лохвицею.

Року Бжого 1702 мця августа 6 дня.

Я, нижей именованная Мария Григориева Гамалііна, чиню відомо сим моім записом тепер и в потомние часи, кому о том відати будет потреба, иж міючи я гребелку, прозиваемую Святецкую, давно уже запусілую, под містом Лохвицею на реці Сулиці застаючую. Теди ж тепер з доброй волі и ласки моеї, иміючи горливост ку стой обытели Мгарской лубенской, отдалам оную гребельку оному мнстреві, во вічнѣную поссесію леговалам. А то як з милих приятелей моіх, близких и далеких, в оную виш мененную гребелку абы не важилса нихто интересоватися, ані ні в чом оним честних отцов мгарских турбовати, але тилко самим отцем мгарским оною гребелкою користовати и пожитковати, а яко хотя ко ліпшому своему пожиткові обернути. Волно им яко власним своїм в заміну дат, продать и кому хотя дароват. На що для кріпчайшого утверждения и певности даю честним

отцам мгарским лубенским сей мой запис з притисненем печаты звиклой и подписом руки моеї власной, крест стый изобразующой. При сем же моем легованню било особ знатних немало +».

Арк. 164 зв. – 165. Внизу документа намальоване коло, всередині яких написано: «місто печати». Оригінал, особисто підписаний Марією Гамалією, знаходиться у тому ж фонді під номером 14.

№ 7

1710, березня 22(11). – Випис з лохвицьких міських книг, який містить у собі купчу

«Запис на млин куплений, даний от Иванихи Терещихи з ратуша лофицького и потвержений властїю пна полковника лубенского Василя Савича.

Випис с книг міських ратуша лофицького, року от народження Бжого 1710, мсця марта первонадцят дня.

Пред нами, урядом зуполним городовим лохвицьким, Павлом Василиевичем Мартосом, сотником, Иваном Якововичом, атаманом, а з маїстрату міського Кирилом Даниловичом, войтом, Якимом Евфимовичом и Стефаном Ивановичом, бурмистрами, а з стану дховного пречестного гспдна отца Феодора Петровича, протопопи лубенского, честного гспдна отца Павла Петровича, презвитера Сто-Спаского лофицького и при многих обывателех на тот час будучих лофицьких, при сем запису людей віри годних, вступивши пред нас очевисто чин дховний честний гспдн отц иеромонах Саватий Вербицький, намісник мнстра Мгарского лубенского, посполу з монахом отцем Гавриїлом, тоей же Мгарской обьители, два законники прислание в город нш Лофицю в Бгу од превелебного гспдна его млсти отца Филарета Кощаковского, игумена мгарского лубенского, зо всеей обради тамошней законников мгарских о покупленю млина на реці Сулі, стоячого под містом Лофицею. На той греблі здавна належачий и служачий тот млин заживати еще пні Марії Имановой (*описка, треба читати: «Ивановой» – Авт.*) Терещисі, обывателці лофицькой, а на сей час по Господнему изволеню преставшойся, в землю от нея же и похороненно тіло еї в церкві стой Пречиской ринковой, стараннем ея покровних за тот млин о двох колах и третое ста-

видло зо всім приналежним начиням млиновским. Понеже она, пні Ивановая Терещиха, еше за живота своего мешкаючи, тот млин, як в собі на сей час міет, памятаючи на смрт, так за мал-жонка своего небожчика Терешка Ивана, яко и сама за себе и за дшу свою, ствердила тестаментом ненарушонно в цілости, при трох печатех, за власти будучой славной памяти его млсти пна Мартина Василиевича [Мартоса], судії полкового лубенского, пречестного гспдна отца Петра Ивановича, зішлого з світа бувшого протопопи лохвицкого, честного гспдна отца Симеона, тож преставившого брата его ж рожоного, презвитера ринкового сто Пречиского, которий то тестамент виражон в року Бжом 17 девятдесят осмого, февраля числа пятого. Напрод виражено, на обител стую Мгарскую двісті золотих з того млина повинно датис, з того ж млина на всі црковним за сорокоуста и за всі отпра-ви шестсот золотих з того млина повинно видатис. А понеже явно отозвався Тимуш Левченко, небожчиці пні Ивановой Терещисі рожоний сестренец, з таким свідителством: любо то я того часу при том не бул, же я от братов своїх чулем як небожка еше за живота своего на тую стую обител Иваниха Терещиха, тютка моя, при тих лекгованних двохсот зол. и увес млин у откупленню грошей мнстрским законникам у вічност полецала. А так ми, уряд лохвицкий, слишачи такое свідителство, тот млин, на реці Сулі застающий, в куплі подлуг тестаменту вираженного кому отписано так презвитером, яко и на церкви лохвицкие Бжественные пнове ктитори, яко и Тимуш, покровний п. Ивановой Терещихи, з братами своїми и на похороненне тіла тысячу золотих сумы грошей за тот млин от пречестного гспдна отца иеромонаха Саватия Вербицкого, намісника мнстра Мгарского лубенского, и отца монаха Гавриїла от рук их отобравши, розказалисмо каждому отобрати яко слушно и отобралос. А на тот млин у двох колах и в третьей заставці от покровного Тимоша Левченка и отобрал его покровних п. Ивановой Терещихи, у продажу того млина за порадою пречестного гспдна отца Феодора Петровича, протопопи лохвицкого, сей запис нш урадовий видаем на тот млин в Бгу превелебному его млсти гспдну отцу иеромонаху Филарету Коцаковскому, игумену мгарскому мнстра лубенского, зо всею братиею еже о Гспді Исс Хрсті в посессию вічную и во владіние вікуистое тим млином як хотіти владіти и у своей области міти, не иміючи ані жадной ретрусії (с покровних

небожчиці), ані з обивателєй лохвицьких у каждого суду и права под утраченем таковой сумы другое тысячи золотих варуем и утверждаем. На который то млин в потверженню и сей запис до всего мнстра в Бгу превелебному гспдну отцу игумену вираженному зо всею братиею в куплі вікуистой при звиклих печатех наших розказалисмо з ратуша ншого лохвицького видати року, мсця и дня вишей написанного при подписі руки писарской.

Павел Мартос, сотник лохвицький.

Кирило Феодорович, писар лофицький».

Арк. 169–170 зв. Внизу документа намальовано три кола, всередині яких написано відповідно: «місто печати», «місто печати», «місто печати судової лофицької». Оригінал зберігається у тому ж фонді під номером 8. Запис на звороті оригіналу: «Запис з уряду лохвицького виданий в продажню ліса в мнстр лубенський».

№ 8

1710, травня 31 (20). – Лохвиця. – Випис з лохвицьких міських книг, який містить у собі купчу

«Запис з уряду лохвицького, виданий в продажню ліса в мнстр Мгарський од Домни Василичи.

Року Бжого 1710 мсця мая 20 дня.

Предо мною, Павлом Мартосом, сотником лохвицьким, Василем Корнієнком, атаманом наказним на тот час городовим, а з майстрату міського, Кърилом Даньленком, войтом, Иваном Сінныком и Стецьком Иваненком, бурмистрами уряду зуполного, и при многих людех віри годных, при сей продажі и куплі будучих становшы пред нас очевисто Домна, а по Василю Манченку, по первом малжонку жона, обивателка лохвицькая, сознала явно, ясно и добровольно, ані от кого не примушеною будучи:

Мсцівий пне уряде, міючи мні два ліскы, купленние небожчицом моім мужем у Мыхайла Хая, жителя хрулювского, и в Паска Великого з Малих Пісочок, жителя тамошного, стоячее в едном містцу, поміж Хрулюв и Василкув, непенние и ні в чом незаведенние, продалам у вічност тие ліски Хающивку в Бгу превелебному гспдну его млсти отцу Филарету Коцаковскому, игумену мнстра Мгарского лубенского, зо всею его о Хрсті братиею за цену земною змогорічевную, за пятьдесят зол. доброй мо-

нети. От которого его его млсти отца иеромонаха гспдна игумена вишгзанаписанного и от его братії за тие ліски Хлювцину, отобравши до своїх рук гроши, позволяю во вічніе роди, тим грунтом в проданню вічистом от мене користовати, не міючи в том ні от кого ні жадной трудности, варуючи, продавца утверждаю. А я сама и сн мой Стецко от тих лісков вирекаемся, не міем и не будем в пререченного гспдна отца игумена и братії его, ні откупувати, яко и грошей в каждого суду и права не будем моци міти откладати, сторично варуем. Мы прето, уряд зуполний, обоіх сторон продажі куплі вислухавши, розказали записат и той запис на тот грунт на владініе превелебному гспдну отцу игумену мгарскому при звиклих печатех нших врядових з братією розказалисмо видати.

Писан в ратуші ншой лохвицкой року, мсця и дня вишположенного.

Кирило Феодорович, писар міський лохвицкий, рукою виписал».

Арк. 168 зв.–168 зв. Внизу документа намальовано два кола, всередині яких написано: «місто печати» і «місто печати ратушной». Оригінал зберігається у тому ж фонді під номером 11. Запис на звороті оригіналу: «Запис з уряду лохвицкого виданий в проданню ліса в мнстр лубенский».

№ 9

1710, грудня 22 (11). – Лохвиця (?). – Заповіт Марії Гамалії

«Дховница єї млсти пней Марії Василюевоі Григоріевоі Гамаліїноі, данная у вічність на греблю Грулювскую и на протчие грунта.

Во имя Отца и Сна и Стого Дха. Аминь.

Вшелякие річи писмом ствержение на том світі бивають в незабвеніі людском и навіки тривають, а которіе необваровани писмом, таковіє спливають з памяти людскоі и в забвение приходять. Теды и я, Мария Василюевна Григоріева Гамаліїна, по мертвом пну малжонку милому пну моему, блгодарячи Наивышаго Творца, юж літ болей десятка, зостаючи при вдовстві, живу зближаючиєся літа концу житія моего, а будучи при зуполнуі

пам'яті и хочай же в немощном здравії, уважаючи еднак и даби по смерті моеї значная як за милого мужа моего, так и за мою дшу пам'ятка чинися, а не тилко тут в мирских церквах, але особливе ув обители стой Всемлстивого Спса мгарском лубенском. Которому мнстру значную частку з добр нших наменивши в сем моем доброволном тестаменті, легую впроч греблю Хрулювскую на реці Сулі з млинами и до того, що приналежит кгрунтов все от мала до велика подаю, сад, стоячий над Сулю под Христанувкою за всіми до его принадлежностями, до той же обители стой записую. Ку тому теж и тот грунт, прозвиском Бурки, що вж по смерті моего мужа и пна моего от слюза тогдишнего сотника сенецкого за копу мію, то и тот грунт, як в собі міється положення, и як записи врядовие опівають, з тим то хуторцем, зовучим Слобудкою, той же обители стой в вічність пушчаю и тое наменяю, же як небожчик муж и милий мой пн тие то всі грунта не инакшим яким обычаем завладів, толко зо мною, яко вірною малжонкою своєю, за готовую копу з праці ншой нажитое, все от мала до велика покупил. На якіе то грунта так млини, луги, овощние сады, сінонокосние луки и записами врадовне при печатех стверджено. Тие ж то записи при сем моем доброволном тестаменті впроважаючи, ув обител стую подаю. А то тепер властвующому отцу игумену Филарету Кощаковскому з братиею до его рук звіраючи, абы юж по моеї смерті усіми тими, тут описанными, грунтами обитель стая, а нехто инший пожитковал и як небожчик муж и милий мой пн своїм муже умним писаним тестаментом легацію чинячи, нікому с покровних, тилко самой яко милому своєму приятелєві мні, жоні своей, все у област подал и под кріпкою клятвою тое ствердил, щобым и я должностю моею по своей волі, так же пред смертю яко хочачи так тестаментом спорадила и ты его добра нши по своєму хотінію, где наилучшей усмотрівши, остатним волі тестаментом спорадила. Еднак я, уваживши подлим своїм разсмотрением и положивши на сердцу попечение ку церквам Бжественним, а особливе стусуючися ку виразной волі небожчика мужа и милого пна моего, негде инде и нікому с покровних нших, тилко самой, як вишей положилося, обители стой Всемлстивому Спсу мнстру мгарскому лубенскому у вічне диспонуване пушчаючи, обвариваю, абы ніхто с покровних нших, близких и далеких, так самого отца игумена, як же и инших з братії турбувати

и до жадного права и суду потягати не важился под такою ж клятвою стыми отци, в Никеї вложенною. Що ся діяло в дому моем в сем року 1710 мсця декам[врия] 11 д.

Я, Мария Василиевна Григориева Гамалііна, вмiсто печатки власною моею рукою крстное знамение покладаю +».

Арк. 178–179. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати мужа її». Оригінал завіреним печаткою знаходиться у тому ж фонді під номером 10.

№ 10

1711, грудня 20 (9). – Мгарський монастир. – Дарча

«Наданне на мнстр кгрунтов, комор и протчего от Авксентия Евстафiевича.

Року 1711 мця декамврия 9 дня.

Я, нижей на подписі специфікованний, Авксентий Евстафiевич, бывший прежде сих времен житель купец и мещанин лохвицкий, а тепер по усердном желаніи моем, а за помощію Бжиею и поручниці спсения моего Прснодви Бци zostалем законник мнстра Мгарского лубенского, чиню відомо сим моім доброволним записом тепер и на потомние часи кому бы о том ти потреба, ижем я, жиючи в городі Лохвиці з дитинных літ моіх през килкодесят літ, где овдовівши по жені моей, а не міючи по нас жадного потомства, умислилием себi блгую част избрати, еже и получил, стий агтелский чин на ся восприях и где по лику що имію позоставих набитков, яко спадаючих мні отчистих, так и зе власное праці моей нажитих кгрунтов, нікому ні в чом непенних и незаведенних, а то яко найпервіе в городі Лохвиці двор з світлицею, близ двора того, где я сам мешкалем, ліс з лужком и с хатою озля греблі п. Гамалііной, сад под Христанувкою, за которий далем осмъдесят золотих, комор двi на ринку, една где рибу продают, а другая, прозиваемая Куликувская, дворище близ Павла Яременка и сіножать в Пісках за Лохвицею. Все теды мое набытое добро, споручаючи містцу стому обывтели Преображенской Мгарской лубенской, у вічную пускаю поссесію и даю сей мой рукописателний цериграф превелебному в Бгу его млсти гсдну отцу Филарету Кощаковскому, на тот час будучому игуменови мгарскому, и братіи и по них будучим законником тоя ж

стой обьители у вічність. Волно им будет тими врученними и записом обварованними от мене всіми крунтами яко власними монастирскими диспонувати: продати, заменяти и яко хотя ку найліпшому пожиткові обернути. Варую теж тое, абы з жадних покровних моїх, близких и далеких, не важился ништо в тие належные от мене крунта мнстреві жадним способом интересоватися и обьители стой и в ней живучих законнников турбовати. Що для ліпшой віри и кріпчайшого утверждения даю сей мой запис обьители стой и в ней звиш писанному игуменови и братії, которих и упросилем устне, абы было и стверженно печатю звиклоу и до книг мнстрских записано. Що ест прошению моему и учинено задосит року и дня и мєця звиш положенного терміну за власною рукою моею и брата моего единоутробного иермонаха Гавриїла Евстафієвича.

Иеромонах Гавриїл рукою.

Монах Авксентий Остафович.

В подлинном тако подписано:

По согласіи братіи чесной печат мнстрскую для ліпшого увірення и утверждения до тоєй легациї приложилисмо и руки нши подписуємо:

Иеромонах Филарет Кощаковский, игумен мнстра на тот час Мгарского общежителного лубенского».

Арк. 161–161 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині яких написано: «місто печаты мнстрской». Оригінал знаходиться у тому ж фонді під № 13.

№ 11

1716, квітня 17 (6). – Мгарський монастир (?). – Дарча

«Запис од п. Григория на двор и ліс и на сіножать данний.

Року 1716 мєця априля 6.

Я, нижей подписанный, чиню відомо сим моїм писаним, иж по смерти небожчика отца Авксентия, дядка моего, з позосталих его грунтов отческих з нами не діленних прибавилем напред доданих небожчиком отцем Авксентием грунтов на стую обьитель Мгарскую з доброй своей волі ліс, пр[оз]иваемий Кругликом, в полем до него належачим з облогом, що ув окопі, двор шинковний за містом на слободі з половиною огорода, там низом лежа-

чого. До которих више писанных ґрунтов не повинен я вічними часи интересоватися, такожде законники мнстра Мгарского еще з позосталих ґрунтов небожчиковских в потомние часи не могут упоминатися, леч тим више писанным дядком повинны контентоватися. На що для лучшого достовірія даю сию законникам мою рукою писанную карту з подписом имени моего.

Григорий Григориевич, рукою власною».

Арк. 163–163 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині яких написано: «місто печати». Оригінал знаходиться у тому ж фонді під № 16. Запис на звороті оригіналу: «Запис от п. Григория на двор и лис и сіножатъ даний у Лохвиці».

№12

1719, липня 23 (12). – Лохвиця. – Рішення комісії у справі конфлікту за греблю й озеро

«На лохвицкую гребелку, прозиваемую Святскую и на озерце на Сулиці свідителство мешчан.

Року тысяча сімсот девятогонадцят мсця июля второгонадцят дня.

За получением виразного писменого указа од блгородного его милосты пна Андрея Марковича, полковника Войска его црского пресвітлого влчства Запорозского лубенского, по двокротном его ж пнскої млсты од превелебного его млсти отца Алексія Петрини, игумена мнстра Сто-Спаского Мгарского лубенского, з превелебним отцем Иосафатом, намісником, и всіми обители тамошний законниками жалобы занесенно на обывателей міста Лохвиці, по обоїх сторонах вгору и вниз брами в Шиї найдуючойся поселившихся, взглядом поділаннх ными кошар и других строений по берегу ставу их законничого, нижей тоей же Шиатской (!) брами на Сулиці річці греблею, именуемою Святскою, перенятої од покойной пней Марії Григориевой Гамалііной и пна Ивана Гамалії, товариша войскового, тестаментом на обытел легованного, зехавши я нижей, именно подписавшийся на заводний ставу того берег обще з пном атаманом и войтом городовими лохвицкими в присутствіи его ж превелебности намісника з законниками и обжалованной стороны чинилем в том

и их заводі розиск и помирковане нижей слідуючим определени-ем: значала обыйшовши всі спорние містца и усмотривши яко многие з помянутих побережных жителей лівичких свої оплоти аж у воду поуводили и во время весняного наводнения, удержавши против оных плавий, згоры приходячие, кошарки на оних на воді движущихся позаплітали, а нікторие и хлівчики поділали и покрили избитечним скотского гною умноженем до половини инде в теперішню малой воды річки Мчату позасовали. Чим самим собі и сусідам в погоршене приступ к річці огидили и запустили. Призвалем обидві сторони на ратуш міську и инквіровалем в ней, од якого часу тое начало діятися. Теды сами ж оны бережане представили многолітної старости козака годного, иногда в Лохвицы атаманский уряд носившаго Ивана Лещенка, который сознал так: иж за держави еше лядской найпервей пререченную гребелку заняв и устроїл шляхтич Святский, который бывало временем и товару чрез оную перепускает не кажет. А по вигнанню ляхов з Малой Росії зараз Самохвал козак набув бил собі од товариства и не завелико оную, а по нем Калин, по Калину зас – Заславец держал літ з двадцят, а по смерти оного жона его ж вдовства ради и недостатку, не могучи тоей греблі в належитом умоцненю содержати, запустила была и од того часу начали побережане в ставок нижше огорожу опускати и затверженем на плавках гною, кошари заплітати. А на остаток и продала пну Григорию Гамалії літ тому болше двадцяти діется и продажа и купля, мовит, тая мает быти в ратушную книгу записана. Якую кгда потом в книзі з міскою приискалем, зходним во всем его свідителству вираженем и воспоминавением и признатем имени его ж, Ивана, в року 1696-м собывшуюся из прилогом, же волно было пну Гамалії предреченние в самом Різаку на плавах поплетенние кошарки, як прежде не бившие, повеліть скидати и в став позволит кому вступ міты албо занехат и возбранит. Теды з обоїма ж сторонами на помянутий берег повторе виехавши, за согласною предпомянутих урядових городових ухвалою потрафляючи на обидві ж сторони необидливое, без жадного спору и контроверсії учинилем помирковане, иж бы всяк з нижей виписаних, сягаючи щирою землі, а не наплаву, албо багні, тын од води устроїл не так, як доселі ліси свої нікторії, же гной истлів, а вода оние о ставок обложила, гужевками попринали. а именно: начавши знизу од самой греблі. Кондрат Тка-

ченко, як загородил по вербы, так и впред держати повинен и лучкою в самом ставку над греблею будучою владіти міти безперепонно (если не спиняжит оной законникам), ибо тот же Иван Лесченко засвідителствовал, что отц Кондратов Леско Танкай от Андрушка Хруленка, Андрушко од Охріма Шевця чрез куплю од сорока літ оную один по другому набувал; Федор Бутко по Сажавку до вербы, в перетинці будучой, оплот дати должен. Петро Мулка на ступін тину у млину міет по пень, в перетиці Костиной найдуючойся. Кость Божко повинен тын на землі вкопати, взявши от кошари до тину Чиргивтишиного, Чиргиччин тын на два ступені умынуты з воды, жебы на землі зділан, власне на криныцю Мыско Чудновець на три ступені принял был ліси и по означенних містцах зділал оную. Самойло Горкавенко до цілини уступити мает поки указано, жебы до конца верб Шевченкових лісу привюв. Иван Шевченко должен тин и повітку пересунути и на землі построїти. Марко Горкавенко загороди не чнити, як и нні оной по копці и лози не чепат посаженной. Юско Оверко кошаркою в річку Вигноенную уступыти и тын на цільлом (?) вкопати по укопанному. Міско Сльвкка оплот міты на землі. Корнів Мазиллов тин быт на вербы старие, як от него к утыску ніт. Кырык Лесченко як много річки загноїл, же и за загородою на 4 ступені протыв рога, з другой стороны видавшагося, мало на всю річку гноем переняв, так должен знести кошару и тин на землі міты, покы понакопувалос до пустого берега, к Шацкой брамі прилеглого в городі. Значала от брамы Даныло Шамкало по означенне уступит и половину повітки зняты повинен. Корній Мазиненко по капусту отступит. Павло Юрьченко в самом приході води збытечне загноївший, повинен по знаки лісу держати, Лаврін Марченко по вербу, Леонтий Бровченко по огород, где капуста, Гордій Січкаар по землю широкою. Семен Ярмоленко под виною правною не міет кидати з загороды на воду гною, а загорода стояти будет, священние стониколский отц Михаїл хлівчик скидати и тин о половині кошари зділати. Юсчиха хлівчик скидати и лісу по огород держати. Охрім Горпиненко загороду знести на другое місце и гною за тин в річку не кидати. На другом березі Яков Салник должен оплоту загородного од воды на полтретя ступеня по старую лісу уминути. Марко Перетятко гною к річці за огорожу не викидати и кождий, з выжей вираженних, под зарукою талярей двадцяты на власт полковничую. Ловлю

зас рибную постановилося міти в том же ставу, начавши от брами Міатской в гору, оного поки кгрунт чернечий зайшол. Міским добычникам в одни тия неделю о второк, четвер и субботу не пускаючися низше брамы в став к греблі, якого одтол будет як бы полтора разу з лука кинуты, законникам в понеделок, среду и пяток. И на том сей розиск и розділ до разсмотрения и волі его ж пнскої мсти окончивши, подписом руки обще з тими ж урядовими и приложенем печатей для певнійшой сталости ствердилем и вручилием стороні законничой.

Року, мсця и дня выжей изображенних.

Иван Несторович, дворянин полковничий.

Михайло Кирилович, атаман городовий лохвицкий.

Кирило Данилович, войт лохвицкий, з бурмистрамь».

Арк. 165 зв.–167 зв. В кінці документа намальовано два кола всередині яких вписано «місто печати его», «місто печаты ратушней». Оригінал і два зберігаються в тому ж фонді під номером 17.

№ 13

1723, травня 21 (10). – Лохвиця. – Зобов'язання

«Року 1723 мсця мая 10 дня.

На уряді лохвицком мы, нижей подписанние, чиним відомо кому о сем відати потреба, иж по повелінію велможного добродія его млсти пна Андрея Марковича, полковника ншого лубенского, міем нами построенние огороды и кошари з річки Сулиці и з ставу чернецкого позносити и гной пощицати сего літа непременно без отлагателства и остановки. На що во свідителство даем сию карту превелебному гсідну отцу Илариону Роголевскому, игуменови Мгарскому лубенскому, и протчийім законникам под такою зарукою ежели бы не могли кошар своїх и огородов и гною до стой неделі позносити, сколько нас в сем же декреті виражено, повинни будем выни на особу его ж добродійской млсти пятьдесят талярей платити, а на уряд нш лохвицкий такую ж сумму.

На що для лучшего достовірия руками своїми крестами подписуемся и упросивши от уряду печати в лучшую твердость притиснули оную.

Данило Шамкало +.

Павло Гордієнко+.
Корній Мозило +.
Михайло Лещенко +.
Леско Дорого +.
Андрей Марченко +.
Микита Ярмоленко +.
Максим Солодовник +».

Арк. 167 зв.–168.

№ 14

1727, березня 27 (16). – Лохвиця. – Випис з лохвицьких міських книг, який містить у собі купчу

«Запис на лужок куплений в поміжника Кондрата Танчика, жителя лофицького.

Року тисяча шестсот сімьсот двадцят сегого марта шестнадцятого дня.

На уряді ншом лохвицьком пред нами, нижей подписавшимися, ставши Кондрат Танчик, житель лофицький, чинил свою оповідь урадовим нам, что де имію отчизную свою лучку поміжнуну мнстра Сто-Преображенского лубенского Мгарского крунтов под лісом их обители, которую пустилем як посесором в продажу заволат оних, принятого з доброй моей волі и охоти. Якой то лучки з женою моею и з дітми, з кривними, близкими и далекими, вечисто оной вирекаюсь и интересованья ся иміти не будем. Леч пустилем оную лучку в посессию стой обители и волно им як хотя оную диспозовати. На том во лучшее свідителство на сем купчом записі упрошаю за себе подписатис яко теж не уміючий писання вмісто Кондрата Танчика по его прошенію я, Афанас Динисов, за писара ратуша лофицького руку приложил. приняти и требующой стороні екстракт видати.

Мы прето, врадovie лофицькие, вислухавши его доброволную Кондрата Танчика продажу, а их з стой обители доброволную з оними згду за помянутую лучку, велелисмо выписавши екстракт и до книг міських принявши, а требующой стороні сей купчий запис видалимо за подписом имен нших и при звиклой печати городской року, мсця и дня звиш спесіфікованних.

Иван Гамалія, сотник лофицький.

Иван Бузинский, атаман городовий лофицкий.
Кирило Кузмич, войт наказний лофицкий.
Муйсій и Сидор, бурмистри.
Писар лофицкий Матвій Григориев».

Арк. 177 зв.–178. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печаты судовой».

ДОДАТКИ

№ 15

1660 р. (?). – Лубни (?). – Дарча

«Запис на пляц, лежачий в Лубнях на ринку, який отданный на обител Мгарскую и сей запис дан от пна полковника лубенского Засядка.

Я, Яков Засядко, полковник на тот час Войска его царского величества Запорожского лубенский.

Чиню відомо кому би о том належало відати, иж за сполною радю товариства при мні будучого, уваживши ми, иж той пляц никому непенний и не заведений, але волний заставаает, теди видячи слушност и потребу пилную и вейзрівши на недостаток отцов монастыра иншего Мгарского лубенского, подалисмо вічними часи превелебному гспдну отцу Виктору Загоровскому, игуменови того ж монастыра Мгарского, и братиї его в ринку обок з одной стороны п. Игната Вербицкого, а з другой п. Василя Полонія лежачий, називаючийся Боровиковский, а потом Колядин zostал бил. Которого перед тим з будинком, на нем стоячим, антессорове мої заживали. Теди я веспол з товариством того пляцу місцу святому отдавши, на тот час каждому з обивателей лубенских и товариства нашего приказуем, аби жадной кривди и перешкоди, сполне его ж заживаючи, отцеве мгарские ни от кого не поносили. На котором яко на своїм власном волно им будет, що схотят будовати, дать, дароват и продат кому хотіти. На що для ліпшой віри и певности даем тое писание наше с подписом руки моя и притисненням печати полковой. Так же и товариство, при мні бивших, на имя Игнат Вербицкий, Стефан Шамлицкий, Устим Луценко, обозний.

Яков Засядко, звишменованный полковник на тот час лубенский рукою.

Иван Кудря, ктитор с[вято]-пречист[ский]».

Арк. 219–219 зв. В кінці документу намальовано коло, всередині якого написано «місце печати полковой».

№ 16

Між 1672 та 1675 рр., грудень. – Мгарський монастир. – Оборонний універсал лубенського полковника Івана Сербина

«Універсал полковника лубенского Ивана Сербина, жеби городские обиватели в Стриганець, под Хицками знайдуючийся, и до рыбной ловлі не интересовалис.

Иван Сербин, полковник Войска его црского престлого величества Запорозкого лубенский.

Пну наміснику городискому, так теж пном сотникові, атаманові и войтові зо всім посполством тамошнім по узиченю от Гда Бга доброго здоровья ознаймую, иж в Бгу превелебный его млст гспдн отц игумен стия обители Мгарския з братиею своею презентовал мні жалобу, же в. м. у их жерелі названном в Стриганці под Хицями, которое им з давних літ належачое, допустилисте своїм горожданом чинити великую перешкоду. Зачим постерігаючи я того, аби мні за донесенем скарги от ясневелможного его млсти пна гетмана за тую вшу своеволю не було за вас нагани по вас міти хощу и пилно в. м. сурово приказую абисте в. м. так своїм горожаном яко и селяном в громаду созвавши, сурово закали, жеби от сего часу так козаки, яко и міщане у том их жерелі жадной найменшой не важилися чинити перешкоди, не тилко жеби мілися кгде будет риба продихатис до оной интересовати, але аби не важилися и гостинца там через тую річку чинити. А кгде тепер мілисте мимо росказане тое важитися в том монастирском жерелі якую колвек вчинити перешкоду, певне не тилко тот которого поймают, будет в карцеру лубенском зоставати, але и в. м. старшина за неупинене войсковою не увійдете, чого не зичу карности. Повторе в. м.тям сурово приказавши, звиклую маю преписилат зичливість.

Дат з мнстра Мгарского декав[рия]*.

В подлинном підпис таков:

Звыш именованый полковник лубенский».

Арк. 31–31 зв. – Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано «м[істо] п[ечати]».

№ 17

1687, жовтня 7 (вересня 27). – Лубни. – Універсал лубенського полковника Григорія Гамалії

«Лист от пана полковника Григорія Гамалії, полковника лубенского, в котором приказует, даби ніхто не важился, где суть мнстрия Мгарского кгрунта, там би на реці Сулі ніхто не важился в них по проезное, а верх Сули по поляну Кашину.

Григорій Гамалія, полковник Войска их царского пресвітлого величества Запорозкого лубенский.

Пну сотникові лубенскому, атаманові городовому, войтові з бурмистрами и посполитим в той сотні людем ознаймуем. Поневаж законники мнстрия Мгарского, превелебный в Бгу отц игумен з братиею міет на свої кгрунта монастирские от прошлого гетмана и от антецессора ншего зешлого полковника оборону, же где їх кгрунта на реці Сулі стоячие, там рибалки лубенские с каждым посудком, так на самой Сулі реці, яко и по озерах риби ловити не повинни, меновите вниз по проезное, а вверх Сули по поляну Кашину, поки мнстирские кгрунта заходят, збороненно. Теди и ми подлуг тих універсалов стосуючись, лубенской городовой и сілской старшині и черні, а особливе рибалкам лубенским, пилно приказуем, аби они рибалки лубенские міские и сілские на помененном місцу риби ловити с каждым посудком рибалским в низ Сули по Проезное, а в верх Сули по Кашину поляну, туди отежати и перешкоди чинити не важилис, повторе пилне приказуем.

Дан з Лубен септев[рия] 27 1687.

В подлинном надпис таков:

Звыш менованни полковник лубенский.

* Після слова декав[рия] дописано іншим почерком: «1610 году», але ця дата є явно помилковою.

А тут же и на другом місці вишей греблі Лисогорской от устя Солоници до устя Булатцевого, где упадаєт в Сулу, у ловленню риб аби не діялися перешкоди, сим же потвержаєм універсалом».

Арк. 287–287 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати».

№ 18

1688, травня 22 (12). – Пирятин. – Універсал лубенського полковника Леонтія Свічки

«Лист потвержающий от пана полковника даби не важился ніхто на вищреченной Сулі и озерах риби ловити.

Леонтий Свічка, полковник их царского пресвітлого влчства [Войска] Запорозкого лубенский.

Пну сотникові лубенскому, атаманові городовому, войтові з бурмистрами и посполитим людем ознаймуем. Поневаж прежде нас бувший пн полковник Григорий Гамалія отцу игумену з братиею, законникам мнстиря Мгарского на Сулі межи их кгрунтами мнстирскими коло Сули реки озера до ловлення риб обваровал, жебы ніхто не важился всяким посудком ловити и на самой реці Сулі и вверху Сули, от поляни Кашиной в вниз по Проезное у другом місці низше греблі Лисогорской от устя Солониці до устя Булатцевого, где впадаєт в Сулу. И ми тое им позволяем боронити, варуючи, жеби ніхто ся там не важил всяким посудком там ловити риби, кромі за приказом отца игумена, аби так било приказуем.

З Ператина мая 12 1688.

Звиш менованный полковник лубенский».

Арк. 287 зв.–288. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати».

№ 19

1699, серпня 5 (липня 26). – Лубни. – Випис з лубенських міських книг, який містить у собі універсал лубенського полковника Леонтія Свічки від 24(14) липня 1699 р.

«От его млости пна полковника лист писанный до пна сотника лукомского, в котором суд виданий на Хведора Шолудченка, жеби собі не был їза, где хочет, означается.

Выпис з книг міських ратуша лубенского.

Року от Нароження Сна Бжого тысяча шестсот девятдесят девятого мсця июля 26 дня.

Перед нами, Василием Савичем, асаулом полковим лубенским, так теж Иваном Приймою, лубенским сотником, Самуйлом Лозовицким, атаманом городовим, а з міського уряду Яремою Василиевичем, войтом, Фомою Нагурним и Иваном Великошапкою, бурмистрами, от превелебного в Бгу его милости гспдна отца Ипатия Горбачевского, игумена стия обители Мгарския лубенския, и братії, будучи в нас з послушания велебний иеромонах Неофит презентовал лист от его милости пна Леонтія Свічки, полковника Войска его царского пресвітлого величества Запорозкого лубенского, писанный до пна Михайла Постомского, сотника лукомского, аби именем его милости заборонил Гавриловому брату, также Шолудченку, в проданних місцу стому чинити утиску, яко был замислил. Лист теди прентовавши нам, уряду, жадал затим по нас, аби оний про ліпшую куплі твердость якобы на час потомний в книги нши міські ратуша лубенского бил принят и уписан. На которое жадаие их млостей отцов мгарских так, як в собі міет, есть принят и уписан таковым початком:

Мой ласкавий приятелю пне сотник лукомский з урядом тамошним.

Презентовал нам его милост отц игумен мнстира Мгарского лубенского з братиею чрез присланного велебного отца Виктора, намісника своего, запис от жителя селецкого на уряді городовом лубенском данний на езовища купленние, в яком обваровано, же не міет быти перепони ни от кого под зарукою тальярей ста. А тепер ускаржається отц игумен до нас листовне, що брат того продавци Хведор Шолудченко, не упоминаючися еще под час продажи первой (если так, що ест его), але тепер межи езами мнстир-

скими у Гаврила, брата его, купленними, палі побил, во середку хочачи строїти їзы. Чрез що монастирским їзам бити немалую перепону виrozumілисмо, поневаж он, Хведор, на тот час не упоминался, але тепер, коли уже мгарскїї законники стали користовати и он отзивается из своею там нікотою власностю. Теди мы до вашмости пишучи, пилно приказуем, абисте тому Хведору приручили талярей сто, жеби он н важился там в їзах мнстирских и найменшой перепони, яко доброволне куплених, чинити. Але если ему що потребно, может оний своего брата, заводцю тоей продажи, пилновати. О що и повторе приказуючи, зичим вашмостем доброго здоровья.

З Ператина 14 июля 1699 року.

Вшим млостем зичливий приятель его царского пресвітлого величества Войска Запорозкого полковник лубенский Леонтий Свічка.

З которих книг и сей випис их млостем отцом мгарским ест даний. Юрий Миколаевич Кгаевский, писар міський лубенский».

Арк. 309 зв.–310 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати».

№ 20

1699, липня 24(14). – Пирятин. – Універсал лубенського полковника Леонтія Свічки

«Потверждение на проданние озера и прокоси от Гаврила Шолудченка полковника лубенского данное.

Року 1699 юля мсця 14 дня.

Мы, Леонтий Свічка, полковник Войска его царского пресвітлого величества Запорозкого лубенский, тот запис виш вираженний на уряді городовом лубенском от Гаврила Лукяненка, козака сотні Лукомской, жителя селецкого, даний на купленние езовища, присланный к нам и презентованный чрез велебного отца Виктора, намісника мгарского лубенского, от его милости отца игумена тамошнего мнстира, виrozumівши бити слушний без жадного напрошення як есть в собі вираженний на прошение его милости отца игумена з братиею мнстра лубенского в потомние часи ствержаем сим писмом с притисненным печати полковой ншой и з таким докладом, аби тиї езовища купленние,

докладній виш в записі положенні, реставровавши, волно его милости отцу игуменови з братиею яко хотя пожитковати и ні от кого не узнаючи перепоны жадной, под зарукою талярей ста варуем.

Дана в Ператыні року и дня виш писанних.

Виш менованный полковник лубенский».

Арк. 311 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати».

№ 21

1708, червня 17 (6). – Великі Будища. – Наказ великобудиського сотника Григорія Жданенка і міської верхівки

«Лист данний з уряду великобудиского, жебы ніхто не ва-жился в кгрунтах мнастирских дерева рубати.

Кождому, кому бы от том відати належит, а особливе пном товариству, яко теж и посполству сотні ншой, жителем великобудиским, сим урядовим откритим листом ншим в. млстям ознаймуюем, иж в Бгу превелебный отец Иларион Вербицкий, економ мнастира Мгарского лубенского, по злеценю превелебного в Бгу его млсти гспдна отца игумена своего ускаржался пред суд полковий полтавский на всіх нас, урядовников великобудиских, что з шарваркових нікоторих людей кгрунт их, прозиваемий Ковжижу, значне на гатеня греблі вирубали, а яко теди в том на нас, старшину, ни от кого не довелося жадной вини, так юж яко они, мелники нши, з тоей греблі пожиток собі мают, мусіли по наказаню ншом за такое рубаня и пустошеня кгрунтов мнастирских ему, отцу економу Вербицкому, правний наклад увесь вернути. А мы теди, старшина великобудиска, тут юж так докладаем, же юж от того часа вперед не повиннисмо преречоний кгрунт их мнастирский, прозиваемий Ковжижу, на гаченя греблі ншой шарварков посилати, рубати и пустошити под убытком худобы ншой покладаем. Где для увірення ліпшого и про далшую памят даемо сие нше рукоданное на себе велебному в Бгу отцу Илариону Вербицкому, економови мнастира Мгарского лубенского писмо с притиснением звиклой печати міской урядовой и из подписом имен нших.

Чинилося в ратуши великобудиской июня 6 дня року 1708.

В подлинном таков подпис:

Гринко Жадченко, наказний сотник.

Иван Паданенко, атаман городовий.

Гаврило Кондратович, войт.

Данило Шерстюк, бурмистр».

Арк. 85 зв. Внизу документа намальоване коло, всередині якого написано: «місто печати».

Archpriest Yuriy MYTSYK, Inna TARASENKO

FROM THE «BOOK-ARCHIVE» OF THE SALVATION-TRANSFIGURATION MGAR MONASTERY OF THE 17–18th CENTURIES (LOKHVYTSIA)

The article presents archival documents of the Cossack era from the Central State Historical Archive of Ukraine in Kyiv. This is the section «Lokhvytsia» of the copy book («book-archive») of the Salvation-Transfiguration Mgar monastery near Lubny of the second half of the 17th – first half of the 18th century, which contains mainly merchants concerning Lokhvytsia estates. In addition, there are universals of hetmans and colonels, which relate to the Mgar Monastery and its estates. The immediate task is the introduction into scientific circulation, the actualization of hitherto unknown historical sources that are important for the history of Ukraine, especially for the history of such a region as Poltava region. The article expands the source base of research in the region. In the above-mentioned archives, hitherto unknown documents were discovered and published for the first time: first of all, public legal acts – universals and letters of Lubny colonels Ivan Serbyn, Hryhoriy Gamalia, Leontiy Svichka. The vast majority of documents belong to other categories of act documents – gifts, merchants, wills. They shed light on the municipal government of Lokhvytsia, the history of the relationship between the general and regimental authorities with the Church, especially with the Mgarsky monastery, the mechanism of increasing the latter's land ownership. In general, the documents published here shed additional light on the history of Poltava region of the last third of the 17th – early 18th centuries. On the basis of the analysis of the published documents, their information potential is revealed, on each of them the most important information from the history of Poltava region, first of all the city of Lokhvytsia of hetman times is allocated.

Keywords: *Hetmanshchyna, monastery, archives, universal, Hetman.*

**ПАМ'ЯТНА ДОШКА ПРО ПОБУДОВУ
БЛАГОВІЩЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ
КИРИЛІВСЬКОГО МОНАСТИРЯ
(публікація епіграфічної пам'ятки XVIII ст.)**

Стаття присвячена науковій публікації напису 1760 р. на шиферній плиті, в якому сповіщається про створення Благовіщенської церкви на другому ярусі дзвіниці Кирилівського монастиря. Епіграфічна пам'ятка XVIII ст. зберігається у фондовій збірці Національного заповідника «Софія Київська».

Ключові слова: *Кирилівський монастир, Благовіщенська церква, Феофан Жолтовський, Іван Григорович-Барський.*

Серед джерел для вивчення історії Благовіщенської церкви на другому ярусі дзвіниці Кирилівського монастиря чільне місце посідає пам'ятний напис, вирізаний на поверхні шиферної плити у 1760 р., в якому йдеться про історію створення цього храму, про його ктитора та будівничого. Ця епіграфічна пам'ятка XVIII ст., що зберігається у фондовій колекції Національного заповідника «Софія Київська» та представлена нині в експозиції музею «Кирилівська церква», неодмінно присутня у статтях чи монографіях, в яких мовиться про історію Кирилівської церкви та монастирських споруд, в тому числі й дзвіниці. Проте у таких працях одночасно з публікацією якісної фотографії плити, сам напис наведений або у вигляді неповного прочитання трьох нижніх рядків¹, або з пропусками декількох слів у середині та наприкінці, з одно-

¹ *Марголіна І., Ульяновський В.* Шедевр українського бароко – дзвіниця // Пам'ятки України: історія та культура. – 2013. – № 2 (лютий). – С. 13; *Марголіна І., Ульяновський В.* Историческая судьба колокольной киевского Кирилловского монастыря // Софійські читання. Матеріали III міжнародної науково-практичної конференції «Пам'ятки Національного заповідника «Софія Київська» та сучасні тенденції музейної науки» (Київ, 24–25 листопада 2005 р.). – К., 2007. – С. 325.

часною помилковою передачею окремих літер по всьому тексту²; у науково-уніфікованому паспорті на музейний предмет (КН-3374), текст наведено повністю, проте й тут наявні декілька помилок у плані прочитання окремих слів та передачі низки літер³. У зв'язку з цим, зважаючи на виконання планових наукових тем з дослідження фондкових колекцій та вивчення і публікації джерел з історії пам'яток Національного заповідника «Софія Київська», об'єктивно існує необхідність повноцінного введення до наукового обігу епіграфічної пам'ятки XVIII ст.

Згадку про те, що саме ця плита знаходилась у дзвіниці, залишив М. Сементовський. Змалювавши поганий стан споруди, яка постраждала від пожежі у 1849 р., він пише про напис на кам'яній плиті, розташованій на другому поверсі дзвіниці, над дверима, що вели до існуючої раніше невеликої церкви, і напис цей повідомляє, що церква в ім'я Благовіщення Богородиці влаштована у 1760 р. стараннями Кирилівського ігумена Феофана Жолтовського⁴. Ця згадка важлива тим, що М. Сементовський дав опис дзвіниці ще до початку відновлювальних робіт 1860-х рр., коли дзвіниця перебувала у напівзруйнованому стані та церква на другому поверсі не функціонувала⁵. Тож можемо висувати, що вмурована у тіло стіни плита знаходилась на своєму первісному місці, ще від часів будівництва. З подальших видань праці М. Сементовського⁶, після згаданих ним відновлювальних робіт 1866 р., можна дізнатись, що плита перебувала на тому самому місці – на другому поверсі над дверима, що вели до вже колиш-

² Марголіна І. Є., Ульяновський В. І. Київська обитель святого Кирила. – К., 2005. – С. 251; Марголіна І. Є., Ульяновський В. І. Дзеркало вічності. Київська Кирилівська церква та Свято-Троїцький монастир. – К., 2019. – С. 245.

³ Науково-уніфікований паспорт № КН-3374 / склала Корольова О. А. – К., 2007. // Фондово-облікова документація Науково-фондового відділу Національного заповідника «Софія Київська». – С. 2.

⁴ Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников. – К., 1864. – С. 233.

⁵ Марголіна І. Є., Ульяновський В. І. Дзеркало вічності... – С. 247.

⁶ Сементовский Н. Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников / вид. 7-е. – К., 1900. – С. 285.

ньої церкви, адже храм не функціонував після ремонтних робіт у 1860-х рр., а призначення приміщення було змінено⁷. Ймовірно, плита знаходилась тут і надалі: наприклад, у путівнику по Києву 1930 р., що вийшов за редакцією Ф. Ернста, зазначено, що



Мал. 1. Фотографія плити з написом 1760 р.

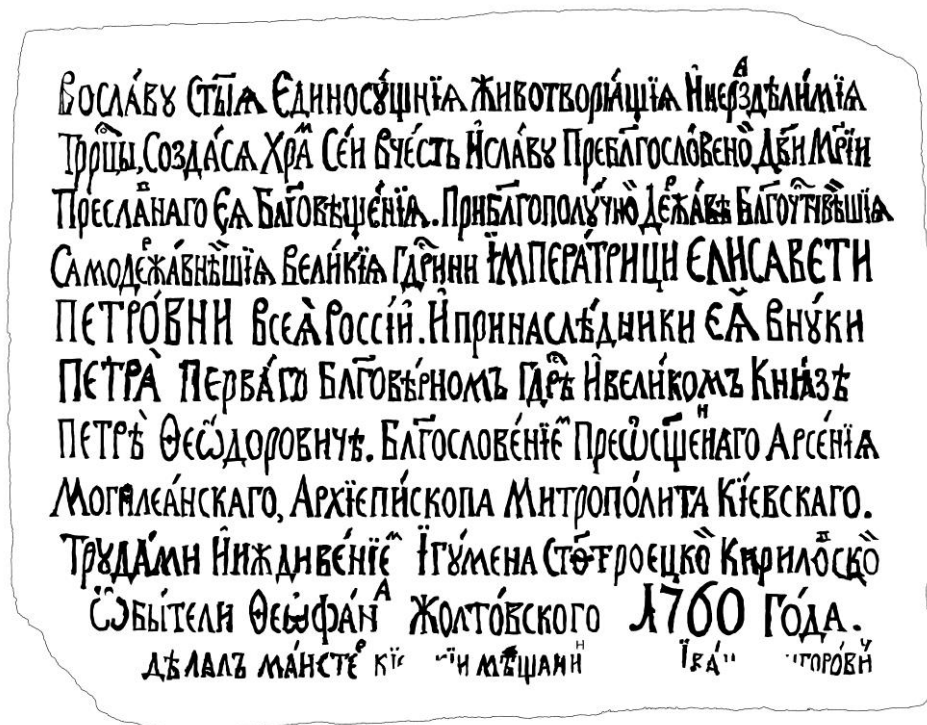
дзвіниця кирилівського монастиря була збудована І. Григоровичем-Барським у 1760 р.⁸, а саме це ім'я будівничого та саме цей рік присутні в написі на плиті. Вочевидь, остання змінила своє місце розташування після розбирання самої дзвіниці у 1930-ті рр.⁹ Ймовірно, її використали для мощення доріжки вздовж схилу, тому й не розбили на кавалки; з часом частина ґрунту сповзла по схилу, потягнувши за собою і плиту. На таку думку наштовхує

⁷ Марголіна І., Ульяновський В. Шедевр українського бароко... – С. 14–16.

⁸ Київ: провідник / За редакцією Ф. Ернста. – К., 1930. – С. 649.

⁹ Марголіна І., Ульяновський В. Шедевр українського бароко... – С. 17.

той факт, що, за свідченнями завідувачки музею у 1972–1994 рр. А. Федченко¹⁰, плита була знайдена приблизно 1973 р. на схилі перед входом на територію музею, праворуч від сучасних сходів¹¹. На фондовий облік музейний предмет взятий 2001 р. (протокол



Мал. 2. Прорисовка плити з написом 1760 р.

№ 1 фондово-закупівельної комісії від 14.12.2001), він наразі перебуває в експозиції музею «Кирилівська церква». Власне це те, що можна сказати про історичну долю пам'ятки.

Напис виконаний на прямокутній плиті з пірофіліту, розмірами 69×59 см, товщиною 7 см. Літери прорізани на глибину до 4 мм, вони підведені світло жовтою фарбою. Текст знаходиться на обробленому згладженому боці плити, натомість її тильний бік не оброблено. Така техніка обробки каменю свідчить, що для

¹⁰ Марголіна І. Літопис музею «Кирилівська церква». До 80-річчя від дня заснування // Відлуння віків. – 2010. – № 1 (12). – С. 55–56.

¹¹ Науково-уніфікований паспорт № КН-3374... – С. 2.

розміщення тексту обрана плита, яка раніше знаходилась у підлозі якого київського середньовічного храму. Найлогічніше припустити, що плита взята з Кирилівської церкви, проте подібних розмірів плити зустрічаються і в інших храмах: наприклад, прямокутна плита близьких розмірів (67×58 см) знаходиться у Софійському соборі, у приямку біля стіни північно-західної сховою вежі. Практика використання будівельних матеріалів середньовічних храмів та їх пристосування для існуючих потреб широко побутувала у ранньомодерну добу, тому подібне вторинне використання плити підлоги не є якоюсь дивиною. Плита частково пошкоджена, у неї відбиті кути та ділянки лицевої сторони внизу, також наявні дрібніші вибої на поверхні. Ці пошкодження вірогідніше пов'язати із наслідками розбирання дзвіниці у 1930-ті рр., коли плиту видирали зі стіни, куди вона була вмурована. Проте, незважаючи на пошкодження, які знищили кілька літер в останньому рядку, напис цілком підлягає прочитанню та реконструкції:

Во сла́вѣ Сѣ́бѣ́ Единосѣ́щнѣ́а Животвори́ащѣ́а и Нерѣ́дѣ́лимѣ́а
Трѣ́ицы созда́са хрѣ́сти́и в че́сть и сла́вѣ́ Пребл҃госло́венѣ́ Дѣ́ви Марѣ́и
Пресла́внаго ѿ́а Бл҃говѣ́щенѣ́а. При бл҃гополѣ́чнѣ́ дѣ́жавѣ́ бл҃гоѣ́твѣ́вшѣ́а
самодѣ́жавѣ́вшѣ́а вели́кѣ́а гдѣ́ринѣ́ императри́ци Єлисаветѣ́
Петро́внѣ́ всеѣ́ Россѣ́и. И при наслѣ́дникѣ́ ѿ́а влѣ́ди
Петра́ Перва́го бл҃говѣ́рномѣ́ гдѣ́рѣ́ и вели́комѣ́ кня́зѣ́
Петрѣ́ Феѣ́доровичѣ́. Бл҃госло́венѣ́м преосѣ́щенѣ́аго Арсе́нѣ́а
Могила́нскаго, Архіе́пископа Митропо́лита Кѣ́евскаго.
Трѣ́дѣ́ами и иждивѣ́нѣ́м и҃гѣ́мена Сѣ́тотроецко́ Кирилѣ́осѣ́
ѿ́взѣ́тели Феѣ́ѿфа́нѣ́ Жолто́вскаго 1760 го́да.
Дѣ́лаалѣ́ ма́нѣ́стѣ́ кѣ́евскѣ́и мѣ́щани́и І́ван [Гри]горо́вѣ́

*У славу Святої Єдиносущної Животворящої і Нероздільної
Трійци створився храм цей на честь і славу
Преблагословенної Діви Марії
Преславного Її Благовіщення. При благополучній державі
благочестивійшої
самодержавнійшої великої государині імператриці Єлизавети
Петрівни всієї Росії. Та при спадкоємці її, онуку
Петра Першого, благовірного государі та великому князі
Петрі Федоровичі. Благословенням преосвященного Арсенія*

*Могилянського, Архієпископа Митрополита Київського.
Працею та утриманням ігумена Свято-Троїцької
Кирилівської
обителі Феофана Жолтовського 1760 року.
Робив майстер київський міщанин Іван Григорович.*

В історіографії поширена думка, ніби напис не відображає правдивий час постання Благовіщенської церкви, бо плита була, як гадають, виготовлена на самому початку будівництва дзвіниці, тож містить не реальну, а бажану для Жолтовського дату створення храму, дошка ця була вмурована до стіни на другому ярусі дзвіниці набагато пізніше освячення церкви 20 травня 1778 р., тоді, коли «сама реальна дата стерлась з пам'яті, натомість заготовлену 1760 р. дошку знову віднайшли й примістили в стіні над входом до церкви у дзвіниці»¹². З таким твердженням погодитись складно, адже воно суперечить обставинам та умовам створення подібних епіграфічних пам'яток. Текст складений за формулою, передбаченою виконанням урочистого напису на закладання храму, освячення місця під майбутній престол, що є першим етапом створення храму. У таких епіграфічних пам'ятках сповіщалось про те, на честь кого, за яких обставин, чиїм благословенням, чиїм коштом та коли був закладений храм. Усі ці елементи ми бачимо в нашому написі: повідомлено про те, що Благовіщенський храм збудовано Іваном Григоровичем-Барським стараннями та коштом ігумена Феофана Жолтовського у 1760 р. за благословенням київського митрополита Арсенія Могилянського за правління імператриці Єлизавети Петрівни. Зважаючи на ту обставину, що будівництво дзвіниці з надбрамною церквою почалось 1759 р., закладання Благовіщенського храму та освячення місця під престол на другому ярусі споруди у 1760 р. цілком логічне, тим більше, що на наступний, 1761 р., будівельні роботи вже були майже повністю завершені¹³. А вже через те, що за різних обставин остаточне завершення усіх опоряджувальних робіт на дзвіниці, у тому числі й облаштування внутрішнього храмового простору, затягнулось на довгий час, то чин власне освячення престолу, отже, і самої церкви, був здійснений на вісімнадцять років пізніше, 20 травня 1778 р. Відтак, напис міс-

¹² Марголіна І. Є., Ульяновський В. І. Дзеркало вічності... – С. 245.

¹³ Там саме. – С. 237–238.

тять реальну дату закладання Благовіщенської церкви на другому ярусі дзвіниці у 1760 р., плита з текстом була виготовлена саме на честь цієї урочистої події, тоді ж вона була вмурована до стіни над входом до храму, оповідаючи мирянам про час його **СЪЗДАНИЯ**.

Viacheslav KORNIENKO

**MEMORIAL PLATE ABOUT
THE CONSTRUCTION OF THE ANNOUNCEMENT
CHURCH OF THE ST. CIRIL'S MONASTERY
(publication of an epigraphic monument of the 18th
century)**

The article is devoted to the scientific publication of the inscription of 1760 on a slate slab, which announces the creation of the Church of the Annunciation on the second tier of the bell tower of St. Cyril's Monastery. Epigraphic monument of the 18th century stored in the repository collection of the National Conservation Area «St. Sophia in Kyiv».

Keywords: *St. Cyril's Monastery, Church of the Annunciation, Theophan Zholtovsky, Ivan Hryhorovych-Barsky.*

Тетяна КОТЕНКО

НЕВІДОМИЙ ПЕРЕКЛАД МИХАЙЛА КОМАРОВА «СВЯТІ КИРИЛО І МЕФОДІЙ, СЛОВ'ЯНСЬКІ АПОСТОЛИ» (1899)

У статті розглядається рукопис Михайла Комарова «Святі Кирило і Мефодій, слов'янські апостоли» (1899), недозволений для публікації Московським комітетом духовної цензури. Розкрито історію створення цього твору, проаналізовано причину, чому він залишився неопублікованим. Визначено місце цього рукопису у творчій спадщині М. Комарова.

Ключові слова: *Михайло Комаров, Святі Кирило і Мефодій, переклад.*

Минулоріч виповнилось 175 років від дня народження видатного діяча на ниві української культури другої половини ХІХ – початку ХХ ст., видатного українського бібліографа, лексикографа, літературознавця, перекладача, критика, фольклориста – Михайла Федоровича Комарова (1844–1913).

З кінця 1860-х років він брав активну участь у громадських українських справах, докладав багато зусиль для популяризації українського друкованого слова. В 1870-х роках вийшла в переказі М. Комарова книжка: «Розмови про небо та землю». У 1883 році в додатку до складеного М. Старицьким альманаху «Рада» М. Комаров видав «Бібліографічний покажчик нової української літератури (1798–1883)» (К., 1883). З цього часу почалася бібліографічна робота М. Комарова, яку він не покидав до самих останніх днів свого життя. Монографія «П. Морачевський та його переклад Св. Євангелія на українську мову» (1913), присвячена науковій і літературній діяльності П. Морачевського – першого перекладача Сятого Письма українською мовою (поч. 1860-х рр.), стала останнім прижиттєвим виданням М. Комарова.

Як культурницько-просвітянський діяч, добре володіючи мовою, доступною для розуміння широкого кола читачів, з 1890-х рр.

починає друкувати власні твори історичного змісту та просвітницького характеру. У 1901 році Благодійне товариство з видання загальнокорисних і дешевих книг, в числі перших своїх видань, публікує дві брошури М. Комарова на історичну тематику: «Оповідання про Антона Головатого та про початок чорноморського козацького війська» – перша «весняна ластівка», за згадкою П. Стебницького, після тривалих заборон, дозволена цензурою, та «Оповідання про Богдана Хмельницького».



Мал. 1. Михайло Комаров

А от рукопис М. Комарова «Святі Кирило і Мефодій, слов'янські апостоли», представлений О. Лотоцьким на розгляд у Московський духовноцензурний комітет, було повернуто 2 грудня 1899 року Лотоцькому у Київ без дозволу на друк.

Окремі згадки про подальшу долю рукопису ми зустрічаємо у копіях листів до М. Комарова (1881–1913 рр.), які зберігаються в Одеській національній науковій бібліотеці у Відділі рідкісних видань та рукописів (РКП ОННБ), Ф. 28. Зокрема, 29 березня 1901 р. П. Стебницький – голова Благодійного товариства видання загально-

нокорисних і дешевих книг – сповіщає М. Комарова про те, що з «Кирилом і Мефодієм», після його розмови з духовенством, *«нічого не робилось. А тепер – то нема й жадної надії – бо останніми часами цілком луснули наші заходи з євангелієм П. Морачевського – через категоричну і гостру опозицію Синода це – лиш “неподлежить оглашенію”, як і вся справа, бо все робилось тихо, приватними заходами, надії не тратимо, але щось треба видумляти инше, – або ждати кращих часів, а які тепер часи, бачите: Синод тепер зробивсь не тільки правительству-*

*ющим але й воинствуицим»*¹. Стебницький радить звернутись за допомогою до Одеського відділу Слов'янського Благодійного товариства ім. Кирила і Мефодія, оскільки той дуже прихильний до українства та найдокладніше розпитати про можливість сприяння у справі видання «Кирила і Мефодія», обіцяючи і свою підтримку: *«краще, як Ви самі там побалакаєте про Вашого “Кирила”, – може б вони від себе подали і до цензури, щоб “распространить свѣдѣнія о славянских первоучителях” серед українського люду»*².

У своєму листі до М. Комарова за 1901 рік Є. Чикаленко запитує його про те, де буде друкуватись «Оповідання про Богдана Хмельницького»: у Петербурзі («Просвіта») чи в Одесі? Просить прислати (у Петербург?) «Кирилла і Мефодія», *«тепер начальник духовної цензури наш /родом/ чоловік і обіцяв зробити все можливе, тільки каже, що св. Письмо не від его залежить, а від Синоду, але їе чутка, що й Синод не вороже висловився за Евангеліє Морачевського, тільки Побідоносцев ще не зробив свого “заключенія”»*.³

Михайло Комаров, як «адвокат української літератури», багато часу і зусиль віддав боротьбі із цензурою, активно просував українську книгу, виступав посередником між письменниками і цензурою. Та, незважаючи на всі вжиті заходи, залучення до спільної боротьби з цензурою широкого кола однодумців, багатьох українських Товариств, його твір «Святі Кирило і Мефодій, слов'янські апостоли» через цензурну заборону так і залишився неопублікованим...

¹ Котенко Т. І. Листи з архіву Михайла Комарова (1899–1913 рр.) як джерело до вивчення історії видання першого українського перекладу Євангелія Пилипа Морачевського // «Православ'я в Україні»: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції, «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяславського і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2018. – 357 арк.

² Там само.

³ Там само. – 361 арк.

В «Уставе о цензуре и печати» (Свода законов Т. XIV, видання 1890 р.)⁴, документі, що складався з чотирьох розділів і 302 статей, у четвертому розділі регламентувалася діяльність духовної цензури, яка відносилась до відомства православного віросповідання. Духовна Цензура зосереджена була в духовних цензурних комітетах (петербурзькому, московському, київському та казанському), які знаходились під наглядом Святійшого Синоду. Духовній цензурі були підвідомчі окрім творів чисто богословських, всі твори, які стосуються «основ християнської віри або релігії взагалі». Отже, багато чисто філософських і історичних творів також повинні були бути представлені в духовну цензуру, яка мала забороняти не тільки твори, спрямовані проти релігії взагалі або християнства зокрема, «Но сочиненія большія и малыя съ большими недостатками въ основательности мыслей, чистотѣ христіанскихъ чувствъ, добротѣ слога, ясности и правильности изложенія, противны образованнымъ, бесполезны необразованнымъ и вредны образующимся, и потому не должны быть одобряемы» (ст. 260). Саме на цю статтю «Устава о цензуре и печати» посилається секретар Московського духовного цензурного комітету А. Десницький у своєму листі-повідомленні, адресованому О. Лотоцькому про заборону друкувати українською мовою рукопис М. Комарова «Святы Кирылл и Мефодій, учителя славянски». Знаковою для розуміння причин відмови є і стаття 258 «Устава о цензуре и печати»: «Поученія или слова, которыя содержатъ въ себѣ ученіе вѣры основательное, правила жизни чистыя и согласныя съ вѣрою, которыя одушевляются благочестивыми чувствованіями и въ которыхъ употребленъ языкъ ясный и приличный предметамъ, достойны одобренія». В чому ж цензори угледіли неясність, незрозумілість чи непристойність: в українській мові, якою здійснено переклад? Відповідь очевидна – намагання витіснення української мови з культурної сфери і її обмеження суто з політичних причин – побоювання царської влади, що публікації книг українською мовою стимулюватимуть зростання сепаратистських настроїв. Півстоліття раніше, через мововбивчу політику Російської імперії під заборонаю опинилась україномовна творча діяльність П. Морачевського аж до початку

⁴ Устав о цензуре и печати 1890 г. // Свод законов Российской империи. – Санкт-Петербург, 1911. – Т. XIV.

XX ст. Так неопублікованим залишився один з перших словників української мови, який сам П. Морачевський кваліфікував як свій «Первый Опыт Малорусскаго словаря» (1853 р.); переклад Святого Письма, здійснений у 1860-х рр., який не тільки передував забороні українського слова, але й спричинився до підготовки відповідного циркуляра міністра внутрішніх справ П. Валуєва 1863 р. Внаслідок чого, значна та різноманітна літературна та наукова спадщина П. Морачевського залишилась у рукописах, оскільки була неопублікована. Зокрема, це ліро-епічна поема «Чумаки, або смутні часи України. Поема въ шістьохъ пісняхъ, співана свідкомъ тихъ часівъ столітнімъ чумакомъ Іваномъ Чуприною, на ночлігахъ чумацькихъ, у 1848 року, а списана Хвилімономъ Галузенкомъ» (1848–1849), перекладене українською мовою П. Морачевським Євангеліє (1860), Діяння святих апостолів (1862), підручник «Священної історії» для шкіл і народного читання (кін. 1861 – поч. 1862), Послання святих апостолів (1863–1864), Апокаліпсис (1864) і Псалтир (кін. 1864 – квітень 1865), та ціла низка поезій.

Отже, вперше публікується рукопис Михайла Комарова «Святи Кырылло и Мефодій, славѣянські апостоли» (1899), який до сьогодні не згадано жодним дослідником життя і творчості М. Комарова, ні в бібліографічних покажчиках різних періодів, ні в останньому збірнику матеріалів «Закоханий в українське слово»: до 170-річчя від дня народження Михайла Комарова, бібліографа, фольклориста, лексикографа, літературного та театрального критика, видавця, перекладача, громадського діяча⁵.

Створено цей твір у найбільш плідний одеський період творчості Михайла Комарова, але за часів посилення репресій царського уряду проти українства, в умовах Валуєвського циркуляру 1863 р. та Емського указу 1876 р., згідно з якими заборонялась публікація релігійних, учбових і освітніх книг, написаних українською мовою. Отже, переклад Комарова, недозволений до друку Московським духовно-цензурним комітетом через заборону на друкування українськомовної духовної і популярної

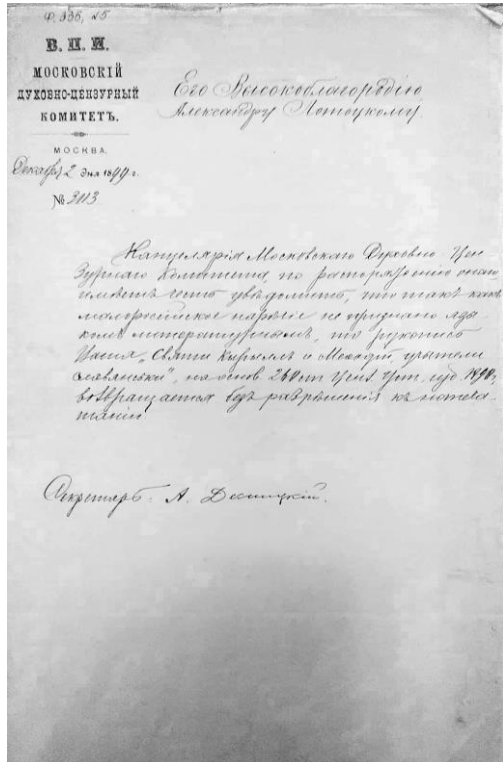
⁵ Закоханий в українське слово: до 170-річчя від дня народження Михайла Комарова: зб. матеріалів / упоряд. Л. М. Бур'ян; ред. І. С. Шелестович; рецензент Г. В. Закішна. – Одеса, 2016. – 517 с., 18 с. іл. – (Серія «Одеса в іменах і документах»).

освітньої літератури: «так як малоросійське наречіє не визнано мовою літературною».

На нашу думку, твір М. Комарова «Святи Кырылло и Мефодій, славѣянські апостоль», з огляду на його тематику, стиль і час написання, готувався для публікації в рамках програми Благодійного Товариства видання загальнокорисних і дешевих книг, заснованого 1898 році у Санкт-Петербурзі. І вперше опублікований твір «Святі Кирило і Мефодій, слов'янські апостоли» займуть почесне місце у творчій спадщині М. Комарова.

В Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського, у фонді № 335, Лотоцького Олександра Гнатовича, зберігається неопублікований рукопис М. Комарова «Святи Кырылло и Мефодій, славѣянські апостоль» (1899) та Повідомлення Московського духовного цензурного комітету Лотоцькому про заборону друкувати українською мовою рукопис М. Комарова «Святи Кирылл и Мефодій, учителя славянски», представлений в цензуру О. Лотоцьким 2 грудня 1899 року. Москва.

Далі публікуємо тексти Повідомлення О. Лотоцькому і рукопис М. Комарова.



Мал. 2. Повідомлення Московського духовно-цензурного комітету О. Лотоцькому про заборону друкувати рукопис «Святи Кирылл и Мефодій, учителя славянски», ІР НБУВ. – Ф. 335. – № 5.

В. П. И.

МОСКОВСКИЙ Духовно-Цензурный Комитет. Москва.

Декабря 2 дня 1899 г.

№ 3113

*Его Высокоблагородію
Александрю Лотоцкому*

Канцелярія Московскаго Духовно Цензурнаго Комитета, по распространенію онаго, имеет честь уведомить, что так как малороссійское наречіе не признано языком литературным, то рукопись Ваша «Святи Кырылл и Мефодій, учителя славянськи», на основ. 260 ст. Ценз. Уст., изд. 1898 г. Возвращается без разрешенія к напечатанію.

Секретарь: А. Десницкій⁶

Святі Кирилло і Мефодій, славьяньські апостоли

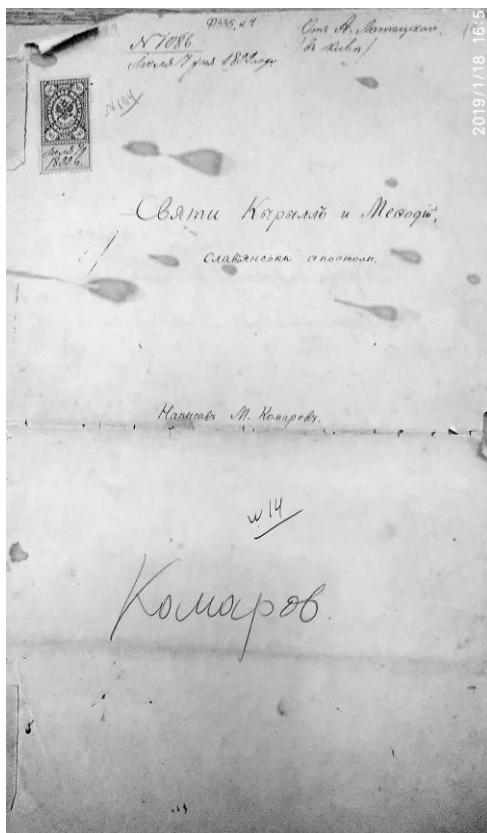
Всі язици да восхвалят Господа

Як возносився Господь на небо, то дав своїм ученикам таку Заповідь: «шедше, научите вся язицы, крестяще их во имя Отца и Сына, и Св. Духа». Добре пам'ятали оцей заповіт Святі апостоли і, поки жили, без спочинку працювали над тим, щоб свята християньська віра розширялась. Вони ходили з гóрода⁷ в город, хрестили народ і навчали його, як треба вірувати в Бога і жити по Його Заповідям. Дуже користна була ця праця Св. апостолів, бо значна частина народів, котрі жили в Азії, Африці і Європі, покинула погане язичество і просвітилась святою вірою; алеж все таки зосталось багато народів, котрі не чули апостольської проповіді і, як перше, кланялись идолам. Св. апостоли не встигли за свого життя обійти всю Землю; Оде-котрі з них перемерли, другі були замучині, алеж з ними не вмерла та прихильність до святої проповіді, котру вони в собі мали. Знайшлись меж християнами

⁶ ІР НБУВ. – Ф. 335. – № 5, 2 лл. Извещение Московского духовно-цензурного комитета Лотоцкому Александру Игнатьевичу о запрещении печатать на украинском языке рукопись «Святи Кирылл и Мефодій, учителя славянски», преставленная в цензуру А. Лотоцким. Отсутствует окончание. 2 декабря 1899 г. Москва.

⁷ Тут і далі в рукописі знак наголосу поставлено автором.

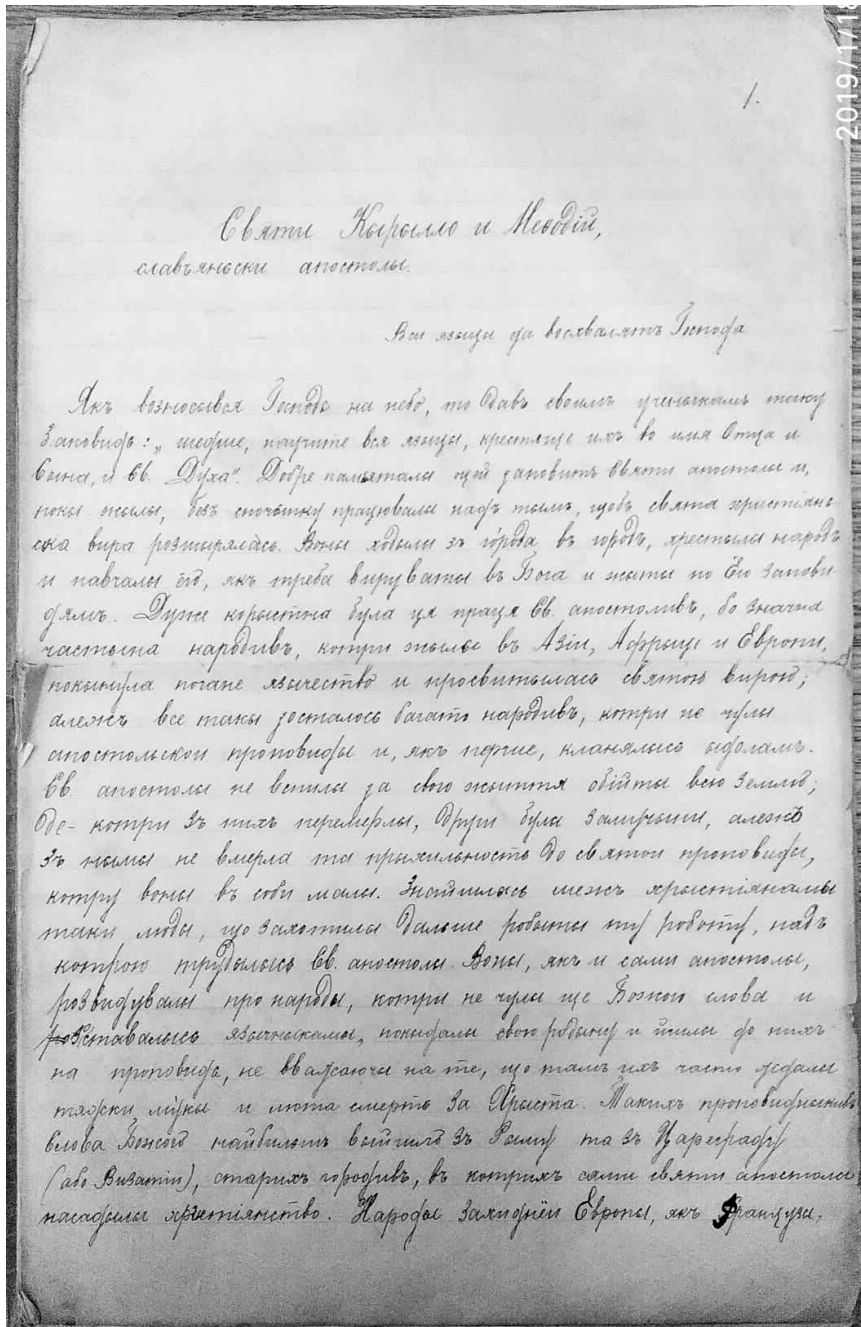
такі люди, що захотіли даліше робити ту роботу, над котрою трудились Св. апостоли. Вони, як і самі апостоли, розвідували про народи, котрі не чули ще Божого слова і зоставались⁸ язичниками, покидали свою родину і йшли до них на проповідь, не вважаючи на те, що там їх часто ждали тяжкі мўки і люта смерть за Христа. Такіх проповідників Слова Божого найбільш вийшло з Риму та з Цареграду (або Візантії), старих городів, в котрих самі святі апостоли насадили християнство. Народи Західньої Європи, як Французи⁹, [1 зв.] // Англичани, Німці, Шведи, живуть ближче до Риму, ніж до Візантії, той не диво, що їх навернули до Христа ті проповідники, котрих вислав до них з Риму папа, або римський митрополит. Народж східньої Європи, як всі Славьяни, просвітились світом Христової віри від тих проповідників Слова Божого, котрі приходили з Цареграду і котрих посилав на проповідь патріарх, або цареградський митрополит. Однаково поважна і шановна була праця ціх св. людей, котрі своїми трудами вподоблялись самим апостолам; однакову вони заслужили від Бога собі награду, і від людей, котрих визволили з дїявольської сітки, – дяку і честь; однакову і віру проповідували ці св. люди, бо тоді в Церкві Божій меж



Мал. 3. Титульний аркуш рукопису М. Комарова «Святи Кырыллъ и Мефодій, славянска апостоли». ІР НБУВ. – Ф. 335. – № 4

⁸ Слово *зоставались* виправлено з *розставались*.

⁹ Тут і далі в рукописі у слові *Французи* літеру *Ф* виправлено з літери *Х* (*Хранцузи*)



Мал. 4. Перший аркуш рукопису М. Комарова
«Святи Кырылло и Мефодій, славянськи апостолы».
ІР НБУВ. – Ф. 335. – № 4

христіянами не¹⁰ було ще сварки, та переکورів; не було ні католиків, ні лютеран, а всі христіяни були¹¹ як один і однаково вірували в Христа. Алеж, треба сказати правду, і тоді вже була маленька одрізність меж Римом і Цареградом, абож церквою латинською і гречеською. Папа римський, а з ним і все латинське Духовенство примусювали, щоб у нових народів, котрі недавно охрестились, і служба божа правилась латинською мовою і Святе Письмо читалось тільки по-латинському; це ж не зовсім то було до діла, бо ні Французи, ні Англичани, ні Німці цього язика не¹² розуміли, і христіянам приходилось стояти в церкві і слухати службу божу, нічого не розуміючи з того, що там читається або співається. Окрім того ця папська видумка шей тим була не гожа, що само Святе Письмо каже: «вси языци да восхвалят Господа» або: «нехай кожний народ хвалить Господа, нехай молиця і читає Святе Письмо тою мовою, яку назначив ему Сам Творець». На наше щастя і щастя всіх Слав'ян в¹³ грецькій церкві, від котрої перейшла до нас Св. Христова віра, цієї видумки не було; цареградські патріархи, або грецькі митрополіти, ніколи не силували слав'ян слухати службу Божу і чи -[2] // тати св. письмо язиком грецьким, котрого Слав'яни не¹⁴ розуміли. Цареградські проповідники, як приходили на проповідь Слова Божого, то приносили з собою і переклад письма на слав'янський язик і правили для Слав'ян службу Божу їх рідною слав'янською мовою. Велике спасибі оцим св'ятим людям, що вони не тільки визволили всіх слав'ян з діяволь[сь]кої сіті і на вернули до Христа, а ще й потрудилися над тим, щоб зробити переклад Божої служби і св. Письма з грецького язика на слав'янську мову і дати можливість кожному з нас в годину тяжкої нудьги і горя розгорнути або Псалтирь, або само Св. Євангеліє і потішити себе читанням Божих словес. Кого ж именно ми, слав'яни, повинні дякувати за цю працю; хто були оці слав'янські апостоли і перекладчики Св. Письма на слав'янську мову? – Це були Св'яті Кирилло та Мефодій; про них-то кожний з нас повинен завше пам'ятати і заховати в своєму серці велику шанобу до їх святої праці і почесного життя. –

¹⁰ Слово *не* виправлено з *ны*.

¹¹ Слово *були* вставлене поверх рядка перед словом *як*.

¹² Перед словом *розуміли* викреслено слово в дужках (*знали*).

¹³ Перед словом *грецькій* викреслено слово в дужках (*гречеській*).

¹⁴ Слово *не* виправлено з *ны*.

Свв. Кирилло і Мефодій були Греки; родились вони в городі Солоні (тепер цей город знаходиця в Туреччині і називаїця Солоники). Родителі їх були люди багаті, значні і богобоязні; батька звали, як кажуть, Левком, а матір Марією. «Від доброго коріннячка, кажуть, добре і насіннячко»; так було і з дітками цієї богобоязної сім'ї. Отець і матір не забували вчити маленьких діточок своїх заповідям Божим, а як дістатки їх давали можливість навчити їх і разним наукам, то вини¹⁵ не жалували грошей вчителям¹⁶, аби тільки діти розумніші були. Дуже добре вчилися діти обоє, але є звістка, що Кирилло в науках ішов ще дальше, як Мефодій; його товариші і учителі¹⁷ не надівуця, бувало, його розумом та пам'яттю. Оттак підростали Кирилло і Мефодій на втіху своїм родителям, та на користь Св. Христової віри. Скінчали брати солуньську¹⁸ школу і розлучились. Мефодій пішов в військо¹⁹ і зробився потім воеводою (важним начальником), а Кирилло, котрого тягнула до себе наука, поїхав в Цареград, де його отець мав знакомих меж значними придворними панамі, котрі взяли молодого Кирилла під свою [2 зв.] // опеку. Через своїх покровителів і Кирилло попав меж придворних, як би він тіки схотів, то певне дослужився б і чинів, і почестей і богатства, але ж не цього бажала його душа; наука, знову скажемо²⁰, потягнула його до себе якоюсь невідомою силою. Був тоді в Цареграді дуже розумний і дуже вченний чоловік Фотій (його потім імператор звелів висвятити на патріарха); він навчав філософії, і його науки слухала вся знать цареградська, навіть царські діти. Кирилло те ж учився у цього філософа і так покористував з теї науки, що і сам достав прозвісько філософа. Отта ж сама прихильність до науки змусила Кирилла взяти на себе уряд патріаршого бібліотекаря, бо у патріарха при церкві Святої Софії була дуже велика книгарня, і в ній завше потрібен був чоловік, котрий дивився б за тими книгами, давав би їм лад і держав би у себе ключ од книгарні. Певне Кирилло і приняв цей уряд через те, що дуже любив науку; тут йому було роздолля: як хазяїн книгарні, він

¹⁵ *Вини* – так написано в рукописі (себото – вони).

¹⁶ У слові *вчителям* літеру *-е-* виправлено з літери *-и-*.

¹⁷ У слові *учителі* літеру *-и-* виправлено з літери *-е-*.

¹⁸ У слові *солуньську* після літери *-с-* вставлено *-ь-*.

¹⁹ Слово *військо* виправлено з *висько*.

²⁰ У слові *скажемо* літеру *о* виправлено з *у*.

міг читати всякі книжки, яких тільки бажала його душа. Але ж не довго служив Кирилло у патріарха. Єго добрій і благочестивій душі гірко було дивитись на те, що робилось тоді в Цареграді меж народом; зневага св. віри і заповідей Божих тяжко вразили його богобоязне серце. Тоді він, подумавши собі, що мабуть тільки в монастирі можна знайти святу правду, попросився з Цареградом і потяг на Афонську гору в один монастирь, де вже записався в ченці його брат Мефодій, промінявши службу царю земному на службу Царю Небесному. Оттут в цьому монастирі повитались обидва брати після довгої розлуки.

Щиро сповняли святі брати чернецькі устами: піст, молитву і все друге, але не раз мабуть приходило їм на думку, що ці всі діла хоч і дуже вгодні Богові, але ж для щирого християнина може знайтись така праця, котру Бог особливо любить. Балакаючи не раз меж собою, брати згадували про те, що ще багато народів застаюця язичниками і не чули про Христову Святу віру. Як би добре було, – думалося їм, – піти до тих нехристів з святою [3] // проповідію і навести їх до Христа. Оця думка не виходила з голови обидвом братам. В цю пору раптом приходить в монастирь посланець з Цариграду и каже, що імператор і патріарх звать Кирилла до себе, бо мають послати його в далеку сторону по дуже важному ділу. Св. Кирилло заразостав монастирь, прибув до Царенраду і став перед патріархом. Дуже зрадив він, як почув од патріарха, за яким ділом має послати його імператор. Ось що почув Кирилло од патріарха. Недавно Хазарський царь прислав до імператора посланців і дуже просив, щоб він послав в його царство такого чоловіка, котрий навчив би Хазар, як треба вірувати в праведнаго Бога. Імператор порадився з Патріархом і скінчали на тим, що окрім Кирилла, ніхто лучче не сповнить цього діла. Не близька дорога лежала перед Св. Кириллом. Хазарське царство коло Черного і Азовського моря, де тепер Крим, Земля Донських козаків і Астраханська губерня. Да й небезпешна, теж сказати, була ця дорога, бо треба було йти степами, де розбійничали тоді всякі невіри; але ж Св. Кирилло припам'ятав собі, що Апостоли як ходили на проповідь, то не звертали уваги на те, де і яка небезпешність їх спіткає. На байдаку переїхав Св. Кирилло через Чорне²¹ море і пристав в Херсо-

²¹ Слово *Чорне* написано поверх закресленого *Сине*.

ні, а цей город тоді знаходився коло теперешнього Севастополю, жили в ньому Греки і з давніх часів були вже христіянами. Тут Св. Кирилло позостався який час за для того, щоб навчитись хазарській мові, бо в Херсоні, которий знаходився недалеко од Хазарьської граници, було чимало таки Греків, котрі вмiли говорити по-хазарьському. Від них Кирилло вперше і почув ту мову, котрою йому скоро треба було проповідувати Христа невірним Хазарам. Оттут же в Херсоні Господь сподобив Кирилла зробити і друге добре діло. Як чоловік вчений і добре знаючий те, що²² робилось в давні часи, Св. Кирилло пригадав собі, що в Херсоні десь повинні бути моці Св. великомученика Кліма. Ще за 750 років тому назад цей Святий був митрополитом в Римі, тоді як імператор [З зв.] // Траян мучив хрiтiян за віру. Не втік од цих мук і Св. Клім. Імператор перше звелів його зіслати аж в Херсон на которжну роботу, але й там²³ святий не кидав своєї віри і проповіді; тоді од імператора прийшов приказ замучити Святого. Після тяжких мук, Святому Кліму прив'язали до шиї якор і втопили в морі. З того часу минуло 750 літ, і городяне херсоньські навіть забули то місце, де поховали святого мученика. Св. Кирилло піля довгих розвідок зачав копати в одному місці і знайшов те, чого шукав. Моці святого були цілісеньки навіть з тим якорем на шиї, з котрим утопили Святого. Велика була радість для Херсоньців, як почули вони, що Господь сподобив Кирилла найти ці моці; мало не весь город зійшовся поклонитись їм і подивитись, як будуть переносити їх в церкву. Св. Кирилло з херсоньськими священниками підняв останки Святого на свої плечі і з великою церемонією²⁴ перенисли їх і положили в одній з херсоньських церков. – Поки це все робилось, надійшов вже й час рушати до Хазар, і Св. Кирилло потяг степами в Хазарьську Землю. Не мало біди перетерпів Св. з своїми товаришами, поки прийшов в Хазарьську Землю; не раз приходилось їм пропадати і без хліба і без води по скільки днів; не раз і розбійники нападали на них, але Бог допоміг своєму щирому слuzі перетерпіти оці прикрости і ухилитись од всяких напастей. Хазарьський хан,

²² Перед словом *робилось* викреслено слово в дужках (*в Херсоні*).

²³ Слово *там* вставлено перед закресленим словом *таке*.

²⁴ У слові *церемонією* першу літеру е виправлено з літери *а* (*царемонією*).

або царь, з великою шанобою прийняв гостя, але ж перше, ніж одважитись на зміну своєї старої віри, звів Кирилло з мусульманами та з жидами, котрі домагались, щоб хан прийняв їх віру. Кожний з них вихваляв свою і гудив чужу віру. Хан захотів послухати, як Св. Кирилло буде сп[е]речатись з ними об тим, яка віра найсправедлива. Ми вже знаємо, що Св. Кирилло був дуже вчений і розумний чоловік; в цій суперечці він своїми тихими та розумними річами [4 арк.] // так посоромив жидів та мусульман, що хан докладно дознався, чія віра справедлива. З того часу він дав своїм підданам вільність хреститись і приймати християнськи[й] Закон. Оттак, дякуючи Святому Кириллові, не одна хазарська людина навернулась до Христа і здобула собі вічне спасеніє. Сповнивши свою роботу, Кирилло став збиратися до дому. На прощання хан хотів наділити його грішми і всяким добром, але нічого цього не захотів Святий; він попросив у хана тільки одної ласки: щоб хан випустив на волю всіх тих християн, котрі були неволниками в його царстві. Хан зробив йому цю угоду. – Повертаючи до Цареграду, Св. Кирилло знову проїзжав через Херсон і забрав з собою мощі Св.²⁵ Кліма. Тим часом, як Св. Кирилло працював²⁶ в Хазарській Землі, Св. Мефодій постановив собі взятись за такуж саму працю і понести Євангельське слово до тих народів, що ще ніколи його не чули. Поруч з Цареградом, на Дунаєві жив тоді один слав'янський народ – Булгари. Вони були ще нехристами і жили собі, як ті звірюки лісові: мяса, наприклад, не варили, а жерли сирим, обідали не сидючи, а лежачи, не вінчались і т. д. Навіть сам царь їх не бривдився пити вино з такої посудини, котра була зроблена з чоловічого черепа. Оціх несчастних нехристів задумав Св. Мефодій навернути до Христа. Року 861 він покинув монастира і пішов в Булгарську Землю, де тоді царював Борис. Недовго прожив Мефодій в Булгарії, але ж і в цей короткій час щиро послужив ділу святої проповіді. Царь Борис і його вельможні пани не раз слухали, як Мефодій говорив їм про Христа і його святий Закон; поміркувавши меж собою, і царь, і бояре зупинилися на тим, що пора покинути погане язичество і хрести[ти]сь. Правда, що Борис не зразу одважився змінити стару віру і хрестився, як кажуть, тільки

²⁵ Перед словом *Кліма* викреслено слово в дужках (*Кирилло*).

²⁶ Перед словом *в* викреслено слово в дужках (*у*).

через чотири роки, [4 зв.] // але ж це не зменшає заслуги Св. Мефодія, бо він був найпершим проповідником Слова Божого у нехрещених Булгарів.

Як повернулись брати до Цареграду, Кирилло з Хазарії, а Мефодій з Булгарії, вони знову пішли в монастир, але ж не надовго, будем так говорити, зачинилась за ними монастирська брама. Скоро знову викликали їх з монастиря імператор і патріарх. Причина цьому була така. В теперешній Цесарщині там, де живуть наші родичі – Чехи та Марави (теж Слав'яни) було тоді велике Моравське царство. Де котрі з Моравів були вже християнами, бо поруч з моравською землею знаходилась християнська земля Німеччина, і звідти не раз приходили проповідники Св. Євангелія, котрих вислав до моравів папа. Це, значить, були латинські проповідники, а ми вже говорили раз, що вони читали народу Євангеліє і правили службу божу тільки мовою латинською. Для кожного Морава або Чеха оця мова також само була не втямки, як би кому небудь і з нас. Це дуже шкодило святому ділу навертання моравського народу до Христа. Не швидко ширилась свята віра меж Чехами та Моравами, навіть і ті з них, що вже прийняли святий хрест, жили зовсім не по-християнському: молились до каміння та до дерева, вірували в різні забубони, мали по скільки жінок і женились на близьких родичках²⁷. Тодішній моравський царь Ростислав став думати, яким би побитом допомогти своїм підданним скоріще відкашнутись од поганого язичества і навернутись до Христа. Порадившись з розумними людьми, він послав в Цареград до імператора Михайла трех посланців з таким проханням, щоб він прислав в Моравію священників, котрі б самі розуміли слав'янську мову і навчалиб народ християнському Закону. Імператор, вислухавши це прохання, порадився з патріархом, – (а патріархом тоді був Фотій), у котрого [5] // колись то Св. Кирилло вчився філософії) – і вони вдвох постановили вислати в Моравію братів Кирилла та Мефодія, як людей, котрим не першина була братись за таке велике і святе діло. Як на тее обидва брати добре розуміли слав'янську мову ще змалечку, бо вони були з Солуня, а коло Солуня жило багато слав'ян, від котрих де які з Солунських греків понавчались говорити по слав'янському. – Ви-

²⁷ У слові *родичках* літера *к* вставлена поперх слова.

слухавши імператорський приказ, Св. Кирилло дав таку відповідь: «Немоцний я вже і часто не здужаю, але з радістю піду в Моравську землю. Треба тіки перше розвідати, чи мають Морави свою азбуку і письмо, бо без цього вчити народ християнському Закону все одно, що пальцем по воді писати». Довідавшись, що Морави не мали своєї азбуки, Св. Кирилло перш всього зложив її для того, щоб зараз, як стануть вони з братом в Моравії, можна було взятись за переклад Святого Письма і церковних книг з греческої мови на слав'янську, а разом з тим завести і школи у Моравів. За цим Св. брати стали збиратись в далеку і небезпешну дорогу; але, як добрі діти, вони перше завернули в Солунь, щоб попрощатись з матір'ю. Благословивши синів, матір' слізно просила, щоб той з них, хто пережеве другого, не зоставляв би братнього тіла на чужині, а перевіз його до дому.

Весною, 863 року Св. брати прибули в Моравію. Ще не доїхали вони і до Велеграду (так називалась столиця Моравського царя), як чутка про них рознеслась по всім всюдам. Народ сходився на зустріч їм, витав їх, як янголів божих; – тай не диво, бо що то може бути наймилішого для кожного народу, як мати можливість і право не тіки балакати, читати і писати, але й молитися і слухати св. Євангеліє і Божу службу на рідній мові. Царь Ростислав теж дуже стішився, як прибули Св. Кирилло та Мефодій в Велеград. Не гаючись, взялись брати за працю; вони назбирали школярів і перш всього навчили їх читати і писати по слав'янському; потім стали вчити їх те ж по слав'янсько- [5 зв.] // му,²⁸ правити службу божу, вечерню, утреню, часи і т. д. Але ж цього всього було мало; треба було ще зробити головну роботу – перекласти святі книги з греческої на слав'янську мову. Поміч від Бога та щира праця Святих і їх молодих помічників зробили те, що вони і цю роботу скінчали короткій час. Оцею працею св. брати заложили дуже міцний фундамент християнського будинку в Моравії. Тепер вже вони взялись за проповідь: їздили по городах та по селах, становили церкви та всюди наvertsали народ до Христа. Дуже мирно пішла ця робота, і народ з великою охотою кидав своїх нікчемних богів і йшов хреститись. Чого б було, здається, більш і бажати, але латинським

²⁸ Перед словом *правити* викреслено слова в дужках (*потім стали вчити*).

священникам або ксьондзам дуже не подобалось те, що Кирилло і Мефодій завели в церкві слав'янську мову, і зачали вони дорікати св. братам тим, що ніби вони еретики. Не звертали уваги на це дорікання Кирилло та Мефодій і робили своє діло цілих 4 роки; тим часом чутка про них дійшла і в Рим до папи. Тоді сам папа захотів бачити їх і визвав до Риму. Св. проповідники забрали з собою мощі св. Кліма, слав'янський переклад св. Письма і де-котрих з своїх учеників і пішли до Риму. – Дуже дорогий подарунок для папи везли вони з собою в Рим – себ-то мощі св. Кліма, котрий, як ми перше говорили, був колись-то римським митрополитом, – і оця околичність, як ми зараз побачимо, придбала для них особливу папську ласковість і дуже допомогла їм в їх ділі. Папа Адріан II з великою церемонією вийшов з города на зустріч святим мощам і положив їх в церкві св. Кліма, котра з давніх часів була вже збудована в Римі на спомин душі цього Святого мученика. Роспитавши Кирилло і Мефодія докладно про моравські діла і перечитавши слав'янський переклад св. Письма, папа не тільки дозволив їм робити в Моравії свою роботу дальше, але навіть звелів висвятити Мефодія на Моравського архийрея, а тих учеників, котрих вони привели з собою, настановити священниками та діяконами. [6] // Оттак, дякуючи Богові, все обійшлося, як найлучче. Але ж, мабуть, не судилося вже братам вкупі повернутись до Моравії. Св. Кирилло занедужав і став почуватись, що вже не довго йому жити на цім світі. Перед смертю покликав він до себе Мефодія тай каже: «брате, на одному полі ми з тобою орали вкупі, але я вже вибився з сили і кінчаю дні свої. Я знаю, ти дуже любиш нашу рідну сторону, але ж для неї не покидай того діла, котре ми вдвох розпочали». Оттак і перед самою смертю останнею думкою Св. Кирилло²⁹ було бажання, щоб всі Слав'яни освітілись святою вірою. Дуже тужив Мефодій після смерти св. Кирилло, бо стратив в ньому любого брата, а до того ще й спілника в своїй святій праці. Пригадав він собі заповіт матерній і хотів перевезти братне тіло в Солунь, але ж папа Адріан умовив його не робити цього і похо-

²⁹ Перед словами *було бажання* викреслено слова в дужках (, бо стратив в ньому любого брата, а до того цей спілника в своїй святій праці.).

вати брата в Римі. З великою неохотою згодився на це Мефодій, і тіло Св. Кирилла було поховано в Римі в церкві Св. Кліма. Оттут і досі спочивають останки великого слав'яньського первоучителя. – Кінчаючи тут оповідання про життя св. Кирилла, замітимо собі, що Кирилло – це було його чернецьке імення, а до того він звався Костянтином. –

Нестало Кирилла, Мефодій один повернувся в Моравію. Морави радісно зустрічали святого вчителя, тільки отто їм велика прикрість була, як почули вони, що Кирилла Господь прийняв вже до себе. Тепер якось і ксьондзам латиньським, котрі дорікали св. братам еретичеством, було ніяково, бо Мефодій привіз від папи лист до Ростислава, в котрому було сказано, щоб Мефодія вважали за зовсім православного і щоб не нападали на слав'яньську мову. Знову прийнявся святий за свою працю; як архийрей, він сам вже тепер міг висвячувати годних людей на священників та на діаконів і посилати їх туди, де Христове стадо чекало собі пастирів. Не тільки в одній [6 зв.] // Моравії працював в цей час св. Мефодій; переніс він свою проповідь і в другу слав'яньську Землю. Недалеко од Моравії знаходилась Паннонія. Князь цієї землі Коцел щиро вітав святих братів ще тоді, як вони їздили до Риму (а дорога в Рим пролягала через Паннонію) більш як три роки прожив Мефодій в Паннонії і насадив там насіння християньської віри. Тим часом в Моравії зробилась важна одміна: Ростислава не стало, а замість його став панувати племенник його Святополк. Зробилось оце ось як.

На старість Ростислав задумав помірятись силою з своїм сусідом Німецьким королем і пішов против нього войною; не знав старий, яке-то лихо спіткає його на війні, не знав і того, що коло себе має лихого ворога та ще й рідного собі чоловіка. Оцим потаємним ворогом був його рідний племеник Святополк. Цей зрадник змовився з Німецьким королем і вибравши шлушний час, зв'язав свого дядька і видав в неволю німцям, котрі і згноїли старого в тюрмі, а Святополкові за його зраду помогли зробитись моравським царем. Погано зачав своє панування Святополк; багато де-чого поганого зробив він і потім, але найперше було те, що він зовсім занедбав про те велике дило, котре розпочав Ростислав і за котрим визвав з Цареграду Кирилла та Мефодія. Йому здавалось, що все одно, як би там не читали в церкві чи по латиньському, чи по-слав'яньському, а що він сам – то до латинь-

ської служби божої йшов далеко охитніше, як до слав'янської. Латинські ксєндзи – а вони всі були з Німців, – зовсім опанували ёго і знову стали робити Святому Мефодію всякі прикрости і дорікати еретицьством. Ці вороги св. Мефодія так підняли голову, що одважились оскаржити ёго і перед папою. Тодішній папа Іван восьмий повірив цім наклепам і позвав Мефодія до Риму, – і на цей раз все обійшлося гаразд. Папа своїми власними.....

[без закінчення]

IP НБУВ. – Ф. 335. – № 4, 7 лл. Рукопись М. Комарова «Святы Кърыль и Мефодій, слав'янськи апостоль», представленная в цензуру А. Лотоцким. Отсутствует окончание (1899).

Tetiana KOTENKO

**UNKNOWN TRANSLATION BY MYKHAILO KOMAROV
«SAINTS CYRIL AND METHODIUS, THE SLAVIC
APOSTLES» (1899)**

The article deals with Mikhailo Komarov's manuscript «Saints Cyril and Methodius, the Slavic Apostles» (1899), unauthorized for publication by the Moscow Spiritual Censorship Committee. The history of the creation of this work is revealed and the reason why it has remained unpublished is analyzed. The place of this manuscript is determined in the creative heritage of M. Komarov.

Keywords: *Mikhailo Komarov, Saints Cyril and Methodius, translation.*

БІБЛІОЛОГІЧНА, БОГОСЛОВСЬКА, ІСТОРИЧНА СПАДЩИНА КМА–КДА

Сергій ГОЛОВАЩЕНКО

БІБЛІЙНІ СТУДІЇ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ (XIX – ПОЧ. XX СТ.) У ЄВРОПЕЙСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: РЕФЛЕКСІЇ ТА ПРАКТИКИ

Ця стаття підготовлена на підставі узагальнення результатів кількарічного дослідження в рамках проекту «Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): європейський контекст» (НаУКМА, 2017–2019). Наша особиста праця стала внеском до цілісного і систематичного вивчення духовно-інтелектуальної спадщини Київської духовної академії в контексті розвитку європейської філософії та теологічної науки й освіти. З'ясовувалися особливості та найвагоміші результати діалогу київських академістів з європейськими біблійними студіями. Уперше були виокремлені свідчення значущості іноземного досвіду біблійних студій у найширшому суспільному та культурному контекстах. Було виявлено, що рецепція київськими біблієзнавцями-академістами цього досвіду була нелінійною. Ідейно-конфесійні завдання КДА зумовлювали критичне засвоєння київськими академістами західноєвропейського доробку. Деякі видатні біблієзнавці КДА другої половини XIX – початку XX ст. у своїй рефлексії впритул наблизилися до розуміння біблійного нормативного та символічного ресурсу як підстави не лише для конфесійної православної ідентичності, але і як ідеологічного та морального чинника суспільної модернізації за європейськими зразками. На ґрунті полеміки із західним біблієзнавством та богослов'ям в КДА поставала не лише власна апологетична традиція, але й перші паростки проторелігієзнавчих досліджень на основі раціонально-критичного дослідницького дискурсу.

Ключові слова: *Біблія, біблійні студії, Київська духовна академія.*

Минулий наш дослідницький досвід¹ засвідчив, що розвиток київської біблієзнавчої традиції супроводжувався, особливо з другої половини XIX ст., потужною рефлексією дослідниками закордонного досвіду, який був переважно іншokonфесійним. Раніше критична рецепція київськими дослідниками-академістами XIX – початку XX ст. іноземного досвіду академічних біблійних студій уперше вивчалася нами у їх богословському апологетичному та науково-критичному аспектах. Була проаналізована популяризація Біблії у зв'язку з церковними паралітургійними практиками: проповідницькою, релігійно-освітньою та місіонерською. Вивчалася і роль біблійних студій у становленні саме східнослов'янської православної ідентичності. У цьому ж дослідженні ми вийшли за межі відзначених рефлексій київських дослідників-академістів. Уперше були виокремлені свідчення значущості іноземного досвіду біблійних студій у найширшому суспільному та культурному контекстах. Були по-новому висвітлені, або навіть уперше введени до наукового обігу:

– богословсько-історичні нариси Стефана Сольського, де процес своєрідного засвоєння Біблії в православних українських землях показаний у широкому європейському контексті;

– замітки С. Сольського та його колег (Харисим Орда, Олександр Воронов, Микола Дроздов, Афанасій Булгаков, Микола Маккавейський), зроблені протягом 1860–1890-х та на самому початку 1900-х рр. стосовно суспільного статусу Біблії та біблійних знань, а також щодо розрізнення у цьому зв'язку європейської та внутрішньої ідейної та культурної ситуації;

– дослідження Володимира Рибінського початку XX ст., де ґрунтовно проаналізований тогочасний західний досвід засвоєн-

¹ Головащенко С. І. Біблієзнавство в Київській духовній академії (XIX – поч. XX ст.): становлення і розвиток / Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук за спец-стю 09.00.11 – релігієзнавство. – К.: Національний педагогічний ун-т імені Н. П. Драгоманова, 2015. – С. 22–24; Головащенко С. І. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст.: Монографія. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. – С. 139–147, 151–158; Головащенко С. І. Між академічним вивченням і місіонерською популяризацією Біблії: «особлива думка» професора Володимира Рибінського // Наукові Записки НаУКМА. – Том 141: Філософія та релігієзнавство. – К., 2013. – С. 23–31.

ня Біблії не лише в релігійно-церковній, але й в освітній, громадсько-політичній та сімейно-побутовій сферах;

– праці Дмитра Богдашевського (згодом – архієп. Василій) та прот. Олександра Глаголева, присвячені застосуванню Біблії для осмислення нагальних моральних, соціальних, економічних та політичних проблем тогочасного суспільства (передовсім з урахуванням «київської», фактично української специфіки;

– критико-бібліографічні замітки та рецензії, створені у різні роки другої половини ХІХ – початку ХХ ст. С. Сольським, а також Х. Ордою, Арсенієм Царевським, В. Рибінським, О. Глаголевым, Д. Богдашевським. У цьому досі ще не дослідженому жанрі проявився ступінь залучення київських дослідників до європейської та світової наукової, богословської, суспільно-політичної та морально-етичної думки; максимально синхронно відбувалася критична рефлексія іноземного досвіду постановки й розв'язання нагальних наукових, моральних та суспільно-політичних завдань; оцінювалася актуальність такого досвіду для «домашнього» застосування;

– праці знаних київських православних богословів та біблієзнавців другої половини ХІХ – початку ХХ ст. (Х. Орда, С. Сольський, Федір Покровський, В. Рибінський, Д. Богдашевський), з апологією історизму біблійної оповіді та буквального сприйняття явленого там надприродного елементу, а також спробами здійснити своєрідну раціоналізацію сприйняття чудесного в Біблії.

У різних аспектах праці названих київських біблієзнавців-академістів аналізувалися протягом останніх років у низці публікацій². Відповідно, в ході оригінального аналізу цієї спадщи-

² Головащенко С. І. Внесок професора КДА Я. О. Олесницького (1842–1907) у становлення національного біблієзнавчого науково-богословського дискурсу // *Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції*. – К.: [Київська православна богословська академія], 2018. – С. 483–494; Головащенко С. І. Історико-біблієзнавчі нариси професора КДА С. М. Сольського як джерело вивчення вітчизняної традиції дослідження Святого Письма // *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних і бібліографічних студій: зб. наук. пр. / упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук*. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2019. – 152 с. – С. 60–86; Головащенко С. І. Критико-бібліографічні практики інтеграції біблійних студій в КДА до європейсько-

ни вияснилося кілька важливих моментів. По-перше, рецепція київськими авторами іноземного іншokonфесійного досвіду прочитання та критичного аналізу Біблії набувала нелінійного характеру. Ідейно-конфесійні завдання КДА як православного богословського навчального закладу зумовлювали специфічно критичне засвоєння київською професурою європейського доробку – у складній взаємодії його різних шкіл та тенденцій.

По-друге, деякі видатні біблієзнавці КДА другої половини XIX – початку XX ст. у своїх рефлексії впритул наблизилися до розуміння біблійного нормативного та символічного ресурсу як підстави не лише для конфесійної православної ідентичності, але

го богословсько-дослідницького контексту (друга половина XIX – початок XX ст.) // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Том 1. – К.: НаУКМА, 2018. – С. 79–90; Головащенко С. І. Критичні огляди та рецензії професорів Київської духовної академії на закордонну біблієзнавчі літературу: тематика і зміст (друга половина XIX – початок XX ст.) // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Том 2. – К.: НаУКМА, 2018. – С. 65–78; *Golovashchenko Sergiy*. Kyiv in the Global Biblical World: Reflections of KTA Professors from the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. – 2018. – № 5. – Р. 37–59; Головащенко С. І. Між академічним вивченням і місіонерською популяризацією Біблії... – С. 23–31; Головащенко С. І. Надприродне та чудесне в біблійному наративі: критичний досвід професорів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.) // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Том 3. – К.: НаУКМА, 2019. – С. 43–51; Головащенко Сергій. Постання богословсько-апологетичного дискурсу в біблійних дослідженнях Київської духовної академії кінця XIX – початку XX ст. // Theological Reflections: Euro-Asian Journal of Theology. Special Issue. – 2018. – № 21. – С. 43–64; Головащенко С. І. Своєрідність вітчизняного православного біблієзнавства: інституційний та біографічний виміри // Біографічний підхід у вивченні історії та спадщини Київської духовної академії (1819–1924): зб. наук. пр. / упоряд. і відп. ред. М. Л. Ткачук. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2016. – С. 56–72; Головащенко С. І. Україна в символічному «біблійному світі»: історичні уроки та перспективи // Українське релігієзнавство. – К., 2020. – № 90. – С. 14–33; Головащенко С. І. Чудо й надприродне в євангельському наративі: апологетична позиція професора Київської духовної академії Дмитра Богдашевського // Наукові Записки НаУКМА. – Філософія та релігієзнавство. – Том 4. – К.: НаУКМА, 2019. – С. 30–39.

і як ідеологічного та морального чинника суспільної модернізації за європейськими зразками.

І нарешті, на ґрунті полеміки із західним біблієзнавством та богослов'ям в КДА поставала не лише власна апологетична традиція, але й перші паростки проторелігієзнавчих досліджень на основі раціонально-критичного дослідницького дискурсу. Далі наведемо низку суттєвих позицій, які відбивають результати дослідження.

Постійне й потужне звернення київських авторів до іноземного досвіду, його аналіз та зіставлення з місцевими духовними, ідеологічними, культурними та політичними обставинами спричинялися найтіснішими контактами місцевої богословської традиції із Заходом. Такі контакти поставали ще з часів Києво-Могилянської академії та набували нової інтенсивності в добу КДА.

Дедалі виразніша необхідність врахувати світовий досвід та зразки яскраво демонструвала поліфонійну єдність європейського світу, в тому числі, у його духовно-культурній складовій, нормативним та символічним стрижнем якої була Біблія. Тож київські дослідники поступово – чи в спеціально написаних творах, чи в окремих зауваженнях, розкиданих по різних статтях, монографіях, оглядах – увиразнювали місце власної традиції у великому «біблійному світі».

Актуалізація біблійного досвіду як поля смислів, крізь призму яких є можливим осмислення актуальних історичних подій, відбувалася в Європі та по-європейському орієнтованому світі ХІХ – початку ХХ ст. у суперечливих формах. Криза традиційних, протягом тисяч років загартованих форм засвоєння біблійних цінностей через церковні літургійні та паралітургійні практики, релігійне просвітництво та сімейне моральне виховання призвела до масштабної трансформації публічного простору прочитання й застосування Біблії.

Біблійні сюжети, мотиви, символи почали використовуватися для реалізації як глобальних, так і локальних культурних, релігійних та навіть політичних проєктів. Це було, зокрема, застосування Біблії як фундаменту загальнодержавної системи релігійного виховання, яка мала на меті зміцнення громадянської єдності і була, по суті, одним з європейських «протонаціональних» проєктів.

Трансформація культурно-освітнього ландшафту європейських країн, пов'язана, насамперед, із зростанням ваги науки та

більшою доступністю освіти для народних верств, розширила також і межі публічного простору обговорення біблійної проблематики. Монополія церковних біблійно-освітніх практик була знищена появою та зміцненням секулярних форм біблійних студій. Нові форми засвоєння біблійних відомостей дедалі частіше спиралися на раціоналістичну критику церковних точок зору. Навіть більше: відбувалося конструювання нових глобальних позаконфесійних або інтерконфесійних релігійних проєктів. Біблія застосовувалася для осмислення соціальних, економічних, політичних та моральних проблем, актуальних наприкінці XIX – початку XX ст. – у добу індустріального капіталістичного «модерну».

Усвідомлювалася потреба й можливість залучати символічну мову Біблії для формулювання ідей глобальної (і принаймні, всеєвропейської) єдності. Міжкультурна та міжконфесійна взаємодія постала як чинник постійно актуального перепрочитання біблійного тексту та тексту європейської культури в цілому. Нове прочитання біблійних символів сполучалося з набуттям Європою нового місця у світовій цивілізації. Так народжувалася європейська і водночас глобальна модернізаційна культурна парадигма, розвиток якої позначив усе XX ст. і продовжує впливати і на початок століття нинішнього.

Через зіставлення зарубіжного досвіду засвоєння й застосування Біблії з вітчизняною, «домашньою» ситуацією київські дослідники-академісти об'єктивно зміцнювали ідею універсального «біблійного світу». «Біблійний світ» – як єдність духовно-символічного та етно-географічного начал, по-теперішньому кажучи, «геополітичний феномен» – дедалі глобалізувався, модернізувався. Внаслідок цього виникали виклики і на адресу «протоукраїнської» культури й «протоукраїнського» суспільства. Ці виклики стануть надзвичайно актуальними вже в перші десятиліття XX ст., коли постане модерна українська державність та почнеться українське національно-культурне будівництво.

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

Стратегії європейської контекстуалізації біблійознавчого дискурсу в Київській духовній академії ще в XVII–XVIII ст. повставали в полі взаємодії православ'я з католицькою та протестантською богословськими традиціями. Перетворення Київської академії протягом на початку XIX ст. з «протоуніверситетської» інституції на виразно конфесійний заклад визначило певний конфлікт між відкритістю київської біблійної науки до європейського досвіду та конфесійно заангажованими умовами його застосування. Це і в подальшому актуалізувало питання про європейський «біблійно-критичний» досвід та шляхи його рецепції.

Історичний період XIX – початок XX ст. став часом, коли більш як на століття уперед у світі закладалася проблематика вивчення Біблії, виокремлювалися і конкурували між собою різні теоретичні позиції, відповідні школи й течії. Особливим випробуванням для православного духовно-академічного біблійознавства став розвиток західної біблійної науки на засадах раціоналізму й ліберальної теології. Відтак, зіставлення традиційної та науково-раціоналістичної ідейно-методологічних парадигм вже з 1860-х рр. ставало одним із важливих складників київського духовно-академічного біблійознавства.

Становлення висвітлених вище стратегій осмислення західноєвропейських впливів у царині біблійознавства та реагування на них з православних позицій звершувалися саме у своєрідний «осьовий час», коли більш як на століття уперед формулювалися основні питання світового біблійознавства, виокремлювалися і конкурували між собою різні теоретичні позиції, школи та течії. Для православних дослідників це були перші спроби зіставити вірність власній догматичній і культурній традиції із входженням до європейського та світового духовно-інтелектуального простору.

Дискусія з інославною концепціями, особливо радикальними, стала невід'ємною складовою та чинником розвитку вітчизняної біблійної науки, виявляючи можливість продуктивного освоєння новітніх прийомів дослідження, герменевтики, результатів історичних пошуків із залученням допоміжних дисциплін (історії, археології, палеографії та ін.).

На підставі детальнішого аналізу ключових критико-бібліографічних практик освоєння західного інтелектуального досвіду (насамперед оглядів іноземної біблійознавчої літератури, здійснених біблійознавцями КДА), встановлюємо, що друга половина

XIX – початок XX ст. знаменували новий період європейських біблієзнавчих досліджень. Поряд з теоретичним осмисленням змісту Біблії на Заході посилювалася її популяризація. Твори «практичної екзегези», розраховані на масове сприйняття, задовольняли потреби не лише богословів, але й зацікавлених мирян. Це спричинило появу світської «позаакадемічної» біблеїстики, з неоднозначними наслідками для традиційної апологетики.

У цю ж добу визначилися основні інтелектуальні центри європейських біблієзнавчих досліджень: домінувала німецька бібліологічна література різних напрямів; тривала її ідейна трансляція на англомовний світ. Інкультурація західних текстів до православного середовища часом викликала конфесійну цензуру (або навіть і самоцензуру) місцевих перекладачів.

Визначалися основні ідейні та методологічні «табори»: раціоналістичний; апологетичний; «поміркований». Кількісне переважання на Заході негативно-критичного напрямку викликало своєрідний «світоглядний дрейф», який спонукав до компромісів між традиційними поглядами та результатами новітніх досліджень. Київські біблієзнавці-академісти ретельно виокремлювали популярних західних ортодоксів або представників поміркованого напрямку, яких місцевий православний екзегет міг би мати за апологетичних спільників. Головною вимогою до цих дослідників було поєднання науковості з апологетичним налаштуванням.

У структурі закордонних біблієзнавчих досліджень базовим стало вирізнення «теоретичної» критики та «практичної екзегези» Біблії. Дисциплінарно як у старозавітних, так і в новозавітних студіях домінували критика тексту, ісагогіка, історія та хронологія, богослов'я та практична екзегеза. Ключовими залишалися: походження, авторство, історичність, автентичність П'ятикнижжя (дискусії навколо «документарної теорії»); інших розділів Старого Завіту; Євангелій (вирішення «синоптичної проблеми»); «апостольських» книг (Діяння, Послання). Зіставлялися критичні та апологетичні стратегії роз'яснення. Каталізатором закордонних біблієзнавчих досліджень була текстологія, ґрунтована на нових критичних редакціях текстів давньоєврейського, грецького (LXX), грецького Нового Завіту; на нових словниках та граматиках.

Становлення раціоналістичного, «позитивного» наукового дискурсу доби глобальної індустріалізації визначило закордон-

ні методологічні пошуки місця біблійних студій у новій системі знання, на перетині богослов'я з широким колом історичних, гуманітарних та соціальних наук. Водночас захист церковної традиції вимагав свідомої постановки апологетичних завдань, спростування філософських вчень, які суперечать біблійним поглядам. Київські рецензенти шукали приклади апологетичної «обробки» чи «корекції» наукових методів в межах богословського дискурсу: синтезу «історичності та біблійної теологічності», «науковості» та «практичної повчальності». Важливою для подальшої інтеграції наукових методів до вивчення Біблії стала критична оцінка меж застосування раціоналістичної біблійної критики, взагалі «права науково-критичного вивчення».

Новим у методологічному сенсі явищем поставав зв'язок дослідження Біблії з актуальною суспільною та пізнавальною проблематикою на Заході – і нове застосування біблійних аргументів. Біблійні прообрази часом ставали знаряддям осмислення суспільно-історичного процесу та навіть розбудови новітньої універсальної історіософії. Нова пізнавальна ситуація в природничих науках породила «біблійний конкордизм» як певну бібліологічну парадигму.

Знаковим виміром міждисциплінарності, фактологічної та евристичної відкритості біблієзнавства на Заході стало дедалі активніше зіставлення біблійних та позабіблійних джерел. Аналізувався зв'язок Біблії з еллінською філософією і талмудичною традицією. Дані індології, єгиптології, ассириології, ірано- та вавилонознавства застосовувалися для вирішення проблем походження та змісту біблійного тексту. А на цьому тлі поставали фактично зародки компаративістики біблієзнавчої та ширше – релігієзнавчої.

Київські рецензенти виявили спроби соціокультурного конструювання та свого роду «неорелігійні» пошуки на біблійному ґрунті. З історико-релігійної точки зору конструктивною виглядала популяризація біблійної історії як своєїрідної, часто символічної, історії реальних релігійних форм – через ідею еволюції старозавітної релігії або гіпотезу «стадіальності першохристиянства» та її відбиття у змісті «синоптиків».

Нарешті, ключова для релігійної свідомості та богослов'я проблема співвідношенні історичного та міфологічного в біблійній оповіді поставала як проблема історичної реальності надпри-

родного, позитивне вирішення якої було підґрунтям утвердження й захисту достовірності усього тексту Святого Письма. Зіставлення історичного та міфологічного елементу в Біблії було на Заході в центрі дискусій дослідників як старозавітних, так і новозавітних текстів.

Раціоналістична біблійна критика на Заході запропонувала дискурс, у якому критика ідеї надприродного поставала насамперед як проблема співвідношення історичного та міфологічного елементу в біблійній оповіді. А в системі смислів, котрі відстоювала апологетична бібліологія, воно ж означало проблему визнання історичної реальності та прийняття до пізнавальних і життєвих практик надприродного, чудесного елементу в Біблії.

Проблема співвідношення історичного та міфологічного в біблійній оповіді як проблема історичної реальності надприродного виявилася однією з ключових для релігійної свідомості та богослов'я. Позитивне вирішення цієї проблеми ставало наріжним каменем біблійної апологетики незалежно від її конфесійного спрямування, а саме: підґрунтям утвердження й захисту достовірності цілого тексту Святого Письма. Вважаємо, що саме це питання – як з боку віроповчального й догматичного, так і з боку герменевтичного – було і досі є одним з найдражливіших для релігійної свідомості загалом та богословської рефлексії зокрема.

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 ХІХ ст. контактом київських православних біблієзнавців із західним досвідом опрацювання проблеми надприродного й чудесного в біблійному наративі. Київські біблієзнавці-академісти у своїх бібліографічних публікаціях та авторських розвідках заперечували як тенденційні спроби критиків-раціоналістів представити біблійну оповідь як зібрання «міфів», «алегорій», «типів», «символів», а також натуралістичні пояснення, зокрема психологічні – коли надприродні події, явлення чудесного в Біблії пояснювалося «комбінаціями природних психологічних станів», особливостями психіки персонажів або «суб'єктивізмом» біблійних письменників.

Своїми апологетичними зусиллями київські православні дослідники підтвердили сутнісний зв'язок віроповчального, догматичного та герменевтичного аспектів проблеми історичності над-

природного 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 й автентичності подій та свідчень, які стали фактологічною основою християнської церковної історії, фундаментом для християнського повчання у вірі.

Не викликає сумнівів, що ХІХ – початок ХХ ст. стали часом залучення київського духовно-академічного біблієзнавства до світового науково-богословського простору. Воно було виявлене в реалізованих біблієзнавцями – професорами КДА різноманітних формах символічного осмислення соціального та культурного досвіду, в певних ключових культурних практиках. Були продемонстровані: сприйняття актуальної у світі проблематики; динаміку та спрямованість реагування на методологічні й ідейні виклики; ступінь рецесії київськими академістами тих чи інших дослідницьких і герменевтичних моделей.

Serhiy HOLOVASHCHENKO

BIBLICAL STUDIES OF KYIV THEOLOGICAL ACADEMY (XIX – EARLY XX) IN EUROPEAN CONTEXT: REFLECTIONS AND PRACTICES

This report is prepared on the basis of summarizing the results of several years of research within the project «Philosophical and theological heritage of the Kyiv Theological Academy (1819–1924): the European context» (NaUKMA, 2017–2019). Our personal work has contributed to the holistic and systematic study of the spiritual and intellectual heritage of the Kyiv Theological Academy in the context of the development of European philosophy and theological science and education. The peculiarities and the most important results of the dialogue of Kyiv academics with European Bible studies were clarified. For the first time, evidence of the importance of foreign experience of biblical studies in the broadest social and cultural contexts has been singled out. It was found that the reception of this experience by Kyiv biblical scholars-academics was non-linear. The ideological and confessional tasks of the KSA conditioned the critical assimilation of Western European works by Kyiv researchers. Some prominent bibliologists of the KDA, in their

reflections, came close to understanding the biblical normative and symbolic resource as a basis not only for confessional Orthodox identity, but also as an ideological and moral factor of social modernization according to European models. On the basis of the controversy with Western biblical studies and theology in KDA appeared not only its own apologetic tradition, but also the first sprouts of proto-religious research on the basis of rational-critical research discourse.

Keywords: Bible, *Biblical Studies*, *Kyiv Theological Academy*.

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО

Олена ПОХОДЯЩА

ІКОНА «ІОАН БОГОСЛОВ З ЖИТІЯМИ» ЛИПОВАНСЬКОГО ПИСЬМА

Статтю присвячено дослідженню ікони «Іоан Богослов з житіями», виконану іконописцями Нижнього Придунав'я вірогідно для церкви Іоанна Богослова в Нових Некрасівцях в 1860 р. За технологічними та стилістичними особливостями ікона «Іоан Богослов з житіями» представляє рідкісне липованське іконописне письмо, має історичну та культурну цінність національного рівня значення.

Ключові слова: апостол Іоан Богослов, Об'явлення (Апокаліпсис) від Іоана Богослова, острів Патмос, липованські ікони, іконографія, візантійські традиції, старообрядці Нижнього Придунав'я, приватні колекції.

Липованський іконописний осередок був одним із старовинних старообрядницьких шкіл в Україні, який на сьогодні доволі мало вивчений і потребує уваги сучасних науковців. Наукова атрибуція творів мистецтва, у тому числі іконопису, є актуальним питанням сьогодення. Липованські ікони в музеях та приватних колекціях потребують додаткового вивчення та ідентифікації.

Іконопис старообрядців мав свої традиції відтворення, канони та іконографію святих. Оскільки старообрядці вважали, що не вони відійшли від православ'я, а офіційна церква відкололася від давньо-православної віри, розпочинаючи з другої половини XVII ст. виступили захисниками візантійського і давньоруського канону в іконописі. Після розколу в Православній церкві, старо-віри залишилися в меншості, захищаючи візантійські іконописні канони, та часто переслідувалися з боку офіційної Церкви¹. Провідну роль в гуртуванні липованського осередку належить свя-

¹ Витхамер А. Энциклопедия русской иконы. История, сюжеты, школы, художественные особенности. – Москва: ЗАО «БММ», 2011. – С. 224.

щенству старообрядців-поповців. Більша частина липован мешкала в Південній Бессарабії (нині Ізмаїльський та Кілійський р-ни Одеської області) біля берегів Дністра та Дунаю, а також на Буковині (м. Чернівці та Глибоцький р-н Чернівецької області)². Назва «липовани» має декілька версій походження. За однією з версій так називаються від руминського «li рава» – «вони мостять»; за другою версією походження терміна «липовани» деякі дослідники пов'язують з назвою дерева – «липа», при цьому одні з них акцентують увагу на тому, що з липового лубу старообрядці плели лапті, на липових дошках писали ікони, з деревини липи виготовляли церковне начиння тощо, а другі – на тому, що перші втікачі старообрядців ховалися в липових галях. Дехто виводить назву «липовани» від найстарішого в Румунії старовірського с. Липовень. За ще однією версією, слово «липовани» є трансформованою у XVIII ст. у румунській мові назвою старообрядців «филіпони» або «пилипони», що була поширена серед старообрядців Правобережної України. Так на Правобережжі, а також у Литві та Білорусі називали старовірів, які були послідовниками Пилипа (рос. – Филиппа) Олонецького. У 1989 р. термін «липовани» був офіційно закріплений за частиною старообрядського населення Румунії. Отже, липовани – назва однієї з субетнічних груп старообрядців³.

Відмінна риса липованських ікон – золотий фон. Проте такий фон тут вже не тільки ірреальний духовний простір, притаманний стародавнім святиням, він набував характер основного декоративного сигменту, покривався гравірованим малюнком у вигляді барочного орнаменту за допомогою голки особливою технікою – цирівкою. Рослинним візерунком, запозиченим з народного ужиткового мистецтва, покривалися вбрання святих, німби, пробіли. Ікони зберігали властиві стародавньому живопису площинність і безплотність фігур, канонічність у рішенні більшості композицій. Не змінювалась і традиційна техніка малярства темперою, зберігалась послідовність написання ликів від темного до світлого тону. Проте простір, в якому розташовувались фігури, набував реалістичності та елементів прямої перспективи. Стили-

² Онацький Є. Липовани // Українська Мала енциклопедія. – Кн. 7. – Буенос-Айрес, 1960. – С. 834.

³ Старообрядческая икона. Ветка / Антиквар [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://antikvar.ua/staroobryadcheskaya-ikona-vetki/>

зовану архітектуру з часом заміняли інтер'єри храмів у стилі класицизму та українського бароко, насичені конкретними деталями. Залишалось майже незмінним у липован і коло улюблених старообрядцями сюжетів і персонажів. Перевага надавалась зображенням Богородиці і святому Миколаю, в той час, як образ самого Христа зустрічався рідше, за винятком ікон Спаса Нерукотворного і композицій «Цар Царем»⁴.

Особливого шанування здобув у липованських іконописців апостол Іоан Богослов. Його зображення було запозичене ними з старовинних ікон. Іконографія із зображенням Святого Апостола і Євангеліста Іоанна Богослова, що пише Святе Письмо, з'явилася з Х ст. в мініатюрах рукописних Євангелій⁵. Окрім цієї композиції святий Іоан Богослов зображався в іконографії «Розп'яття Ісуса Христа» (разом із Богородицею), «Таємній вечері», «Преображенні Господньому», «Зішестя святого духа на апостолів», «Вознесіння Ісуса Христа»⁶.

Ікона «Іоан Богослов з життями», що походить з приватної колекції, увібрала найкращі традиції липованського письма, виконана на дошці, з левкасом, темперними та олійними фарбами, із золоченням, на звороті – двома врізними шпугами



Ікона «Іоан Богослов з життями», Нижнє Придунав'є, 60-ті рр. ХІХ ст.

Дошка, левкас, темпера, олія, золоченням. 71,2×58,5×2,5 см.

Приватна збірка на Одещині

⁴ Іконографія апостола Іоанна Богослова / Официальный сайт Иконописного Отделения Санкт-Петербургской Духовной Академии [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://icon.spbda.ru/2017/02/04/ikonografiya-apostola-ioanna-bogoslo/>

⁵ Лидов А. Византийские иконы Синая. – Москва; Афины: «Христианский восток», 1999. – С. 126.

⁶ Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. – Львів: Видавничий відділ «Свічадо», 2002. – С. 150–159.

(71,2×58,5×2,5 см.). Іконографія життя Іоана Богослова ґрунтується на тексті «Хождіння Іоана Богослова», який приписують св. Прохору – одному з семи перших дияконів Іерусалимської церкви та учню апостала Іоанна. Згідно з «Хождінням...» св. Іоан пішов на острів Патмос з метою написати Об'явлення (Апоколіпсис). Створення священного тексту описується від ім'я Прохора. Після трьохденного посту та молитви апостол Іоан наказав своєму учню Прохору сісти по праву руку від нього з пергаментом та чорнилами. Апостол диктував Святе Письмо два дні та шість годин, а св. Прохор записував кожне його слово. У візантійському мистецтві було відомо два основних іконографічні варіанти сцени. В більш ранній версії XI–XIV ст. Іоан Богослов зображався серед скал поруч з учнем, що сидить, – до цього типу належить представлена ікона. В епоху Палеолога набуває розповсюдження сюжет, де Іоан Богослов та Прохор сидять на фоні великої печери⁷.



Зберіглися окремі сцени з життя Святого, як наприклад, «поховання Іоана Богослова» на стіні мінології в церкві Христа Пантократора в Дечанах (1335–1350). Навіть у схожих сюжетах зустрічалися розбіжності в іконографічних схемах, що дозволяє зробити припущення про існування різних традицій написання житійних ікон Іоанна Богослова. Розповсюдження житійних ікон Іоана Богослова в кінці XV – початку XVI ст. ґрунтувалося на особливому зацікавленні Об'явленні (Апоколіпсис) Святого Євангелія⁸. Однак, у середньовіччі вже був сформований канон відтворення житійних ікон із зображенням Іоана Богослова, на яких він був зображений з своїм учнем Прохором (див. таблиця 1).

І. Богослов був сином рибака Заведея і Саломії, народився 6 року в Галілеї. Коли на Йордані з'являється пророк Іоанн Хреститель, який хрестить людей, сповіщаючи про початок Судних часів, батько відпускає молодшого сина подивитися, що це за вчитель і послухати його проповідь. Згодом Апостол Іоанн разом із своїм товаришем Андрієм Первозванним стають учнями Івана Предтечі. В цей же час туди приходять хреститись і Спаситель Ісус Христос. Іоан Хреститель, поглянувши на Ісуса, сказав: «ось Агнець Божий». І ці два учні пішли за Ісусом і пробули у нього

⁷ Лидов А. Вк. праця. – С. 126.

⁸ Іконопис. Іконопись. Из собрания Одесского муниципального музея личных коллекций им. А. Блещунова. – Одесса: «Гілея», 2011. – 168 с.

Таблиця 1. Старовинні ікони із зображенням Іоана Богослова:

		
<p>Діонисій. Ікона «Іоан Богослов на Патмосі». XV ст.⁹</p>	<p>Ікона «Апостол Іоан Богослов з Прохором, з житієм» початок XVI ст. Вологодський державний історико-архітектурний та художній музей-заповідник¹⁰</p>	<p>Ікона «Апостол Іоан Богослов з Прохором, з житієм». кінець XV ст. Центральний музей древньоруської культури та мистецтва ім. А. Рубльова¹¹</p>

той день. Так Іоан Богослов разом із Андрієм Первозванним познайомились із Христом, який, імовірно, звелів їм повертатися додому, займатися своїми справами та чекати того моменту, коли Він покличе їх із собою. Після сорокаденного посту в пустелі, Христос повертається на батьківщину і починає свою проповідь на берегах Галілейського озера. Саме тут, Іоан Богослов разом зі своїм старшим братом Яковом був покликаний Господом до числа своїх учнів. Залишивши свого батька, обидва брати пішли за Христом. Апостола Іоана особливо любив Спаситель за жертвенну любов і велику чистоту. Після свого покликання Апостол не розлучався із Господом та був одним із трьох учнів, яких Він брав на найважливіші моменти свого служіння. Так, святий Іоанн Богослов був присутній при воскресінні Господом дочки Яіра і Преображення Господнього на горі Фавор. Під час Таємної Вечері він був також поруч із Господом і за вказівкою Апостола Петра, припавши до грудей Спасителя, запитав про ім'я зрадника. Також,

⁹ Иоанн Богослов // К истине [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://www.k-istine.ru/sants/our_sants_ioann_apostol-02.htm

¹⁰ Там саме.

¹¹ Там саме.

Апостол Іоан йшов слідом за Господом, коли його зв'язаного вели з Гефсиманського саду на суд до первосвящеників Анни і Кайяфи. Перебував він також і в архієрейському дворі при допитах свого Учителя і невідступно слідував за ним хресним шляхом. Біля підніжжя Хреста він плакав разом із Божою Матір'ю і чув, звернені до Неї слова розп'ятого Господа: «Жінко, це син твій» і до нього: «Ось Мати твоя» (Ін. 19; 26, 27). З того часу Апостол Іоан, як люблячий син, дбав про Пресвяту Діву Марію і служив їй до її Успіння, нікуди не відлучаючись із Єрусалима. Після Успіння Божої Матері Апостол Іоан Богослов, згідно жеребу, що випав на нього, вирушає в Ефес (сучасна Туреччина) та інших малоазійських міст для проповіді Євангелія, беручи з собою свого учня Прохора. В Ефесі вони невинно проповідували Євангеліє язичникам. Проповідь Апостола Іоанна Богослова супроводжувалася також численними та великими чудами, й кількість тих, хто увірував в Христа, збільшувалася кожного дня. В цей час почалося гоніння християн імператором Нероном (56–68). Апостола Іоанна відвели на суд до Риму, де за сповідання віри в Господа Ісуса Христа він був засуджений до смерті, проте Господь зберіг життя свого обранця: Апостол випив дану йому чашу зі смертельною отрутою та залишився живим. Згодом, вийшов неушкодженим із котла з киплячою олією, в яку був укинтий за наказом мучителя. Після цього Апостола Іоана заслали в ув'язнення на острів Патмос, де він прожив багато років. Проповідь євангеліста супроводжувалася чудесами та привернула до нього всіх мешканців острова. Тут він виганяв бісів із капищ і зціляв багатьох хворих. Близько 67 року на цьому острові була написана Книга Об'явлення (Апокаліпсис) Святого Апостола Іоанна Богослова. По завершенню тривалого заслання Апостол Іоанн отримав свободу та повернувся в Ефес, де продовжував свою діяльність, навчаючи християн остерігатися лжевчителів та їх лжевчень. Близько 95 року Іоан Богослов написав Євангеліє. Святий Апостол Іоан відійшов до Господа у віці близько ста років (Ефес). Дні шанування пам'яті Іоанна Богослова 21 травня, 13 червня та 9 жовтня. Церква Христова називає Іоанна Богослова Апостолом любові, бо він закликав усіх християн любити Господа та один одного. Також у трьох Посланнях, написаних Апостолом Іоаном, йдеться про значення любові

до Бога й ближніх¹². Ці сторінки з життя Іоана Богослова відобразилися в середньовічній іконографії, їх також можна побачити в іконописі старообрядців, як на іконі «Іоан Богослов з житіями» липованського осередку.

Ікона зі сценами життя апостола та євангеліста Іоана Богослова, складається з центрального сюжету та 12 клейм (житійних сюжетів), оформлених у стилізовані золоті рамки у неовізантійському стилі. В центральній частині на білому картуші напис червоною фарбою церковнослов'янською мовою: «ОБРАЗЪ ЖИТИЄ СТАГО АПЛА ІЄВАНЛИСТА І ШАННА БОГОСЛОВА» («Образъ життя святого апостола євангеліста Іоана Богослова»). Ікона посередині (середнік) представляє історичні події на Патмосі (Греція) I ст. написання Одкровення: на фоні зелених пагорбів та стилізованих хмаринок ростове зображення Іоанна Богослова – чоловіка похилого віку, із сивою бородою, босоніж, одягненого в червоний хітон та зелений гіматій. Іоан диктує Святе Письмо своєму учню Прохору, піднявши правицю до небосхилу, звідки на нього випромінюються промені сонця, що пробиваються крізь хмари. На сувої в руках Прохора написані перші слова з Євангелія від Іоана: Спочатку було слово...». Праворуч зображений Прохор – юнак, який сидить, зігнувшись та записує на сувої сказане Іоаном Богословом. Прохор представлений босоніж, одягнений в синій хітон та червоний гіматій. Навколо центрального сюжету зображено 12 житійних сцен Іоана Богослова з коротким описом до них церковнослов'янською мовою чорною фарбою, оформлених в білі картуші:

1. *Напис*: «Бысть егда сѣдоша в корабль плыти воста буря/ разби корабль плавахъ въ волнахъ чесо ко кто».

Зображення: сцена на морі біля Селевкії, коли човен, в якому плули Іоанн Богослов та його учень Прохор, розбився та потонув.

2. *Напис*: «Прохоръ прииде виѣрвю весь седе примори итуща/ ще Ш Іванне нес извержэ ш морѦ Іванна жива».

Зображення: Сцена передає події, коли потонув одного разу човен біля Селевкії, на якому плув Іоан Богослов з Прохором.

¹² *Витхамер А.* Вк. праця. – С. 158–159; Житіє і труди святого, славного і всехвального апостола та євангеліста Івана Богослова: [Електронний ресурс]. Режим доступу: https://www.truechristianity.info/ua/books/saints_ua_01/saints_ua_01_026.php

Іоанн Богослов зник, і Прохор його шукав 14 днів. Знайшов учень Іоанна в Азії на березу моря. Після цього Іоан Богослов та Прохор пішли до Ефесу.

3. *Напис:* «Вшедшимъ же когдадѣ Шбрате жена Романа на Єми./ихъ работати в бани Іванна пожжегати шгонь Апр...».

Зображення: сцена в Ефесі, де Іоан Богослов з учнем Прохором працює у лазні власниці Романи. Присутня постать диявола, який очікує на жертву.

4. *Напис:* «Видѣ Романа сихъ беседующихъ ...ть Іванна убиша... / его стым Іваннѣ простре руце горѣ помолися Богу».

Зображення: сцена представляє події, коли Іоанн Богослов з учнем Прохором працювали в Ефесі у лазні. Там помер хлопець Домн. Романа звинуватила Іоана в тому, що то він вбив хлопця. Одначе Іоанн оживив домна та його батька Діоскоріда, після чого багато людей увірували в Ісуса Христа та охрестилися.

5. *Напис:* «Бысть знои келіи наземли и множество изомроша по/молися Іваннѣ умершїа воскреси и наракаша имре».

Зображення: сцена на острові Патмосі, коли Іоан Богослов зціляв людей та навіть оживляв силою молитви. Так тут представлений чоловік, який вмер від спекооти, а Іоан його воскресив. Після чудесних зцілень Іоаном Богословом багато мешканців Патмоса прийняли християнство, і він їх охрестив.

6. *Напис:* «Кинобсь простре руце и удари в море предстаки Ш / рокова шца и паки вдари рукою кинобсь призка».

Зображення: сцена на острові Патмосі, де мешкав чародій поганець Кінопс, який дізнався про Іоана Богослова та хотів його вбити.

7. *Напис:* «Іваннѣ дошедѣ до места соученики своими ископа гробѣ крестовобразно предаде себѣ ученики целова».

Зображення: сцена, що представляє Іоана під час підготовки до свого погребіння біля Ефеса. Сцена прощання учнів з Іоанном Богословом та готування могильної ями хрестоподібної форми.

8. *Напис:* «Юноша впадѣ в разбоиники Іваннѣ вѣ сѣдѣ нако / на и проводника иде в пустыню і Шбрете разбоиники».

Зображення: сцена з життя Іоана Богослова, коли він був у похилому віці. Іоанн дізнався про молодого злочинця та запропонував йому забрати на себе гріхи розбійницькі. Хлопець дуже розчулився цим вчинком безмежної любові до ближніх Іоана Богослова, перестав грішити, увірував в Ісуса Христа та покаявся.

9. *Напис*: «Іваннъ прїидѣ видѣ юноши спазанн стоаша / во преси Іваннъ человека чесо ради сказани швѣща».

Зображення: сцена зустрічі Іоана Богослова та Прохора з мешканцями Патмоса. Іоан навмисне показував їм чудеса, спричинені молитвою на честь Ісуса Христа, що дало поштовх до хрещення мешканців міста.

10. *Напис*: «Іваннъ заповѣда бесом во шбразѣ человеческо / стоАху людїеже ждуще кинобса Шгласа ...».

Зображення: сцена зустрічі Іоана Богослова з місцевим населенням острова Патмос, які були поганцями та вірили волхву Кинопсу. Після молитви Іоанна волхва Кинопса поглинули води Егейського моря. Люди чекали три дні Кенопса, і в цьому очікуванні від голоду загинули діти. Іоан Богослов оживив дітей, після чого люди прийняли християнство.

11. *Напис*: «Привѣдоша Іванна къ кесарю первіе біен бысть / тогда изверженъ бысть въ конокъ кипащїи изъ».

Зображення: сцена відбувається в Римі, коли імператор Нерон розпочав гоніння на християн (за іншими даними – імператор Доміціян). Іоанна вирішили покарати, і дали йому отруту, але той залишився живим. Тоді помістили Іоана в котел з киплячою олією, але він знову залишився неушкодженим.

12. *Напис*: «Боефестѣ людїе праздноваху артемидѣ шведѣже Іваннъ / ста исокрѣши ихъбоги людїе же метаху на него кам».

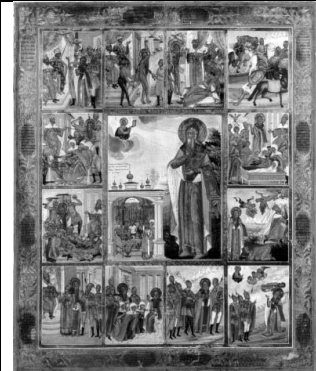
Зображення: сцена показує сторінку життя Іоана Богослова під час святкування мешканцями Патмоса свята богині Артеміді. Іоанн звинуватив їх в ідолошануванні, після чого вони закидали його камінням. По молитві Іоанна розпочалася неймовірна спека, померло біля 200 людей. Іоанн Богослов їх воскресив, після чого вони прийняли таїнство хрещення¹³.

Ікона «Іоан Богослов з житійними сценами» має багато спільних рис у композиції та колористичній гамі з іконописом Ветки, що пояснюється культурними зв'язками липованської та ветковської іконописних шкіл. Однак, порівняльний аналіз твору з іншими іконами старообрядців вказує саме на липованську іконописну школу XIX ст.: використання насичених блакитно-синіх,

¹³ Для розшифрування житійних сцен ікони, представленої на експертизу, було використане Житіє і труди святого, славного і всехвального апостола та євангеліста Івана Богослова: Житіє і труди святого, славного і всехального апостола та євангеліста Івана Богослова.

зелено-салатових та червоно-малинових кольорів, видовжені постаті, золотаве тло, застосування іконописцем пейзажу в іконі (див. таблиця 2).

Таблиця 2. Старообрядницькі ікони зі житійними сценами

		
2.1. Ікона Священномученик Харлампій, в житті. Початок XIX ст. Ветка ¹⁴ .	2.2. Ікона Святий Іоан Богослов, в житті, з клеймами святих праників двонадесятних. Нижне Придунав'є. Липованські письма XIX ст. Приватне зібрання	2.3. Ікона «Святий Миколай з житійними сценами». Липоване, початок XX ст. ¹⁵

Як було сказано вище, ікона «Іоан Богослов з житійними сценами» написана липовинськими майстрами на дошці, по левкасу темперними фарбами, золотився, що було образом едемського саду і відображувало надії Небесного Єрусалиму.

Згідно досліджень липованського іконопису варто виділити основні відмінні риси ікон цього осередку:

- ікона виконана на гладкій дошці без ковчега, з левкасом, темперою;
- товщина дошки 2,5–3 см.;

¹⁴ Старообрядческая икона. Ветка / Антиквар [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://antikvar.ua/staroobryadcheskaya-ikona-vetki/>

¹⁵ Редкая старообрядческая икона Святитель Николай Можайский с житийными сценами. Россия, Липоване начало XX века / Наследие прдков [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://www.1939.ru/redkaya-staroobryadcheskaya-ikona-svyatitel-nikolay-mojayskiy-s-jitiy-nimi-scenami-rossiya-lipovane-nachalo-xx-veka>

- шпуги різні;
- тло ікони покрито золотом;
- кольори переважають: насичені блакитно-сині, зелено-салатові та червоно-малинові;
- застосування пейзажу в іконі при зображенні святих;
- святі зображені як привило з життійними клеймами;
- надписи на іконі червоною фарбою; багато тексту на іконах;
- рамка по контуру червоно-синього (червоно-зеленого) кольорів;
- зображення святих на бокових полях ікони;
- окреслення святих образів цировкою;
- двоперстне знамення святих;
- скорочення ім'я Спасителя «ІС» «ХС»;
- використання традицій давньоруського (візантійського) письма.

В 60-х роках ХІХ ст. в Новій Некрасівці (Ізмайлівський район, Одеська обл.) була побудована церква на честь Іоана Богослова¹⁶. Вірогідно, що ікона «Іоан Богослов з життійними сценами», представлена в статті, була написана іконописцями липованівцями некрасівського осередку для цієї церкви.

Іконописці цього осередку продовжували традиції давньоруської (візантійської) ікони.

Ікона «Іоан Богослов з життійми» є автентичною, виконаною на дошці, з левкасом, темперними та олійними фарбами, із золоченням (71,2×58,5×2,5 см.) в ХІХ ст., вірогідно, в 1860 р., для новобудованої церкви Іоана Богослова в Нових Некрасівцях (Нижнє Придунав'є). Іконописець застосовував іконографічні традиції життійних ікон давньоруського письма (таблиця 1). За технологічними та стилістичними особливостями ікона «Іоан Богослов з життійми» представляє рідкісне липованське іконописне письмо старообрядців, має історичну та культурну цінність національного рівня значення.

¹⁶ *Таранець С.* Липовани // *Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В. Смолій (голова) та ін.; Інститут історії НАНУ. – К.: Наукова думка, 2009. – Т. 6: Ла-Мі. – С. 153.*

Olena POHODIASCHA

ICON «JOAN THEOLOGIAN WITH LIVES» OF LYPOVANSKY ICONOGRAPHY

The article is devoted to the study of the icon «John the Theologian with Lives», made by icon painters of the Lower Danube probably for the Church of St. John the Theologian in Novye Nekrasiutsi in 1860. According to technological and stylistic features, the icon «John the Theologian with Lives» is a rare Lipovan icon painting, has historical and cultural value of national importance.

Keywords: *Apostle John the Theologian, Apocalypse by John the Theologian, Patmos Island, Lipovan icons, iconography, Byzantine traditions, Old Believers of the Lower Danube, private collections.*

РОДОВА ІКОНА СВЯТИТЕЛЯ ДИМИТРІЯ РОСТОВСЬКОГО

Публікацію присвячено дослідженню родової ікони святителя Димитрія Ростовського Ватопедській Богоматері.

Ключові слова: *Кирилівська церква в Києві, ікона Ватопедська Богоматір, святитель Димитрій Ростовський, родина Тупталів.*

У північній частині нартекса Кирилівської церкви Києва, на початку XVIII ст. було влаштовано своєрідний пантеон родини Тупталів – батьків, сестер та племінника Даніла Туптала, який став славетно відомим святителем Димитрієм Ростовським.

Священик В. Антонов та дослідники О. Левицький, О. Советов, М. Закревський та інші свідчать¹, що над могилою батьків Ростовського було розміщено:

1. Портрет Сави Туптала (містився з лівої сторони);
2. Родинну ікону Тупталів – Ватопедську Богородицю;
3. Дошку із зворотного боку ікони із віршованим написом щодо цієї ікони;
4. Портрет святителя Димитрія Ростовського;
5. Дерев'яну дошку темно-зеленого кольору з пам'ятним написом про смерть та поховання батьків Святителя Ростовського здійсненим жовтими літерами (над портретом С. Туптала).

Перераховані реліквії складають єдине ціле з історією небіжчиків, що спочивали під ними. У цій статті здійснюємо спробу

¹ Антонов В. Киево-Кирилловская Троицкая церковь // Труды III археологического съезда в Киеве. – К., 1878. – Т. 2. – Приложение. – С. 1–12; Левицький О. Пам'ятки меморіальної екзафіки, зв'язані з особою Дмитра Туптали Ростовського // Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 81. – № 34. – Арк. 1–4; Советов А. Курсовое сочинение студента IV курса КДА // ІР НБУВ. – Ф. 304. – № 2303. – Арк. 380; Закревский Н. В. Описание Киева. – Москва, 1886. – Т. I. – С. 338–359.

прослідкувати та відтворити історію ікони Ватопедської Богоматері, що була фамільною у родині Тупталів і була влаштована над похованнями цієї родини.

Коли прах батька святителя Сави Туптала упокоївся на паперті Кирилівської церкви ліворуч поховання улюбленої дружини, їх вдячний син у 1705 р. надіслав із Ростова до Києво-Кирилівського Свято-Троїцького монастиря родинну ікону Ватопедської Божої Матері з проханням встановити її над могилою батьків у соборному приділі Святого Духа, тобто у північній частині нартекса².

У 1765 році цю ікону вмонтували до спеціально виготовленого кіоту, на зворотному боці якого була дошка з віршованим пам'ятним написом.

Опис цієї ікони можна знайти у Працях III Археологічного з'їзду: *«Образ Божої Матері, що стоїть в осібному, простої роботи, кіоті, біля стіни ліворуч. Образ цей малий, заввишки він 6 вершків і завширшки 6; не прикрашений ризою, на главі Божої Матері є тільки вінець. Зверху образу написані такі слова: “По преставленні ігумені Парфенії і Февронії, сестри її, сей образ Пресвятій Богородиці дано від ігумені Марфи на спомин Архієрея Димитрія Ростовського, що був в обителі Святої Трійці (так Кирилівська церква була освячена на початку XVII ст. – Авт.) ченцем і потім там же святителем. Із Ростова прислав в сію же Свято-Троїцьку обитель літа 1705, Грудня в 5 день. При сем образі, з правого боку, стоїть і образ св. Димитрія Ростовського, простого живопису, на холсті, на повний зріст, в архієрейській мантії, у білому клобуці. З лівого боку, на стіні, висить зображений на полотні портрет отця св. Димитрія, Сави Туптала»*³.

Згодом, коли на другому поверсі храму освятили приділ на честь святителя Димитрія Ростовського, туди було перенесено цей кіот з іконою та пам'ятною дошкою.

Образ Ватопедської Богородиці, як родинна ікона, зберігався у сім'ї Тупталів. У свій час, Сава Туптало подарував цей образ синові Даниїлу Тупталу, святителю Димитрію Ростовському.

За переказом, назву Ватопедська, ікона отримала від того, що поблизу Афонського Ватопедського монастиря у 395 році впав

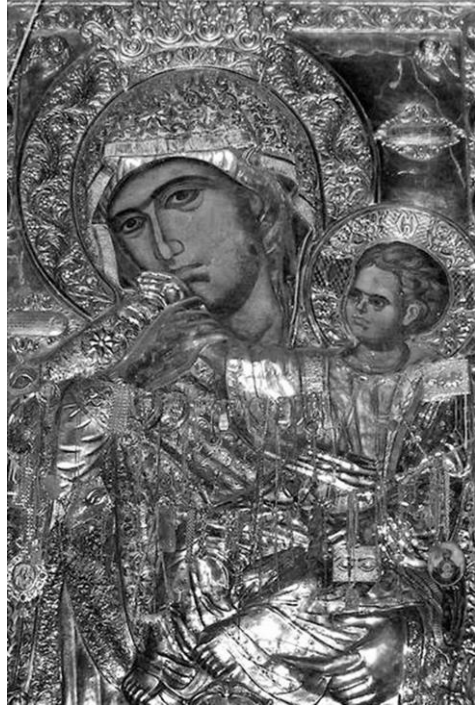
² Антонов В. Вк. праця. – С. 1–12.

³ Там саме.

в море з корабля юний царевич Аркадій та чудним заступництвом Божої Матері був перенесений на берег цілим і неушкодженим. Знайшли його стоячим під кущем, неподалік обителі. Від цієї події і походить назва «ватопед» («кущ дитини»). Імператор

Феодосій Великий в подяку за чудне врятування сина прикрасив та щедро одарував Ватопедський монастир. Ватопедський образ Богородиці, який ще називають «Відрада, Утіха» (шанується 3 лютого, 21 січня за старим стилем) знаходиться у монастирі Ватопед на Афоні (Греція). За переказом, цей чудодійний образ уславився, ще у IX ст. У 807 році, вночі, до Ватопеда підступили розбійники. Вони чекали на схід сонця, коли відкриють монастирську браму аби увірватися в обитель і пограбувати її. Одначе, настоятелю монастиря почувся голос Богородиці, яка попередила його про загрозу. При тому, зображення Богородиці і Немовля на іконі ожили! Настоятель побачив, як Немовля намагається закрити уста Матері, говорячи, що ченці мають бути покарані. Одначе Марія утримала руку Сина і двічі попередила братію про загрозу пограбування. Ченці встигли підготуватися до захисту, відстояли обитель, а образи Марії і Її Сина залишилися такими, як їх побачив настоятель.

Образ, ушанований на Афоні, датується XV ст. На ньому лик Богородиці дивиться вправо, і вона тримає маленького Христа на лівій руці, а правою рукою відхиляє від уст праву руку Немовля, в Його лівій руці – згорнутий сувій.



Мал. 1. Ікона «Ватопедська Богоматір» «Відрада (Утіха)». Близько VI ст. Свята гора Афон. Греція

На деяких портретах святителя Димитрія Ростовського, за зображенням святого, у горішніх кутках представлено цю ікону. Досліджуючи ці портрети помічаємо дивну річ – іноді, у порушення канону, Немовля, на відокрем від оригінальної ікони, зображують не на лівій, а на правій руці Богородиці. Відзначимо, що на іконі, яка улаштована над гробом святителя у Ростові, Немовля також зображено на правій руці! Мистецтвознавці відмічають, що численні копії ікони іноді робили у дзеркальному відображенні, звідси така невідповідність канонічному образу.



Мал. 2. Ікона Свт. Димитрій Ростовський з іконою Ватопедської Богоматері у лівому горішньому куті. XVIII ст.

Список з оригінальної ікони Ватопедської Богоматері був ушанований у родині Тупталів. Цією іконою батьки благословили сина Даниїла на прийняття чернецтва і передали її йому. Родинна ікона довгі роки супроводжувала Дмитрія Ростовського. Була у його келії, коли святитель 1 березня 1702 р. очолив Ростовську митрополиччу кафедру і перебував у Спасо-Яківському монастирі Ростова. У 1705 р., вірогідно відчуваючи, що добігає кінця його життєвий шлях, святитель надіслав цю родинну ікону, для влаштування її над похованням своїх батьків у Кирилівській церкві і цим самим закріпив духовний зв'язок з Кирилівським монастирем.

Микола Закревський у 1868 р. стверджує: «Святитель в 1705 г. прислал из Ростова икону Божій Матери, бывшею фамильной в роде Тупталов и просил поставить над гробом своих родителей. К сожалению старинная живопись на этой иконе в недавние годы услужливым почитателем поновлена»⁴.

Священики Ростовського Свято-Яківського монастиря, а також співробітники музею-заповідника «Ростовський кремль» (Росія) впевнені, що оригінальна родинна ікона Ватопедської Богоматері святителя Ростовського, на яку колись молився архієрей у своїй келії, розміщена над місцем, де встановлено раку з його мощами, а саме у храмі Якова Ростовського Свято-Яківського Ростовського монастиря, праворуч від іконостаса.



Мал. 3. Мініатюра з «Келейного летописца». Кінець XVIII ст. Російська національна бібліотека. Санкт-Петербург (РФ). На мініатюрі келія свт. Дмитра Ростовського з образом Ватопедської ікони

⁴ Закревский Н. В. Вк. праця. – Т. I. – С. 338–359.



Мал. 4. Церква Іакова Ростовського Спасо-Іаковлевського монастиря у м. Ростові. Ківорій із ракою свт. Димитрія Ростовського. Ліворуч, на стіні, ікона Ватопедської Богоматері. Фотограф І. Марголіна. 2008 р.



Мал. 5. Церква Іакова Ростовського Спасо-Іаковлевського монастиря у Ростові. Рака свт. Димитрія Ростовського. Фотограф І. Марголіна. 2008 р.

На наше переконання, там, у Ростовській обителі зберігається список з родинної ікони, а оригінал, як повідомляють дослідники: В. Антонов, М. Закревський, О. Левицький, О. Советов та інші, і як це відображено у написі на аутентичній дошці з фондів Софійського заповідника, був пересланий святителем до рідних, яким і належала ця ікона.



Мал. 6. Фото ікони «Ватопедська Богоматір», що влаштована над труною свт. Димитрія Ростовського в окладі. м. Ростов



Мал. 7. Фото ікони «Ватопедська Богоматір», що влаштована над труною свт. Димитрія Ростовського без окладу. м. Ростов

Передача фамільної ікони до родини, своїм сестрам, які по чергово були ігуменями Миколаївського Йорданського монастиря на київському Подолі та племіннику – ченцю Кирилівського монастиря, було цілком логічним кроком. Мабуть, відчуваючи наближення смерті, Даниїл Туптало свідомо прийняв рішення повернути ікону до сім'ї і просив розмістити на могилі своїх батьків. Все життя святителя було пов'язане з Україною, до якої він линув серцем і своїми думками. Тут була його родина, його вірні друзі, тут була його Батьківщина!

Наприкінці ХІХ ст. на теренах Києва активізується інтерес до київських старожитностей. Багато дослідників відвідують та описують пам'ятні місця, храми, музейні експонати тощо. Не обійшли вони своєю увагою і Кирилівський храм, завдяки чому маємо описи ікони влаштованої над могилою Тупталів.

У 1878 році Ватопедську ікону з Кирилівського храму описав священник В. Антонов: «... образ Божией Матери стоящий в особом, простой работы, киоте, у левой стены. Образ этот мал, вышиною он в 6 вершков и в ширину 6, не украшен ризой, на главе Божией Матрени есть только венец. Вверху образа начертаны следующие слова: «По преставлении игумении Парфении и Февронии сестры ея, сей образ Пресвятые Богородицы дан от игумении Марфы на помяновение архиерея Дмитрия Ростовского, бывшего в обители Свято-Троицкой монахом и потом там же святителем. Из Ростова прислан в сию же Свято-Троицкую обитель лета 1705, Декабря в 5 день»⁵.

Наведемо також і опис ікони з ґрунтового дослідження Кирилівської церкви здійсненого Олександром Советовим у 1914 р. «Здесь есть и заслуживает особого внимания образ Божией Матери, лежащий в особом, простой работы киоте, на аналое вблизи иконы Спасителя. Образ этот бывший фамильным, в роде Тупталов, прислан св. Димитрием в 1707 году; онъ – невелик шесть квадратных вершков; на нем серебряная и вызолоченная риза. Получивши его, Кирилловские иноки въ 1765 г. соорудили киот. Надпись на оборотной стороне этой иконы следующая: «1705 года декабря в 5 день по преставлении игумении Памфилии и Февронии, сестры ее дан на помяновение архиерею Димитрию Ростовскому от игумении Марфы, а он прислал мне племяннику своему Афанасию на благословение – постриженцу монастыря Свято-Троицкого Кирилловскаго 1707 року»⁶.

Ікону, розміщену над похованням родини Тупталів, описує Орест Левицький, який бачив її у 1882–89 роках: «Икона Божией Матери с Предвечным младенцем, присланная Димитрием, хранится теперь на иконостасе у Царских врат, возле образа настоящей Богородицы, привешена на колонне мраморной, письма ХVII в. обложена (т. е. поле) золотой чеканкой. Вокруг головы

⁵ Антонов В. Вк. праця. – С. 1–12

⁶ Советов А. Вк. праця. – Арк. 380.

*Богородицы и Младенца золотые чеканные венцы, но само изображение все открыто. Теперь она в дубовой раме под стеклом*⁷.

Якщо порівняти ці тексти, то маємо різне бачення дослідниками як оформлення Ватопедської ікони, її датування, так і місця її розташування. Антонов у 1878 р. описує її у скромному кіюті біля поховань батьків Димитрія Ростовського. Левицький, вже наприкінці XIX ст., бачив ікону на мармуровому іконостасі, якого за часів опису Антонова у церкві ще не було. Советов у 1914 р. описує ікону, що розміщена на аналої.

Щодо датування виготовлення ікони, то дослідники цілком могли орієнтовно називати XVII–XVIII століття.

Що ж до місця знаходження ікони у храмі, то дозволимо собі припустити шлях мандрування ікони по Кирилівському храму. Поза сумнівом – первісно ікона була в кіюті біля поховань Тупталів. У 1885 році з'явився і був опоряджений мармуровий іконостас. Мабуть, після завершення масштабного ремонту церкви, реставрації живопису, влаштування нового іконостаса, за вказівкою священника Кирилівської церкви П. Орловського, ікону із скромного кіюту, як святу реліквію, пов'язану з широко ушанованим на той час святителем Димитрієм Ростовським, було розміщено на мармуровій колоні нового іконостаса, біля Царських врат. Голови Богородиці та Немовляти на цій іконі прикрасили золотою чеканкою і новими вінцями. Згодом ікону було переміщено на аналої біля іконостаса.

Про подальшу долю ікони дізналися у фондах Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника (у пореволюційні часи – Лаврське музейне містечко, куди звозили численні церковні коштовності). У довоєнній Книзі надходжень нами знайдено згадку про цю ікону, яка потрапила до Лаврського музейного містечка і була записана у Книгу надходжень під 1931 роком. На превеликий жаль, за твердженнями співробітників фондового відділу Лаврського заповідника, сама ікона у фондах відсутня. Відміток, коли і куди її було передано, не залишено... Не виключаємо, що цю ікону, як і цілу низку інших ікон з фондів лаврського заповідника, музею Ханенків тощо у 1943 р. було вивезено у Німеччину.

Відомо, ще велику колекцію ікон з Лаврського «Музейного містечка» мистецтвознавець і музейник Микола Чорногубов, за

⁷ *Левицький О.* Вк. праця. – Арк. 1–4.



Мал. 8. Іконостас Кирилівської церкви. Мармур. 1885 р.
На лівій колоні, над Царськими вратами, за описом О. Левицького
було влаштовано ікону Ватопедської Божої Матері.

наказом німців, у 1943 р. передав окупантам для вивезення з Києва (невдовзі був застрелений за невідомих обставин)⁸.

За спогадами П. Кульженко (у 1941 р., за окупаційної влади, Київська міська управа призначила П. Кульженко директором музею російського мистецтва), яка супроводжувала і описувала вивезену колекцію, ікони (всього 15 ящиків) спочатку відправили до Камінець – Подільську, а невдовзі до Кенігсбергу, маєтку Рихау, потім до маєтку Вільденгоф, де у січні 1945 р., при наступі радянських військ, величезна колекція ікон загинула від пожежі⁹. Чи була серед цієї колекції Ватопедська ікона поки невідомо, однак відомо, що Полина Аркадіївна ретельно складала описи всього, що вивозилось з київських музеїв. С. Білоконь відмічає, що таких описів вона зробила три примірника¹⁰. Один примірник вона поклала у ящик з творами, один віддавала

⁸ Білоконь С. Про Поліну (Гіркий спогад про Поліну Аркадіївну Кульженко) // Пам'ятки України. – 1998. – № 1. – С. 140.

⁹ Там саме. – С. 140–141.

¹⁰ Там саме. – С. 142.

доктору Вінтеру, один залишала собі. Чи знайдуться ці дорогоцінні документи? Водночас у статті С. Білоконя щодо вивезених з Києва мистецьких скарбів, за посиланням на статтю Л. Пелькіної та М. Факторовича «Евакуація і грабунок», йдеться про те, що співробітники музею російського мистецтва Пелькіна й Факторович, не вказуючи на джерело, навели заяву директора Пруського музею мистецтв доктора Альфреда Роде, мовляв, він одержав 800 ікон, найбільшу колекцію ікон у світі¹¹.

Нагадаю, напис на зворотному боці ікони, наведений у Книзі надходжень фондів Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника¹², не залишає сумнівів, що це була ікона Ватопедської Божої Матері, у свій час розміщена над похованнями Тупталів, на сьогодні щодо цієї ікони ми знайшли:

1. Документальні свідчення про зовнішній вигляд ікони;
2. Виявили, що після Кирилівського храму вона певний час перебувала у колекції Лаврського заповідника;
3. Припускаємо, що пам'ятка могла загинути під час пожежі у 1945 р. у німецькому маєтку під Кенігсбергом або вивезена до Пруського музею мистецтв;
4. Маємо свідчення, що П. Кульженко уважно і прискіпливо описувала вивезену нею з Києва колекцію ікон;
5. Розпочали пошук списків вивезених у 1943 р. з Києва творів мистецтва.

На разі, нажаль, подальша доля цієї ікони невідома. Однак, ми не полишаємо надії і продовжуємо пошук, сподіваючись на чудо віднайдення цієї святині.

Iryna MARGOLINA

THE ANCESTRY ICON OF HIERARCH DYMYTRII OF ROSTOV

The publication is devoted to the study of the ancestry icon of Hierarch Dymytrii of Rostov – Our Lady of Vatopedi.

Keywords: *St. Cyril's Church in Kyiv, Our Lady of Vatopedi, Hierarch Dymytrii of Rostov, Tuptalo family.*

¹¹ Білоконь С. Вк. праця. – С. 140.

¹² Фонди Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. – КПЛ-А-НДФ-133. – Запис № 39325. – Арк. 246.

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Марія ПІРЕН

ФЕНОМЕН ДУХОВНОСТІ ТА ОСВІЧЕНОСТІ ЯК ЧИННИК ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ОСОБИСТОСТІ У ПРОБЛЕМНОМУ СВІТІ

*Господи, Боже! Повернися до нас,
осяй нас світлом Лиця Твого і ми спасемося.
(Псалом 79:8. Псалми Давида).*

У статті автор з позицій сьогодення підійшла до феномена духовності та освіченості як важливого чинника дієвості особистості, з метою її ефективності реалізації у сучасному кризовому українському суспільстві, де особлива увага має бути звернута на віру у Бога як Творця Всесвіту та правильне розуміння настанов Ісуса Христа, сформульованих у його «Нагірній проповіді» та Біблії, які є дороговказами для кожної людини на Землі в процесі земного життя.

Ключові слова: Бог, віра, духовність, кризові стани, особистість, дієвість, суспільні зміни, професійно-просвітницька робота, гуманізація суспільства.

Глобалізаційні процеси, кризові екологічні та економічні стани, що пов'язані з розвитком суспільно-політичної динаміки, науки та культури, динамічні зміни суспільств та ринку праці зумовлюють запотребованість формування конкурентоспроможного людського капіталу, який слід освітянам формувати конкурентоспроможним на інноваційно-духовних основах високого рівня професіоналізму, відповідальності за реалізацію нових технологій з ідеєю – «не зашкодь людині та навколишньому середовищу!» Як уже над цим почали задумуватися деякі науковці, що створили «новачок» (приклад, американський хімік вибачився перед Навальним). Було б чесно, щоб спам'яталися і ті, хто зробив «формулу смерті» – коронавірус, від якого потерпіла велика кількість людей у світі.

Такого типу наукових розробок Господь не благословляє, а навпаки – запобігає своїм научінням «недолугих політиків», для яких гаслом життя є ідея «світового панування», а не життєдіяльності і творчості. Феномен духовності є величним для тих, хто пов'язаних із відповідальністю перед власним «Я» та Богом, який дарує життя на позитивну самореалізацію і майбутній звіт душі перед Ним, коли Господь покличе.

Проблема духовності та її настанови для очищення суспільства від негативу, значення її для високого рівня освітянської культури та людської взаємодії у суспільстві знаходить інтерес освітян різного профілю професійності, починаючи від навчання у школах, виховання у сім'ї, вищих навчальних закладах та у реальних людських стосунках у територіальних громадах, трудових колективах, сім'ї.

Окремі аспекти осмислення мають місце у працях: І. Бега, М. Боришевського, Ю. Білодіда, Г. Ващенко, В. Єленського, С. Канигіна, А. Колодного, О. Лазарева, С. Здіорука, М. Савчина, Л. Філіпович, Є. Гливи, О. Сагана, М. Шкібляка та інших науковців, які свідомі того, щоб людське суспільство очистилося від негідності та гріха.

Такий високий рівень освіти та розвиток науки і інноваційних технологій, уже давно дає сигнал не тільки зупинитися щодо бездуховного, безвідповідального використання наукових відкриттів для нечесно-смертельної політики. Саме тому сьогодні перед освітянами, науковцями, духовенством, політиками стоїть негайне завдання – «зупинити зло!» Для цього й було створено ООН, якій виповнилося 75 років у 2020 році.

Розвиток і вдосконалення сучасної вищої школи в Україні, в умовах трансформації освіти в Україні, не можливий поза інтенсивним впровадженням в систему освіти теоретико-обґрунтованих педагогічних інновацій відповідно до того, чому і як навчати високопрофесійного, конкурентоспроможного фахівця для позитиву життя людей. Відповідь однозначна – змінити психологію меншовартості освітянина та фахівця на психологію духовного державницького характеру та саму якість освіти, що покликана служити на щастя роду людського.

Саме у системі освіти формується трудовий потенціал особистості, реалізація якого є рушійною силою розвитку суспільства, зростання рівня життя людей, їх життєдіяльності на творче само-

збереження. Якість освіти – поняття багатогранне, бо містить суспільно-політичні, психолого-педагогічні, економіко-екологічні, фізико-технологічні, культурологічно-географічні та інші характеристики. У свій час Леонардо да Вінчі писав, що Бог винагороджує людину всіма благами тільки за працю, яку звеличує освіта.

Якість освіти за критеріями ООН виступає одним із індикаторів якості життя. У зв'язку з курсом України, що спрямований на європейський вибір та якість освіти можна визначити як: сукупність властивостей та характеристик освітнього процесу, які дають йому здатність формувати такий рівень професійної компетентності громадян, підприємств і організацій, суспільства і держави, як і на сьогодні виклики кризовості поставили на порядок дня для їх швидкого вирішення в інтересах життя людей.

На сучасному етапі ми є свідками та безпосередніми учасниками становлення і розвитку принципово нової епохи людської цивілізації та вимог життєдійності особистості щодо державотворень демократичного характеру в Україні. Процеси змін у практично-перетворювальній діяльності людей відбуваються з такою швидкістю, в таких масштабах, суперечливо-складних умовах сучасності, навіть інколи і в загрозливих, що без належного фахово-світоглядного усвідомлення їх основних тенденцій на професійно-духовних засадах, неможливо забезпечити життєдійність особистості у творчу справу, яку вона повинна реалізувати думкою і працею.

Якість освіти на сьогоднішньому рівні визначається не тільки обсягом знань, але й параметрами особистісного, світоглядного, громадянсько-патріотичного розвитку. Проблема якості освіти з метою її ефективної життєдійності сьогодні розглядається з позицій загальнолюдських цінностей. Проте кожна країна вирішує це питання з урахуванням своїх економічно-національних можливостей, особливостей та досвіду кращих напрацювань інших народів, особливо країн ЄС.

У систему освітніх цінностей людини, в контексті яких функціонує такий феномен, як духовність, входять, крім моральних і громадянських цінностей входять і інші, серед них найважливіше місце посідають:

- почуття патріотизму, ідентичності з національною спільнотою;

- глибоке усвідомлення ролі рідної мови у життєдіяльності політичної нації держави;
- відповідальність за долю держави;
- повага до інших національних спільнот;
- естетичні цінності;
- інноваційно-інтелектуальні цінності (поставлені на позитивний розвиток людей);
- екологічні цінності;
- валеологічно-світоглядні цінності (повага до людей старшого віку) тощо.

Словом, усе, що робить людина, як веде себе, чим і якими цінностями, потребами мотивується її активність, важливо оцінювати з позиції духовності, гуманізму та освіченості. У такому контексті її життєдіяльність працює на позитив, на служіння гідності людської, як навчав Ісус Христос у його «Нагірній проповіді». З наукової та освітянської точок зору, світогядно-прагматичні загальнолюдські цінності є базовими складовими системи свідомості та самосвідомості особистості її життєдіяльності у суспільних нішах.

Наголошуючи на неповторності, індивідуальності людини, слід звернути увагу на совість, а не тільки на егоїстичні потреби, які сьогодні, особливо в кризовий період, з'являються і дуже актуалізуються через власні потреби та інколи на шкоду інших людей (корупція, зневага, обіцянки). Біблія наголошує, що Бог, створивши людину, нагородив її довговказом життя, який у людському світі називається «совість». А, де вона у корупціонерів?

Освітянська культура покликана переконливо впливати на учнів, майбутніх фахівців, політиків, громадян, наголошуючи, що власний егоїзм несумісний з духовністю, оскільки егоїстичні орієнтації є нездоланим бар'єром на шляху до добра і справедливості, він не буде сприяти життєдіяльності особистості во славу Господа, на добро для людей у суспільстві змін, чого очікують громадяни для покращення життя.

Очевидно, саме цим можна пояснити громадянам у суспільстві, облагороджувальний вплив нових підходів освіти на значення навчання освітянами, виходячи з потреб сьогодення, становлення нової особистості, фахівця, політика, громадянина як потенційно духовної істоти, яка сприймає важливість для неї діалогічних настановлень освітян, духовенства, оволодіння якими веде

до формування уміння, бажання, зрешту – стійкої потреби слухати, сприймати іншого як своє власне «Я». У такому контексті освітянське навчіння, що базується на інноваціях, осіяних духовністю, сприятиме ефективній життєдійності особистості на прогресивні суспільні зміни в сучасній Україні.

Духовність у суспільних нішах проявляється як багатогранна система, складовими якої є утворення у структурі та самосвідомості, в яких у формі ціннісних орієнтацій відзеркалюються актуальні морально релевантні потреби, інтереси, погляди людини, її ставлення до навколишнього світу, до інших людей, до себе самої, що стали суб'єктивно значущими регуляторами активності, спрямованими на подолання проблем, зла та творення добра.

Духовність та освіченість на рівні сучасних вимог виступають як глибинна, багатогранна характеристика особистості. Вони не виникають у людини зненацька, на це потрібен час навчіння, життєва практика та віра. Роль віри у духовному житті особистості зумовлюється багатьма чинниками. Серед них особлива роль належить тим чеснотам, котрі закладені в основу віри, зокрема християнської, у формі заповідей Господніх, що для віруючої людини є внутрішніми регуляторами її духовного життя та суспільної поведінки, словом правди для життєдійності. Однак, слід зауважити, що практика життя дає нам низку різних оцінок віри та дій, вчинків людини. До прикладу, візьмемо високопосадовців, які клянуться на Біблії чесно служити людям, але їх дії більше спрямовані на власні інтереси та політичні впливи, ніж на Божу благодать для людей, що призводить до суспільних розчарувань та кризових станів у людському житті та суспільно-політичних криз.

Науковці, освітяни, що працюють контексті досліджень релігії, духовності, приходять до висновку, що складність земного життя впливає на вчинки особистості, її поступки, вибір дієвості. Суспільство сьогодні задумується над цим і починає очищатися від поганих вчинків, коли уже залишаються мізерні шанси, але і це позитив. Тому у процесі освітянського впливу, особливо у наш час пандемії коронавірусу, економічної та екологічної кризи, вірним поступком є повернення до моральності, відповідальності за свої дії перед своєю совістю, суспільством і Господом-Богом. Причому, освіта відкриває дорогу для самостійного вибору щодо духовності та віри. Питання дискусійно-сміслового характеру:

«Чому ми так далекі від правди, віри, духовності?» Настала пора в освітянську культуру внести більше правди життя, духовного заряду, мудрості інновації щодо пізнання світу та людського місця в ньому, політичної мудрості щодо міри речей і віри в Творця Всесвіту та Його научіння, а не політиканства і протистоянь, що на сучасному етапі мають місце між депутатами різного рівня.

Виняткова роль віри у духовному житті людини зумовлюється багатьма чинниками. Серед яких особлива роль належить тим чеснотам, котрі покладені в основу щоденного чесного життя людини, даного Богом. Лише та людина, у котрої віра поєднується з потребою постійного самовдосконалення, подолання у собі негативних якостей, самоочищення задля творення добра є взірцем духовності. Праця, мотиви якої не пов'язані з усвідомленням її суспільної, громадянської значущості, її духовного сенсу, може спонукати людину на «холодний» розрахунок, провокувати у людини негідні наміри і вчинки. Праця, яка сприймається лише як засіб добування матеріальних благ, засіб збагачення, накопичення, спричиняє виникненню таких негативних рис як егоїзм, прагнення до наживи, здріство тощо. Якщо праця не одухотворена моральним, гуманістичним сенсом, то стає соціально небезпечною. Сучасним прикладом є програмування наукових відкриттів на війни, нищення людей – це зло, бо життя людям дано Богом, а не по наказах можновладців чи олігархів.

У контексті викладених розумів важливості щодо феномена духовності та освіченості як чинника життєдіяльності особистості у проблемному світі, дуже влучно усвідомлювати, що зі зростанням науково-технічного і виробничого потенціалу людства, підвищенням здатності людини впливати на стан навколишнього буття і на умови власного існування, дедалі важливішими стають моральний та духовний вимір діяльності. Як бачимо, чимраз більшого значення набувають саме ті цінності людини, які вона реалізує у своєму житті чесно, правдиво та відповідально.

Якщо раніше у людській культурі регулятивну функцію виконували різноманітні табу, релігійні, пізнавальні, естетичні та прагматичні цінності, то на сьогоднішньому кризовому етапі для людства, груп, особистостей повинні стати цінності освіченості, моралі та духовності, бо від цього залежить виживання людської цивілізації.

Як відомо, свого часу модерна епоха комунізму обіцяла індивідуальне щастя, засноване на матеріальному добробуті. Сьогодні ми є свідками розчарування, викликаного великими статками одних (меншості) та недостатками елементарного для життя інших (більшості). Мислячі аналітики, маючи серйозну фахову підготовку, правдиво заявляють у засобах масової інформації, що Бог перебуває далеко від свідомості більшості людей, політиків, коли ми звикли жити так, ніби Його нема. Людська дійсність стає справою освіти, психології, соціології, політики, економіки. Так, у своїй книзі «Футурошок» Елвін Тофлер пише про безпрецедентне прискорення темпу повсякденного життя, з яким не дає собі раду психіка людини, що відірвана від духовного та віри, несвідома того, що за погані вчинки душі прийдеться відповідати перед Богом.

Проблема духовності сьогодні не цікавить тих, хто глибоко не замислювався над сенсом життя людини, над тим, що таке Добро і Зло, що таке справжня свобода, стан безпристрасності та безмовності, хто не в роздумах перед величним світом, прекрасними казковими пейзажами, кого не мучать проблеми проникнути у таємниці світу, у мудрість наuczіння Біблії про Світ Божий, хто цілковито задоволений собою і своїм життям, кого не мучить внутрішня спустошеність і дріб'язковість життя. Словом, ця проблема тривожить тих, хто вірить у Божу Благодать, любить людей, відчуває свій обов'язок перед власним «Я» і світом, в якому живе людина, який створено Богом.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Про все Боже наuczіння ми, освітяни, духовенство, батьки повинні задуматися у контексті того: «Чи даємо ми дітям, майбутнім громадянам нашої країни, стимули мудрості для таких смислів?» Адже, у процесі життя, відповідно до свого розуміння, кожен вкладає у життя свій смисл. Тому «Нова українська школа» покликана закласти високодуховні, науково продумані смисли у процес навчання та виховання дитини, майбутнього громадянина, фахівця, щоб сформувані віру в їх затребованість для творчого життя на духовних засадах та віру у Бога. Саме освіта, церква повинні своєю гуманно-ціннісною наукою, просвітницько-фаховим впливом сприяти людині бути здатною творити своє «Я», тим самим підвищити готовність особистості бути задоволеною своєю долею і таким чином привести її у стан душевної рівноваги. Уільям

Джеймс писав, що для нормалізації внутрішнього стану людини у кризовий період суспільно-політичної динаміки, важливо порекомендувати людині або підвищувати свої успіхи працею, або знижувати власне домагання. У кризовому суспільстві це не просто, адже працюючи з молоддю, громадянами, освітяни, духовенство покликані це робити.

Таким чином, духовність – це спрямованість у майбутнє, шлях до якого полягає через подолання буденності та нікчемності у власних думках, почуттях, намірах, реальних вчинках во славу Господу та на добро людям.

ЛІТЕРАТУРА

Бех І. Д. Виховання особистості: Сходження до духовності. – К.: Либідь, 2006. – 62 с.

Біблія. Книга Священного Писання Старого і Нового Завіту / переклад Патріарха Філарета (Денисенко). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви, 2009. 1371 с.

Білодід Ю. М. Духовність: сутність, структура, функції: Монографія. – Житомир: Редакційно-видавничий відділ ІПСТ, 2003. – 192 с.

Боришевський М. Й. Особистість у вимірах самосвідомості [монографія]. – Суми: Видавничий будинок «Еллада», 2012. – 608 с.

Ващенко Г. Виховний ідеал. – Полтава, 1994. – 192 с.

Джеймс У. Психологія / Под ред. Л. А. Петровской. – Москва: Педагогика 1991. – 368 с.

Іванчук М. Г. Інтегроване навчання: суть та виховний потенціал (Виховання особистості молодшого школяра в умовах інтегрованого підходу до навчання). – Чернівці: Рута, 2004. – 360 с.

Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез). – К., 2009. – 450 с.

Лазарев А. Разшифрованная Библия или Реквием цивилизации. – К.: А.С.К., 2002. – 1064 с.

Мизун Ю. В., Мизун Ю. Г. Тайна Мирового разума и ясновидение. – Москва, 1998. – 560 с.

Нагорная проповедь Спасителя: сущность учения: [сборник] / сост. А. Потопова, В. Герейло. – К.: Радянська школа; Москва: Орбита, 1989. – 89 с.

Пірен М. І. Просвітницька робота в територіальній громаді: професійно-світоглядні засади реалізації: навчальний посібник-практикум. – Чернівці Чернівецький нац. ун-т, 2018. – 360 с.

Пірен М. І. Соціологія релігії. – К.: Видавничий дім «Персонал», 2008. – 344 с.

Пірен М. І. Сучасна освітянська парадигма підготовки особистості до сталого розвитку України (навчальний посібник-практикум). – Чернівці: «Технодрук», 2020. – 286 с.

Розвиток системи неперервної освіти у контексті суспільних трансформацій ХХІ століття: колективна монографія / За ред. М. І. Іванчук. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2016. – 400 с.

Савчин М. В. Духовний потенціал людини (навчальне видання): [монографія]. Вид-во 2-е, пер., доп. – Івано-Франківськ: Місто Н.В., 2010. – 508 с.

Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття. – К.: Знання, 2005. – 552 с.

Maria PIREN

THE PHENOMENON OF SPIRITUALITY AND ENLIGHTENMENT AS A FACTOR OF THE PERSONALITY IN THE PROBLEM WORLD

In the article the author from the standpoint of today approached the phenomenon of spirituality and education as an important factor in the effectiveness of the individual, in order to effectively implement it in modern Ukrainian crisis society. In such a society, special attention must be paid to faith in God as the Creator of the universe and a proper understanding of the teachings of Jesus Christ. The «Nahirna propovid» and the Bible give the rules of life to every person on earth.

Keywords: *God, faith, spirituality, crisis states, personality, effectiveness, social changes, professional and educational work, humanization of society.*

ІНКЛЮЗИВНА ОСВІТА В УКРАЇНІ: РЕФЛЕКСИВНА ДУХОВНІСТЬ УКРАЇНЦІВ ЧИ ВИРАЖЕНА ГУМАННІСТЬ ДЕМОКРАТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА?

Автор статті розвинув проблему інклюзивної освіти у двох напрямках – це ознака духовності, релігійності українців; чи це виражена гуманність демократичного суспільства України. Доведено, що інклюзивна освіта має особливий духовний вплив на особистість дитини. Автор пояснив, що інклюзивна освіта є виявом гуманності суспільства до осіб з інвалідністю, засобом рефлексивно-духовної культури українців. В українському утвердженні основні демократичні цінності – свобода, відкритість, толерантність.

Ключові слова: *інклюзивна освіта, рефлексивна духовність, гуманність, демократичне суспільство, освіта України.*

Запровадження інклюзивного навчання в Україні суттєво змінило державну соціальну політику, сучасну освітню парадигму, розуміння проблем осіб з інвалідністю. З одного боку спостерігаємо яскраво виражену соціальну гуманну складову, пов'язану із високодуховним сприйняттям, толерантним розумінням, рефлексивним «баченням» інвалідності та її наслідків, з іншого боку – небажання пересічних громадян, окремих освітян та школярів виявляти чуйність до реальних проблем та стану осіб з вираженими порушеннями психофізичного розвитку. У одному із досліджень Корті Бендер знаходимо думку про важливість духовного досвіду і практик, які наповнюють повсякденність особливим змістом та спрямованістю на рефлексивне одкровення, переосмислення сутності існування явищ та своєї приналежності до еволюційного розуміння соціальних змін. За переконанням Г. Фоате, реальність людини позначається на трьох основних сфе-

рах її життя – стосунках з людьми, моральному здоров'ї (сумління – чисте, нечисте), стані духовності (знаходження або втрата духовної рівноваги)¹.

Українці – миролюбива нація з власною ментальністю, етнічною ідентичністю, ідеалами, смыслом існування, релігійністю, державністю, чеснотами. Духовність – найвиразніша особистісна детермінанта, формування та прояв якої супроводжується процесом ієрархізації цінностей, ідеалів мотивів та ін. Як стверджує О. Вишневецький, «людина розвиває і утверджує в собі природну схильність до добра та готовність відстоювати його в собі та навколишньому світі»².

Рефлексивна духовність – проміжна ланка між сучасністю та релігійною традицією; основа, на якій можуть вибудовуватися різноманітні смислові пояснення, що відображатимуть філософське розуміння впроваджених нововведень та реалізованих практик в освітніх інституціях. У заданому контексті видається актуальним висвітлення змістового ресурсу інклюзивної освіти через призму рефлексивної духовності; пошук найбільш змістовного альтернативного пояснення сенсу та виявлення духовної й гуманної складової в українській інклюзії, охопленні інклюзивним навчанням осіб з порушеннями психофізичного розвитку.

Проведене дослідження, присвячене спробі здійснити найбільш змістовне альтернативне пояснення сенсу та духовної складової інклюзивної освіти, торкається самостійних та водночас суміжних аспектів проблем «рефлексія», «духовність» (рефлексивна духовність). «Рефлексія» (лат. *reflekto* – повертати, роздумувати) є предметом вивчення галузей, зокрема – логіки (одна із властивостей взаємовідносин елементів до самого себе)³, психології (прийом осмислення самосвідомості особистості⁴; складний процес побудови стратегій поведінки особистості одна з властивостей відносин, коли кожен елемент множинності знаходиться

¹ *Fouts G. T.* Education and Moral Living: Guidelines for School Programs. Symposium on Curriculum Reform in Education. Kiev, 19–21 May, 1993. – P. 130.

² Теоретичні основи педагогіки: Курс лекцій. Підручник для студентів / Під ред. О. Вишневецького. – Дрогобич: Відродження, 2001. – С. 101.

³ *Кондаков Н. И.* Логический словарь. – Москва: Наука, 1971. – С. 451.

⁴ *Васильев В. Л.* Юридическая психология: учебник для вузов. – Санкт-Петербург: Питер, 2003. – С. 227.

у певному відношенні до самого себе⁵ та ін. Проблема «рефлексивної духовності» популярна серед дослідників релігійних та духовних традицій. У розумінні соціолога і засновника поняття Вейда Кларка Даха, «рефлексивна духовність» стосується людей, які прагнуть вдумливо розмірковувати про власну духовність у світлі інших мінливих духовних перспектив; цілеспрямовано шукають духовний сенс, залучаючи доступні різноманітні релігійні символи та духовні ідеї, джерела мудрості, історії, ритуали; на основі знайденого формують новий духовний світогляд. Хоча, як стверджує С. Кьеркегор, «більша частина людей живе, не особливо замислюючись над своїм духовним призначенням»⁶.

«Гуманізм» (лат. *humanitas* – людяність, *humanus* – людяний) як система ідей, поглядів про людину як найвищу цінність; напрям західноєвропейської культури епохи Відродження, спрямований на формування поваги до людини, її права, вільного вияву природних почуттів і здібностей (В. Іванов, В. Литвинов, В. Нічик, Н. Петрук, V. Bullogh, W. Smith, M. Haidegger та ін.). Гуманістичні засади особистості та суспільства висвітлювали О. Бочковський, М. Драгоманов, Д. Чижевський, О. Юркевич та ін. «Суспільство особистостей, подібне до християнської громади, у якому людина може забезпечити базові потреби, які є нормативними цінностями» – таким описує гуманістичне суспільство французький філософ Е. Муньє⁷. Питання трансформації гуманізму в сучасному суспільстві досліджували О. Ахієзер, В. Іванов, П. Куртц, С. Матвеева, В. Міллер, О. Трубнікова та ін. Дослідники наголошують на унікальності гуманізму періоду розвитку техногенної цивілізації, що внаслідок процесу секуляризації еволюціонував з релігійного, індивідуального (характерного для епохи Відродження) на світський, соціальний (властивий сучасному часу).

⁵ Баранов П. В. Рефлексивное управление и рефлексивная структура решений в играх двух лиц со строгим соперничеством // Проблемы принятия решения: сб. статей / Акад. наук СССР; Ин-т психологии. – Москва: Наука, 1976. – 318 с.

⁶ Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат. – Москва: Республика, 1993. – С. 265.

⁷ Нікітенко В. О. Гуманізм як фундаментальна тенденція суспільного розвитку: теорія і практика // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2005. – Вип. 22. – С. 180.

Виокремлюємо групи досліджень культурологічного спрямування, у яких здійснено спроби – систематизувати духовно-ціннісні якості особистості, українців (В. Андрущенко, І. Бех, І. Ващенко, О. Вишневський, В. Гнатенко, І. Зязюн, Н. Ничкало та ін.); проаналізувати сутність їх духовних цінностей (С. Анісімова, С. Гончаренко, О. Дробницький та ін.); виявити зв'язок звичаїв, цінностей, норм українців із філософією, міфологією, мораллю, мистецтвом, релігією, психологією особистості (Ю. Буртін, М. Коган, А. Колодний, В. Ксенофонов, Б. Лобовик, В. Федотова, Л. Филлипович та ін.). Автори досліджень доводять властивість плюралістичного світогляду особистості із складністю й суперечливістю розуміння соціально-історичного буття, елементами вільнодумства, що знайшли вияв у релігійному інакодуманні, деїзмі, пантеїзмі, антитеїзмі українців. У заданому напрямі відзначаємо тісний взаємонаслідований зв'язок духовності та релігійності особистості – релігія утверджується на ґрунті духовності, духовність посилює релігійність особистості (А. Мень, В. Петрушенко, П. Юркевич, С. Франк, К. Юнк та ін.); духовності та національної, загальнолюдської культури (І. Гамрецький, Д. Чижевський, В. Литвин та ін.).

Проблеми рефлексивної духовності цікавили О. Вознюка, М. Бахтіна, Ю. Урманцева, Є. Онацького, А. Юдакіна та ін. Автори досліджень відзначили емоційність українців, їх здатність до духовності й природну близькість до християнства, жертівність, демократизм; окреслили перелік рис характеру – активність, витривалість, підприємливість, послідовність, працьовитість, солідність, точність, в яких важливу роль відіграє воля. Риси, властиві українському національному характеру, далеко не всі є позитивними, тому О. Вишневський радить корисним сприяти, розвивати, інші (негативні) послаблювати й обмежувати⁸.

Як засвідчують результати аналізу знайдених досліджень, українцям властиві духовність та гуманізм у різних проявах (якостях, цінностях, моралі та ін.), життєдіяльності (основою вчинків, дій, діяльності). Однак у знайдених працях не простежується взаємозв'язок гуманізму та духовності українців із інклюзивною освітою.

Матюю статті є: на основі здійсненого аналізу змістового ресурсу інклюзивної освіти: 1) виявити властиві ментальні реф-

⁸ Теоретичні основи педагогіки: Курс лекцій... – С. 161.

лексивно-духовні та гуманістично-демократичні детермінанти українців; 2) обґрунтувати альтернативне пояснення сенсу впровадження інклюзивної освіти в Україні.

Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів. За час реалізації інклюзивної практики, а це майже 20 років (із них – перші 10 років експериментального впровадження у пілотних школах), значно збільшилась чисельність дітей із особливими освітніми потребами, охоплених інклюзивним навчанням та вихованням. Лише у період 2015–2019 рр. офіційний показник включення дітей з особливостями розвитку у освітній процес масових закладів освіти склав 61 % (понад 12,2 тис. школярів та 2,2 тис. дошкільнят). Із 17337 шкіл лише 1127 запровадили інклюзивне навчання. Тож показник інклюзії в Україні становить 7 % (зауважимо, у Польщі, Словаччині – 42 %, Угорщині – 57 %, Норвегії – 90 %, Італії – 99 %). Протягом 2018 року за державного фінансування майже 14 тис. дітей отримали корекційні послуги Інклюзивно-ресурсних центрів, чисельність останніх зросла з 500 установ у 2018 р. до 700 у 2019 р.⁹ За 2020 р. статистичних даних не знайдено.

Основа інклюзії – ідеологія рівності осіб з особливостями розвитку з іншими людьми, забезпечення рівноцінного ставлення до усіх та кожного, виключення будь яких форм дискримінації. Освітня інклюзія спрямовується на формування можливостей кожної дитини успішно соціалізуватися в соціумі, реалізуючи набуті знання та вміння, ефективно долати життєві труднощі, самостійно приймати рішення, свідомо робити вибір, виявляти суспільну активність. Переконані, моральна складова інклюзивної освіти базується на системі загальнолюдських та національних цінностей.

Участь дитини з особливими потребами в інклюзивному освітньому середовищі, наповненому системою ціннісного ставлення до спілкування, навчання, виховання, особистісного зростання усіх учнів, сприяє позитивному особистісному розвитку, формуванню низки якостей: *моральних* (чесність, принциповість, порядність, людяність, співчуття, взаємопідтримка та ін.), *соціальних* (соціальна активність, стійкість переконань, здатність до само-

⁹ *Гриневич Л. М.* 4 роки впровадження інклюзії URL. – Режим доступу: <https://mon.gov.ua/ua/news> (Дата звернення: 29.01.2019).

оцінки, емоційна врівноваженість, загальна культура та ін.), вдосконаленню *особистих* (ерудиція, сила волі, витривалість, охайність, емпатія та ін.). За умови відповідального ставлення вчителя до своїх професійних обов'язків, навчання дитини з особливостями розвитку в інклюзивному класі сприятиме моральному розвитку особистості кожного учня, що проявлятиметься у культурі моральної свідомості, почуттів, поведінки. Під впливом світоглядних позицій педагогів, їх етичних знань, переконань, спроможності довіряти, поважати і співпереживати та ін., учні інклюзивного класу вчать розуміти реальні явища (звичаї, етичні норми, правила поведінки та ін.), виявляти сформований рівень моральності, моральні звички, емпатію, регулювати свій та емоційний стан. «Освітлення душі особистості і підготовка її до життя, а також виживання в світі – ці два завдання є своєрідною основою, на якій повинен базуватися освітній процес» (А. Вихрущ)¹⁰.

Посилення уваги до духовного виховання школярів впливає із розуміння вчителем інклюзивного класу сутності християнської етики, системи унікальних методів «плекання душі», закладених у релігійно-звичаєвих нормах, гігієні праці та відпочинку. Ціннісний аспект інклюзії полягає у «можливостях для випробовування сумління» (В. Сухомлинський), реалізації засобів (звичаї, мистецтво, релігія, характер громадських стосунків, клімат), «передумові становлення аутентичного і здорового характеру людини»¹¹.

Інтенсивний розвиток інклюзивної освіти в Україні, активізація та об'єднання освітянської спільноти навколо ідеї – змодельовувати неосоціум для осіб з порушеннями психофізичного розвитку (т. зв. «інакшістю»), відбувається на перетині епох і переходу в другу чверть ХХІ століття, в умовах збройного конфлікту, неструктурованого соціального хаосу, коронавірусної пандемії, на ґрунті релігійних та духовних розбіжностей, економічної, соціальної та політичної криз, глобальної світової рецесії, пов'язаної з COVID-19. Перегляд Україною нормативного законодавства,

¹⁰ Вихрущ А. Інтеграція української освіти в європейський освітній простір // Науковий вісник Чернівецького університету. – Вип. 469. Педагогіка та психологія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2009. – С. 28.

¹¹ Теоретичні основи педагогіки: Курс лекцій... – С. 160–161.

сегрегативних установок стосовно осіб з інвалідністю, активний розвиток інклюзивної освіти розглядається як вияв демократичності, реалізації основної демократичної ідеї «усі діти є цінними й активними членами суспільства», утвердження дружніх стосунків, толерантного ставлення до людських відмінностей, розуміння «інакшості».

За переконанням багатьох дослідників (І. Бех, А. Вихрущ, О. Вишневський, Н. Ничкало, А. Колодний, І. Руснак та ін.), етнічна ідентифікація народу відображає історично-соціальні явища, духовність, традиції та характеризують його особливі риси, менталітет. Особливу роль у формуванні духовної ідентифікації українців відіграє релігія – консолідує духовні цінності, святості у християнській культурі особистості. Сформована протягом двох тисячоліть виразна концепція духовності як важлива соціокультурна властивість українців, консолідує міфологічно-релігійне та цілісно-синкретичне світорозуміння, інтегруючи у діяльнісний, просторово-часовий локації кращі «слов'янські» якості – доброта, щирість, співчуття, відданість, релігійність, життєвість, холонність (цілісність), людяність, які яскраво синтезуються у їх носіях.

Для українців характерне особливе сприйняття та ставлення до немічних, хворих, осіб на милицях. Еволюційний розвиток суспільного сприйняття інвалідності в українських землях споконвічно базувався на одвічній парадигмі «людина як образ Божий», яким керуються сьогодні більшість громадян, і є основою гуманного вияву, ставлення та прояву усталених духовних якостей, цінних Євангелійних засад любові до ближнього.

Українці завжди були прихильними до громадянсько-демократичних цінностей, дотримувалися віри в ідеали добра і намагалися реалізувати їх у суспільному житті. Переконливим свідченням цього є документи «Руська Правда», «Литовський Руський статут», «Повчання Володимира Мономаха» та ін. Громадянське мікросуспільство, втілене в інклюзивному шкільному осередку, більше нагадує добровільну організацію, в якій відбувається вільний обмін духовними, моральними і релігійними цінностями. До прикладу, європейські громадянські суспільства, які одні з перших почали втілювати інклюзивну практику у діяльність державних шкіл (Італія, Австрія, Швеція, Німеччина, Голландія та ін.), орієнтовані на традиційно християнську систему

цінностей – любові до ближнього, поваги до рівності права, визнання свободи і суверенітету особи, прояву толерантності, прагнення та вияв соціальної гармонії. Засвоєння демократичних цінностей інклюзивного класу сприймаємо як відкритість особистості дитини до європейської культури¹².

Еволюція суспільного сприйняття осіб з інвалідністю протягом всього постійно відшліфовує цінності, які у дорослому віці особистості стають засадничими. Крім того, ідея рівності прав декларує можливості для самореалізації особистості у майбутньому. Такий підхід визначає необхідність активізації участі дитини у формуванні традиції, ідеалів, прагнень та ін. Щоправда, для дітей з інвалідністю через наявні порушення властиві обмеженість у споживанні якісними освітніми послугами, що негативно позначатиметься на самозабезпеченні та функціонуванні в дорослому світі. Важливим є і той факт, що в міру вираження обмеженості у розвитку, здоров'ї, якостях, старанності та ін., у майбутньому випускник інклюзивного класу (особа з особливими потребами), може бути позбавлена права рівного доступу до соціуму, жити повноцінним життям в суспільстві, що призведе до заперечення її гідності, індивідуальності. Розуміємо, що суспільство із проявами соціальної ізоляції не може претендувати на те, щоб називатися гуманним, цивілізованим. Попередити ці та інші негативні наслідки «ексклюзії» можна лише шляхом:

- реалізації чіткої соціальної та освітньої політики держави;
- підтримки освітніх закладів на рівні громад (як це відбувалось у багатьох європейських країнах, зокрема – Німеччині, Польщі, Австрії та ін.);
- супроводу навчальних закладів у зміні політики закладу, забезпеченні гнучкості навчальних програм, заохоченні педагогів до якісного інклюзивного навчання.

Варто обдуманно підходити до вирішення питання інклюзивного навчання дитини з особливими потребами у закладі за-

¹² *Platash Larysa. Reality and strategies for development of inclusive education in the institutions of secondary education in Chernivtsi region of Ukraine // Studia Gdańskie Wizje i rzeczywistość. – Tom XV. Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna. – Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej, 2018. – P. 355–373 http://www.gwsh.gda.pl/uploads/original/4/3/fe1d3_Studia_Gdanske_tom_15.pdf*

гальної середньої освіти, оскільки від цієї ланки залежить подальша доля вихованця. У «Стандартних правилах забезпечення рівних можливостей для осіб з інвалідністю» інклюзивна освіта визначається як пріоритетна форма, але не альтернативна спеціальній освіті. Відповідно до п. 8 документу, у випадках, коли заклад освіти не забезпечує належним чином потреби осіб з інвалідністю, визнана необхідною спеціальна освіта, завдання якої – підготовка до навчання в закладі загальної середньої освіти. Зауважимо, що з огляду на особливі комунікативні потреби дітей з глухотою, сліпотою та глухотою, доцільним та можливим є навчання в спеціальній школі або спеціальних класах масової школи¹³. У такому разі інклюзивну освіту можна розглядати як вияв гуманності суспільства, фактор усунення соціальної ізоляції осіб з інвалідністю, формування навичок взаємодії у суспільстві, ознайомлення із можливостями повноцінного функціонування в соціумі, розвитку вмінь взаємодіяти з оточуючими.

Слушним видається тлумачення поняття «гуманізація освіти» із «Українського педагогічного словника» (1997) – «складова педагогічного мислення, яка ...означає повагу школи й педагогів до особистості дитини, довіру до неї, прийняття особистісних цілей, запитів, інтересів; створення максимально сприятливих умов для її розкриття й розвитку здібностей, обдарувань»¹⁴. Із визначення слідує, що діяльність освітніх закладів на ранньому етапі розвитку незалежної України містили гуманістичну складову діяльності. Запровадження інклюзивної освіти посилили її важливість, змістивши акцент з виховної на соціальну складову.

Автори посібників «Інклюзивна освіта» (Т. Лорман, Дж. Демпелер, Д. Харві; 2010), «Основи інклюзивної освіти» (А. Колупаєва зі співавторами; 2011) переконують, що освітня та соціальна політика школи, зорієнтована на потреби, інтереси, можливості дитини, і є вияв гуманізації школи й демократизації суспільст-

¹³ Сайт Організації Об'єднаних Націй. Стандартні правила забезпечення рівних можливостей для осіб з інвалідністю URL. – Режим доступу: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/disabled.shtml

¹⁴ Гончаренко С. У. Український педагогічний словник. – К.: Либідь, 1997. – С. 76.

ва; інклюзія не може впроваджуватися в суспільстві з низькими демократичними нормами, а також сприйняття особливостей функціонування дітей з особливостями розвитку крізь призму медичної моделі й сегрегаційного підходу¹⁵.

Цікавим видається і той факт, що право інклюзивного навчання осіб з порушеннями психофізичного розвитку відстоюють державні чиновники, представники громадських організацій, свідомі освітяни, зацікавлені батьки. Достеменно не відомо, керуються усі, хто зацікавлений, в лобюванні інтересів осіб з особливостями, особистими чи більше релігійними переконаннями. До зауваги візьмемо таку інформацію: за результатами соціологічного опитування, проведеного Інститутом соціології НАН України в межах моніторингового проекту «Європейське соціальне дослідження» (ESS) за участю 24 країн, Україна займає третє місце серед країн з найнижчим показником утисків за релігійною ознакою із показником 0,2 (після Естонії (0,1) та Португалії (0,1)) та друге місце (із позначкою 0,2) за дискримінацією по інвалідністю (після Греції – 0,1)¹⁶. Цей факт засвідчує про утверджені в українському суспільстві основні демократичні цінності – свобода, відкритість, толерантність (від лат. *tolerantia* – терпимість; терпимість до думки іншої людини, поведінки, вірування).

Якщо брати за основу активну увагу органів державного управління до інклюзивної освіти, умови переходу від традиційного до інклюзивного навчання, то важливими видаються фактори змін в українському суспільстві, що відбуваються у світовому соціумі – глобалізація з її супутнім процесом інкультурацією. Утверджені протягом останніх 50 років європейські виміри демократичності й гуманності змінюють культуру українського етносу, його цінності, звичаї, традиції, світоглядні орієнтації.

¹⁵ Платаш Л. Духовний потенціал інклюзивного навчання дітей з особливими потребами у загальноосвітній школі // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію, 20 листопада 2018 р. м. Київ. – К., 2018. – С. 607–615.

¹⁶ Головаха Є., Горбачик А., Паніна Н. Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження. – К.: Інститут соціології НАН України, 2006. – С. 133–134.

Основоположним і незмінним чинником видається тенденція до збереження загальнолюдських пріоритетів, які ґрунтуються на релігії як «основного продуکتора духовного ґрунту суспільства» (В. Докаш), інтегратора рефлексивної духовності в українському суспільстві.

Беручи до уваги релігійні цінності, на базі яких формується суспільна мораль, вибудовується оновлена «лінійність» особистості, продукуються усталені норми поведінки. Маємо підстави стверджувати, що беззаперечно мають підстави такі прояви рефлексивної духовності як:

1) імплементація розуміння й сприймання людського різноманіття, перманентно оновлених в українських реаліях;

2) юридичне декларування прав осіб з особливостями розвитку на різних рівнях (державному, регіональному, локальному) та одночасна інерція щодо розуміння й готовності суспільства, представників різних соціальних інституцій до реального забезпечення їх соціальних, культурних, громадянських, економічних та політичних прав;

3) узаконення в українських школах зарубіжної практики інклюзивного навчання із закордонними стандартами, тиражуванням європейської культури, ідеалізацією особливостей особистості, незалежно від наявних в особистості чи відсутніх ознак порушення розвитку.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі. Узагальнюючи результати, констатуємо:

1) Активність українців, їх прагнення до змін в суспільно-політичній, соціально-економічній, освітній галузях, а також свідоме відстоювання власних інтересів, відкрите сприяння усуненню догматів у державно-громадській, освітній системах розглядаємо як прояв демократії в Україні – імперативу, необхідність якого зумовлена часом та євроінтеграційною політикою країни.

Простір, який охоплює інклюзивна освіта в Україні, визначається взаємозалежними й взаємопроникливими процесами гуманізації та демократизації, кожному з яких властиві способи та сфери прояву, засоби та ознаки, цінності та культура поведінки. Гуманістичний підхід є основою функціонування демократич-

ного суспільства з його системою соціальних зв'язків, архаїчними цінностями духовності, релігії, культурою. Цінності та принципи, декларовані інклюзивною освітою, носять рекомендованих характер та впливають із змісту міжнародних документів, ратифікувавши які, Україна взяла на себе зобов'язання щодо їх виконання. Затвердження низки нормативних документів із запровадження інклюзивної освіти засвідчує про вихід української соціальної політики на рівень норм, декларованих міжнародними та європейськими правовими нормами.

Інклюзивна освіта є провідником / засобом, за допомогою якого школярі та учнівська молодь збагачуються загальнолюдськими та національними цінностями, оволодівають культурою міжособистісної взаємодії у розмаїтому людському середовищі та доступними освітніми стандартами, основними знаннями, які допоможуть повноцінно функціонувати у дорослому світі.

Отже, про гуманізацію освіти в Україні засвідчують:

- орієнтування інклюзивного навчання на засвоєння суспільного досвіду (знання, вміння, навички, цінності, правила соціальної поведінки);

- спрямованість на формування позитивної міжособистісної взаємодії та толерантності в інклюзивному освітньому середовищі, поваги до людського різноманіття;

- одночасна спрямованість освітнього процесу на конкретного школяра та всіх учнів інклюзивного класу; пріоритет особистості учня, опора на його потреби, інтереси, можливості;

- інтенсивний вплив на чуттєву сферу школяра, розширення особистої свободи через демократичний підхід, загальнолюдські й національні цінності;

- формування всебічно розвиненої гармонійної особистості, якій властиві справедливість, мудрість, моральність, людяність, толерантність та ін.

2) Універсальною цінністю українців є духовність. Релігійність розглядаємо як ідеологічний механізм, яким керується особистість для «облагороджування» власної поведінки, моралі, норм та правил повсякденного діяльності. Цінність духовності, поєднаної з релігійністю особистості, причетної до розвитку інклюзивної освіти в Україні, полягає в тому, що в межах професійної діяльності людина відтворює перманентно обновлювані світоглядні переконання, правові відносини, міжособистісні взає-

мини. Для українців з високими моральними нормами характерне поєднання віри, досвіду, знань, практики, етики (релігійної, духовної). Безумовно, інституційна залученість / причетність такої особи до вирішення суспільно важливих питань в галузі соціально-освітньої політики (розвитку інклюзивної освіти, зокрема) матиме позитивні прояви у державному декларативному та реальному рівнях. Виявлено основні детермінанти українців – *ментальні рефлексивно-духовні* (добродійність, моральність, релігійність, милосердя, відданість, щирість, людинолюбство та ін.), *гуманістично-демократичні* (ідеали, норми, гуманізм, емоційність, стабільність, демократизм, волелюбство, толерантність, етичність, ін.).

Отже, впровадження інклюзивного навчання є наслідком активної євроінтеграційної соціально-освітньої політики, до якої долучилася Україна, ратифікувавши низку важливих нормативних документів стосовно осіб з інвалідністю. Оскільки гуманізм та духовність складають основу національного характеру українців, інклюзивні принципи та моральні норми знаходять відображення у діяльності людей, які зацікавлені у визнанні людського різноманіття, особистих потреб, інтересів та можливостей особистості з порушеннями психофізичного розвитку.

Larysa PLATASH

INCLUSIVE EDUCATION IN UKRAINE: REFLECTIVE SPIRITUALITY OF UKRAINIANS IS IT A SIGN OF A HUMANABLE DEMOCRATIC SOCIETY?

The author of the article developed the problem of inclusive education in two directions – it is a sign of spirituality, religiosity of Ukrainians; whether it is the expressed humanity of the democratic society of Ukraine. The author proved that inclusive education has a special spiritual impact on the child's personality. The author explained that inclusive education is a manifestation of society's humanity towards people with disabilities, a means of reflective and spiritual culture of Ukrainians. In Ukraine, the basic democratic values are established – freedom, openness, tolerance.

Key words: *inclusive education, reflective spirituality, humanity, democratic society, education of Ukraine.*



НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

«КИЇВ –

КОНСТАНТИНОПОЛЬ:

ДО ВИТОКІВ УКРАЇНСЬКОГО

ПРАВОСЛАВ'Я»

31 січня 2020 року, м. Київ



Надія НІКІТЕНКО

КНЯГИНЯ АННА ПОРФІРОРОДНА ЯК ІСТОРИЧНА ПОСТАТЬ: НА ШЛЯХУ ДО КАНОНІЗАЦІЇ

Статтю присвячено висвітленню ролі в християнізації Русі-України княгині Анни Порфірородної, дружини князя Володимира Великого. Наголошується на визначному внеску Анни у цю справу як сподвижниці Володимира та на необхідності її канонізації.

Ключові слова: *Анна Порфірородна, Володимир Великий, хрещення Русі-України, Софія Київська, писемні джерела, фрески, канонізація.*

Є в нашій історії особистість, яка здійснила неоціненний внесок у долю Русі-України, проте ця особистість незаслужено забута. Не прославляється вона ані на церковному, ані на державному рівнях, до останнього часу ця історична персоналія вселенського масштабу не перебувала у ракурсі наукових студій істориків. Йдеться про дружину і напарницю князя Володимира Святославича у справі хрещення Русі-України – візантійську принцесу Анну Порфірородну. У джерелах та історіографії вона згадується лише побіжно, як другорядна, суто світська, навіть приватна особа, в контексті розповіді про хрещення Володимира та Русі-України. Якихось солідних, бодай спеціальних видань їй раніше не присвячувалось. Та й зараз, про Анну зазвичай розповідають невеликі публікації популярного штибу (переважно в Інтернеті), у яких наводяться давно відомі факти і висновки. Така ситуація передусім зумовлена станом джерел, коло яких давно окреслене, і вони майже не містять у собі інформацію про принцесу Анну. Та й вивчення цієї «другорядної візантійської» персоналії не входило до сфери зацікавлень радянської історіографії, бо Візантія негативно асоціювалася з імперією і православ'ям та здебільшого вивчалася її соціально-політична й економічна історія крізь призму боротьби класів, народних рухів тощо. Тим не

менш, останнім часом, після наших численних публікацій, тема Анни Порфірородної буквально витає у повітрі. Сьогодні на неї звернено пильну увагу adeptів «русского мира», які, перехопивши цю тему, «висувають ініціативу» канонізації Анни як хрестительки і просвітительки Русі (читай: Росії). Подібне привласнення нашої історії через найбільш популярні образи київських княгинь ми добре знаємо на прикладі княгині Ольги і княжни Анни Ярославни – королеви Франції.

Ми почали науковий пошук у цій царині кілька десятиріч тому, ще наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. ХХ ст. Спонукали нас до цього результати комплексного дослідження Софії Київської, власне, отримана нами унікальна історична інформація, яку містить у собі архітектура і монументальний живопис собору, передусім його знамениті світські фрески – розлогий стінописний цикл двох сходових веж та великий княжий груповий портрет на трьох стінах центральної нави. Сьогодні собор – справжня скарбниця і унікальне джерело візуальної історії – сприймається по-новому: його засновниками і будівничими виступають Володимир і Анна, справу яких завершив Ярослав. Побудований у 1011–1018 рр., Софійський собор зберігає в своїй архітектурі, мозаїках і фресках яскраве відлуння історичних реалій із життя своїх замовників і будівничих. Вражає, як широко і послідовно прославляється в ньому княже подружжя хрестителів Русі, причому особливістю цієї тенденції є те визначне місце, яке виділене тут образу княгині Анни. Це і спонукало нас не обмежуватися загальними даними про Анну, а звернути пильну увагу на поглиблене дослідження її персоналії. Результатом наших пошуків щодо життєдіяльності Анни стала низка монографій, книжок і статей, чимало виступів на міжнародних конференціях. У них ми висунули ініціативу канонізації Анни як сподвижниці Володимира, яка, на жаль, тоді не була помічена, бо залишалася гостро дискусійною проблема замовників і будівничих Софійського собору. На разі ситуація змінилася. У 2011 році 1000-ліття заснування Софії Київської було внесене у Календар пам'ятних дат ЮНЕСКО і широко відзначено на державному і міжнародному рівнях. Відтак запропонована нами концепція побудови собору Володимиром і Анною та завершення його Ярославом пройшла широку апробацію і визнання, тож сьогодні, як вважаємо, вже можемо з повним правом говорити про необхідність внесення до анналів вітчизняної і світової історії та церковних Святців визначної персо-

налії – княгині Анни Порфірородної¹. У цьому й полягає головна мета цієї статті.

¹ Аби не перевантажувати статтю надто рясними посиланнями та розлогим списком власних праць, див. наші численні публікації з цієї теми, де наведені згадувані у цій статті джерела та історіографія: *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. – К.: Институт украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского НАН Украины, 1999. – 294 с.; 2-е вид. К.: Слово, 2004. – 416 с.; *Никитенко Н. М.* Свята Софія Київська: історія в мистецтві. – К.: Академперіодика, 2003. – 330 с.; *Никитенко Н. М.* Цариця руська (історико-документальна книжка) // Історія України (тижневик). – 1998. – №№ 29–32. – 71 с.; *Никитенко Н. М.* Собор Святої Софії у Києві. – К.: Техніка, 2000. – 232 с. – (Нац. святині України); *Никитенко Н. М.* Від Царгорода до Києва: Анна Порфірородна. Ціна київського трону. – К.: Дельта, 2007. – 264 с.; *Никитенко Н. Н.* От Царьграда до Киева: Анна Порфирородная. Мудрый или Окаянный? К 1025-летию крещения Руси. – Видання 2. – К.: Изд. Дом Дмитрия Бурого, 2012. – 328 с.; *Никитенко Н. Н.* От Царьграда до Киева (на армянском языке). – Видання 3. – Ереван, 2016. – 294 с.; *Никитенко Н. М.* Від Царгорода до Києва (укр. рос. та вірмен. мовами, видання четверте, кореговане та доповнене). – К., 2017. – 232 с.; *Никитенко Н. Н.* Собор Святой Софии в Киеве: История, архитектура, живопись, некрополь. – Москва: Северный паломник, 2008. – 272 с.; *Никитенко Н. Н.* Святая София Киевская. – К.: Горобец, 2008. – 384 с.; *Никитенко Н. Н.* Княжеский групповой портрет в Софии Киевской и время создания собора // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник 1986 г. – Ленинград: Наука, 1987. – С. 237–244; *Никитенко Н. Н.* Программа однофигурных фресок Софийского собора в Киеве и ее идейные истоки // Византийский временник. – 1988. – Т. 49. – С. 173–180. Историческая проблематика в росписи Софии Киевской. Резюме сообщений XVIII Международного конгресса византинистов. – Москва, 1991. – Т. 2. – С. 814–815; *Никитенко Н. М.* Свята Софія Київська: новий погляд на її історію, архітектуру та розпис // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. – Ottawa, 1996. – Vol. 37. – No. 1–4. – P. 93–188. *Никитенко Н. Н.* О содержании фресковой росписи лестничных башен Софии Киевской // Памятники культуры. Новые открытия. – Москва: Наука, 1997. – С. 117–125; *Никитенко Н. М.* Забута особистість руської історії // Україна: людина, суспільство, природа. Третя щорічна конференція НАУКМА. Тези доповідей. – К., 1997. – С. 43–44; *Никитенко Н. Н.* Образы княжеской четы крестителей Руси в стенописи Софии Киевской: к проблеме канонизации Владимира // Науковий збірник, присвячений

1020-літтю Хрещення Київської Русі-України. Матеріали науково-практичної конференції «1020-ліття Хрещення Русі-України – із Києва по всій Русі» 21 жовтня 2008 року. Київська Православна Богословська Академія. – К., 2008. – С. 270–280; *Никитенко Н. Н.* Исторические портреты в светской росписи Софии Киевской // Сугдейский сборник. – Вып. 3. – К.; Судак, 2008. – С. 146–168; *Nikitenko N.* Secular Frescos of St. Sophia of Kiev: a new attribution // Proceedings of 22nd International Congress of Byzantine Studies. – Sophia, 22–27 August 2011. – Vol. III. – P. 406; *Нікітенко Н. М., Корнієнко В. В.* Уславлення родини Володимира Великого у фресках княжих хорів 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. 152–168; *Никитенко Н. Н.* София Киевская и ее создатели: тайны истории. Научная монография. – Каменец-Подольский, 2014. – 248 с. *Никитенко Н. Н., Корнієнко В. В.* Собор святых Софии Киевской. Научная монография. – К., 2014. – 336 с.; *Никитенко Н. Н.* Крещение Руси в свете данных Софии Киевской // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. Вип. III: зб. наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Є. К. Редіна (1862–1908). – К., 2013. – С. 415–441; *Никитенко Н. Н.* Крещение Руси в свете данных Софии Киевской // Анна Порфирородная. Материалы Международной научной конференции, посвященной 1025-летию Крещения Руси. – Ереван, 2014. – С. 6–36; *Нікітенко Н. М.* Княгиня Анна Порфірородна – дружина і сподвижниця Володимира Великого: походження і життєвий шлях (історичний нарис) // Святий рівноапостольний Володимир – творець Української Держави: Збірник матеріалів Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю упокоєння святого рівноапостольного великого князя Київського Володимира, Хрестителя Русі-України, мученицької кончини святих страсотерпців благовірних князів Бориса і Гліба та 900-ліття перенесення їхніх святих мощей / [під ред. д. богосл. н., проф., митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна та ін.]. – К.: [Київська православна богословська академія], 2015. – С. 210–222; *Нікітенко Н. М.* Світські фрески Софії Київської. Таємничий код історії. – Харків, 2017. – 248 с.; *Нікітенко Н. М.* Софія Київська – меморіал хрещення Русі // Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VIII Міжнародної наукової конференції «Українська Церква в історії українського державотворення». До 100-ліття Української революції, державного органу в справах релігій та боротьби за автокефалію. 20 листопада 2018 р. / Під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка), д. іст. н.

Якими є наукові підстави для такого висновку? Передусім ми зібрали та узагальнили всі наявні дані про принцесу Анну, які містяться у джерелах та історіографії. Виявилось, що цих даних не так уже й замало, просто вони епізодичні й уривчасті, бо Анна після смерті Володимира не була у фокусі спеціальних зацікавлень якихось можновладних замовників писемних текстів, зокрема літописів і агіографії, а тим паче візантійських джерел. Адже візантійці аж ніяк не схвалювали її шлюб з київським князем Володимиром, оскільки, спираючись на імперську матримоніальну доктрину, вважали цей шлюб вимушеним, «неправильним» і принизливим для себе.

І все ж у результаті узагальнення даних джерел склався досить чіткий і колоритний життєпис Анни. Народжена 13 березня 963 р. у Порфіривій залі імператорського палацу, вона називалася Порфірородною, тобто царівною за народженням, яка з'явилася на світ тоді, коли її батьки посідали трон. А це за поняттями тих часів означало найвищу знатність у всьому тогочасному світі. По батьківській лінії Анна була принцесою крові у п'ятому поколінні. Її прапрадідом був засновник Македонської династії імператор Василій I Македонянин (867–886), який народився в селянській сім'ї бідних вірменських переселенців з Македонії. Доба вірменської Македонської династії (867–1056), починаючи від її першого представника, стала часом найвищого розквіту середньовічної Візантії. Батьком Анни та її братів Василя II і Константина VIII був Роман II (959–963) – єдиний син Константина VII Багрянородного. Автор знаменитих трактатів, «письменник на троні», Константин VII доклав багато зусиль, щоби улюблений син здобув блискучу освіту. Він коронував Романа як співправителя ще в шестирічному віці. Спеціально для Романа батько написав трактати «Про управління імперією» та «Про церемонії візантійського двору», щоби син гідно правив державою.

Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К.: [Київська православна богословська академія], 2018. – С. 713–721; *Нікітенко Н. М.* Мозаїки та фрески Софії Київської. – К., 2018. – 396 с. (укр./англ. мовами); *Нікітенко Н. М., Нікітенко М. М.* Володимир Великий і християнізація Русі // Софійський часопис. Вип. 3. Збірник статей за матеріалами IX міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання», присвяченій 1000-літтю першої літописної згадки про Софію Київську (1017–2017). – К., 2019. – С. 252–281.

Проте, на відміну від батька, втіху Роман знаходив не в книгах і вчених бесідах, а в пиятиці та розпутстві. В 956 р. він шокував батька і двір, одружившись з надзвичайно вродливою дочкою простого константинопольського шинкаря, Анастасією, яка отримала тронне ім'я Феофано. Роману тоді було 18 років, Феофано – 14. 9 листопада 959 р. старий імператор помер і престол посів молодий батько Анни. Але справжньою господинею палацу стала юна, але владолюбна Феофано. Під її тиском Роман примусив матір і сестер піти у монастир – так у Візантії позбавлялися від небажаних осіб. У березні 963 р. Роман, який прожив лише 24 роки, несподівано помер. За два дні до смерті батька, 13 березня 963 р., народилася Анна. Вона стала найбільш бажаною нареченою для правителів кількох могутніх держав.

Влітку 968 р. Анну сватав для свого сина германський імператор Отгон I. Дівчинці було всього п'ять років, але за звичаями тих часів, коли заручали навіть немовлят, вона вже могла стати нареченою. За рік до того германський імператор коронував співправителем свого сина Отгона II, і тепер сватав тринадцятирічному нащадку порфірородну царівну. Та візантійці дали німецькому імператору зневажливу відповідь: «Нечувана річ, щоби порфірородна дочка порфірородного імператора вийшла заміж за іноземця!»

У 987 р. великий доместик (головнокомандувач візантійської армії) Варда Фока, проголосивши себе імператором, рушив на столицю. У руках узурпатора опинилося майже все військо і флот. Склалася критична ситуація, коли більшість візантійської армії воювала проти правлячих імператорів. Хвиля заколоту котилася до Константинополя з жахаючою швидкістю і вже дуже скоро заколотники зупинилися на азіатському березі Босфору навпроти Константинополя.

Василій II змушений був терміново звернутися за допомогою до войовничого північного «варвара» – київського князя Володимира Святославича. Той погодився виділити імператору частину своєї бойової дружини, але висунув зустрічну вимогу – видати за нього рідну сестру імператорів Анну. Ця вимога була нечуваним зухвальством: мало того, що порфірородну принцесу не могли видати за «нікчемного» іноземця, та ще й цей іноземець був язичником, за поняттями візантійців – дикуном! Та обирати щось інше не доводилося – і імператор погодився. Володимир добре

знав підступність візантійців і пам'ятав історію з обдуреними женихами, які вже сваталися до Анни.

До Володимира, як свідчить його сучасник німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький, Анна була просватана за Оттона III, але потім, – обурюється хроніст, – юний німецький імператор був підступно обдурений візантійцями. Це була важка образа для німців,



Прибуття Анни в Корсунь. Мініатюра Радзивілівського літопису. XV ст.

гірша за невідале сватання Анни Оттоном II за часів Никифора Фоки. Анна, попри прагнення перших представників Саксонської династії, так і не стала німецькою імператрицею.

Ще страшнішої зневаги зазнав болгарський цар Самуїл. У 986 р., у самий розпал переможних дій болгарських військ супроти Візантії, Самуїл направив сватів до Анни, пропонуючи Василю II укласти шлюбний союз як запоруку миру. Попри скрутні для себе часи, імператор не прийняв цю пропозицію. Але й не відмовив і, як завжди, вдався до підступу. Аби болгар не здогадалися про глузливу облуду, імператор направив до болгар якусь схожу на Анну жінку у супроводі Севастійського митрополита. Та коли підмінна наречена прибула до Самуїла, болгари дізна-

лися хто вона, і в покарання за нечуваний обман спалили митрополита «як перелюбника і брехуна». Тож не стала Анна болгарською царицею.

Одночасно з Володимиром сватався до Анни і молодий французький король Роберт II Благочестивий. Він був другим у династії Капетингів, заснованій його батьком Гуго Капетом, який коронував сина на Різдво 987 р. Цей рік позначає народження сучасної Франції. Відтак Анні випадало щастя посісти французький трон, та не стала вона і королевою Франції. Коли у січні 988 р. французьке посольство прибуло просити її руки до Константинополя, Анна вже була просватана за київського князя Володимира.

Як вдалося Володимиру отримати руку Анни? Князь, виконуючи угоду з імператором, надав йому істотну допомогу, надіславши шеститисячний військовий корпус піхоти, який допоміг придушити заколот і врятувати трон. Але Василій II не поспішав посилати до Володимира Анну, а князь не хотів стати черговою жертвою обману. Як відомо, Володимир, аби змусити візантійців віддати за нього порфірородну принцесу, та ще й рідну сестру правлячих імператорів, взяв Херсон (Корсунь руських літописів) – оплот імперії у Криму. Після цього брати-імператори на вимогу Володимира негайно відправили туди Анну і в Корсуні, після того як Володимир увійшов у хрестильну купіль, був укладений безпрецедентний для всього



Княгиня Анна на княжому портреті в центральній наві Софії Київської.

Малюнок з фрески XI ст.

А. ван Вестерфельд. 1651 р.

тогочасного світу шлюб князя і принцеси. Він став кульмінацією успіху, зоряним часом київської влади на міжнародній арені. Але залишалися численні питання, на які ніяк не могли відповісти історики, зокрема: чи міг Володимир без жодних вагомих гарантій надати імператорам військову допомогу? Адже він був блискучий полководець і розумний, вправний політик. З іншого боку: як могли «найхристиянніші, Богом вінчані» імператори відправити єдину улюблену сестру, витончену аристократку і щире християнку до князя-язичника, відомого багатоженця? У візантійців це викликало повне несприйняття і відразу. Як саме був укладений цей неординарний шлюб, кричущий мезальянс? Писемні джерела про це мовчать, тому історики висловлюють різні суто умоглядні здогади, які підкріпити фактично нічим.

Виявляється, з'ясувати все це дають змогу знамениті світські фрески двох сходових веж Софії Київської. Тривалий час вчені намагалися зрозуміти, про які ж події розповідають ці унікальні фрески – чи то про полювання та розваги княжого або імператорського двору, чи то про візит княгині Ольги до Константинополя в 957 р. Розшифрувати сюжети загадкових фресок нам вдалося лише зіставивши їх з відображеними в історичних джерелах обставинами укладення династичного шлюбу князя Володимира і принцеси Анни та з візантійськими весільними обрядами і придворними церемоніями. Своєю чергою, фрески дали змогу по-новому поглянути на доленосні для Русі-України події.

Вивчаючи кілька десятиріч фрески веж, якими піднімалися на княжі хори князь і княгиня з родиною та найближчим оточенням, ми з'ясували, що ці фрески розповідають про заручини Володимира і Анни в Константинополі наприкінці 987 – на початку 988 рр. За середньовічними юридичними нормами, церковними і традиційними звичаями заручини були найважливішою складовою весільного обряду, адже після них шлюб вважався вже укладеним, законним. Заручини – то освячена Церквою священна шлюбна угода, а весілля – вже акт її виконання. Писемні джерела та фрески веж Софії Київської дозволяють виснувати, що шлюбне посольство Володимира прибуло в Константинополь на святки 987/988 рр. За прадавньою традицією, це був шлюбний період у багатьох народів: люди одружуються в дні зимового сонцестояння, часу народження нового сонця, коли воно повертає на новий врожай і небо одружується з землею, зима – з

літом. Шлюб людей наслідує священний взірць, що відроджує рік і космічний лад. Ось чому фрески веж ілюструють святочні обряди і мають шлюбну символіку.



Коронаційний вихід принцеси Анни. Малюнок з фрески XI ст.
у північній вежі Софії Київської. Ф. Солнцев. Середина XIX ст.

Аби весь світ дізнався про одруження руського князя з порфірородною принцесою, імператор мусив привселюдно надати посольству Володимира найвищі, нечувані для князя-язичника почесті та освятити заручини церковним обрядом. Такою вочевидь була вимога Володимира. Але християнка не могла заручитися з язичником, тому князь, судячи по всьому, прийняв в Києві оглашення – попереднє хрещення, коли ще до занурення неофіта у хрестильну купіль його навчають основам віри, дають йому нове християнське ім'я і він публічно оголошує себе християнином. Адже за рішеннями Вселенських соборів оглашених відносили до неохрещених християн.

Обидві сторони влаштовувало хрещення і одруження в два етапи: оглашенню відповідали заручини, хрещенню – весілля.

Тож імператор і князь домовилися таким чином: після прийняття Володимиром оглашення з рук візантійської місії в Києві, що, мабуть, сталося в 987 р. (так датують особисте хрещення Володимира найдавніші вітчизняні джерела), Василій II влаштовує в Константинополі його заручини з Анною через фактотума (двійника) князя, роль якого буде відігравати очільник руського посольства. Таким був давній дипломатичний звичай при укладенні династичних шлюбів. Як тільки від Володимира надходить військова допомога, Василій посилає Анну на Русь, Володимир, отримавши принцесу, хреститься, одразу після чого грається весілля. Крім того, за царським звичаєм, під час заручин Анну буде увінчано не лише шлюбною, а й царською короною, як наречену кесаря – цей царський титул (другий за значенням після василевса) має бути дарований Володимиру як найближчому родичу імператорської сім'ї. Ось чому Володимир фігурує на своїх монетах у царській короні, Анна ж величається у літописах не просто «царівною», але «царицею» і зображається в царському вбранні. Тож державці взяли на себе непорушні, до того ж широко оприлюднені зобов'язання, що гарантувало виконання угоди.

Невелике руське посольство очолювали чотири мужі, які уособлювали князя і його дружину (тисяцького, старшого і молодшого боярина), за поняттями тих часів – усю Русь. Сам Володимир не міг прибути до Константинополя і стати заручником імператора. Анна також не могла поїхати до князя-язичника і стати його черговою наложницею. Безпеку їй гарантувало лише становище офіційної (зарученої) нареченої Володимира, бо в такому разі вона розглядалася як його законна дружина. Народна пам'ять зберегла ці подробиці одруження Володимира. В епічних сказаннях про сватання Володимира до Анни Прекрасної розповідається про заміну князя його двійником, який здобуває наречену своєму панові, виконуючи за нього різні шлюбні обряди.

Фрески веж Софії розповідають про прийом Василієм II послів Володимира на константинопольському іподромі – форумі візантійців, де столичні мешканці уособлювали населення всієї імперії. Зображено також прийом послів у царському палаці під час різдвяного бенкету, супроводжуваного колядами та виступом ряджених. Фрески ілюструють і коронаційний вихід принцеси Анни при її заручинах з Володимиром. Звертає на себе увагу безперечна подібність зображеної тут принцеси Анни з її образом

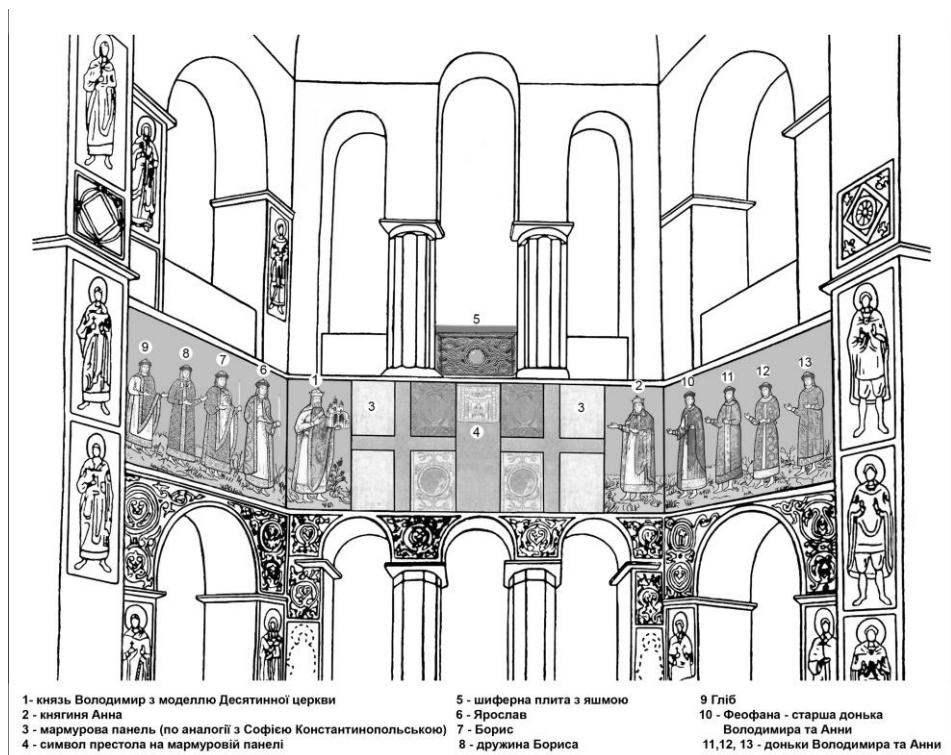
на княжому груповому портреті родини Володимира в центральній наві Софійського собору. Можна гадати, що не лише знатність, але й краса Анни так вабила до себе вінценосних претендентів на її руку...

Анну супроводжує шлюбний почет юних царівен – її племінниці Зоя, Феодора, Євдокія, які були дочками її брата Константина VIII. Дві перші згодом стали імператрицями. Князь, а насправді – його фактотум (заступник), який за тодішнім звичаєм уособлював Володимира, стоїть поруч з Василієм II в імператорській ложі іподрому, виконує різні мисливські вправи, передбачені шлюбним обрядом, бере участь у колядах, поздоровляючи імператора ритуальною різдвяною стравою – свинячою головою і окостом впольованого ним вепра. Бачимо тут і ритуальні «Готські ігри», які відбувалися в імператорському палаці під час Святка – про них згадує дід Анни Константин VII Багрянородний у своєму трактаті «Про церемонії візантійського двору». Загалом світські фрески складають царський тріумфальний цикл, що прославляє княже подружжя хрестителів Русі – Володимира і Анну, які отримали царський титул. Подібні тріумфальні цикли, які прославляли імператорів, прикрашали їхні палаци в Константинополі.

Такий цикл не просто прославляє Володимира і Анну, він фіксує те, що в результаті їхнього шлюбу київські Рюриковичі включилися в систему ритуальної спорідненості з імператорами, яких називали «божественними» і зображали з німбами, оскільки візантійцями імператорська влада обожнювалася, бо, як вважалося, давалася лише Богом. А відтак Володимир і Анна отримали легітимне «право царювати», якого добивалися від візантійців чимало середньовічних правителів, у більшості випадків – безуспішно. Це був колосальний зовнішньополітичний успіх Володимира, і в основі цього успіху лежав його безпрецедентний шлюб з Анною Порфірородною, який започаткував собою хрещення Русі-України.

Анна прославляється і на княжому портреті в центральній наві собору, де вона фігурує поруч з Володимиром. На портреті, значні фрагменти якого збереглися донині, зображено урочистий вхід у храм княжої родини, що уособлює всю Русь-Україну, яка прямує до вітваря Софії. Ілюстровано обряд освячення храму, який символізує хрещення Русі. Володимир і Анна як «нові Кон-

стантин і Єлена» ведуть Русь до вітвара Спасіння. Під зображенням Анни бачимо постать св. Варвари Великомучениці, під зображенням Володимира – постать св. Папи Римського Климента. Судячи з розпису (величезних Животворящих Хрестів біля



Княжий портрет у центральній наві Софії Київської.
 Реконструкція Н. Нікітенко

їх зображень), моцці цих святих були за відомою з джерел традицією закладені під їхніми зображеннями у фундаменти або стіни собору. З джерел відомо, що саме Володимир привіз моцці св. Климента з Корсуня, саме Анна привезла моцці св. Варвари з Царгорода². На моццях цих святих відбулося хрещення Русі-України.

² Поява моцці святої Варвари Великомучениці в Києві, де вони шанувалися в Михайлівському Золотоверхому соборі початку XII ст., зазвичай пов'язується з невідомою за візантійськими джерелами дочкою імператора Олексія I Комніна Варварою, яку видали заміж за Святополком Ізяславичем (1093–1113). Але допитливий і компетентний архі-

Що нам відомо з джерел про роль княгині Анни як хрестительки Русі-України? Передусім основне й абсолютно достовірне: вкупі з Володимиром Анна правила тут 22 роки (989–1011), які склали найбільш доленосну епоху в її історії – прийняття і утвердження нової віри, розбудову християнської держави і Церкви. Вже одне це засвідчує її неоціненний внесок в нашу історію і потребує гідного визнання її заслуг. Немає сумнівів, що Анна, довкола якої гуртувалася візантійська духовна і культурна еліта, відіграла визначну роль у християнізації Русі та у її державному житті. Про це свідчать найдавніші найбільш авторитетні джерела. Німецький хроніст Тітмар Мерзебурзький (пом. 1018) говорить, що Володимир прийняв святу християнську віру за наполяганням своєї дружини Анни, що підтверджує літопис «Повість временних літ», який розповідає про хрещення в Корсуні раптово осліплого Володимира за порадою Анни: «Хрестись, тоді прозриєш», що й справді сталося. Арабський християнський історик XI ст. Ях'я Антіохійський свідчить, що Анна привезла з собою в Русь «митрополитів і єпископів і вони охрестили царя і всіх, кого обіймали його землі», а після прибуття до Києва «побудувала багато церков у країні русів». З джерел також відомо, що Анна була порадицею і співавторкою Володимира в укладенні церковного Уставу-судебника, дала з власної скарбниці багаті пожертви на Десятинну церкву, приймала в Києві іноземних послів, що засвідчує її високий соціальний статус і політичну активність. Володимир радився з Анною у державних справах і навіть крізь скупі рядки офіційного документа – церковного Уставу проступає повага і ніжність Володимира до мудрої і вірної дружини, яку він називає «княгиня моя» і засвідчує, що складав Устав вкупі з Анною і своїми дітьми. Сьогодні ми вже знаємо, що Анна разом із Володимиром заснувала і побудувала Софію Київську, тому

диякон Павло Алепський говорить, що мощі Варвари були надіслані Володимирі імператором Василем II разом із його сестрою, коли її видали заміж за цього князя. Див.: Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским / Пер. с. арабского Г. Муркоса. – Москва, 1896–1898. – Вып. 1–4. – С. 174–177. На нашу думку, архідиакон Павло Алепський спершу отримав свою інформацію в Києві, яку за своїм звичаєм, ретельно перевірів після повернення на місці при написанні книги.

разом із ним широко прославляється в мозаїках і фресках собору, який є найбільшою святинею нашого народу і унікальним історичним джерелом.

Вважають, що Анна переконала Володимира влаштувати на Святій Горі Афон руську обитель Богородиці Ксилургу (Древодела) і вмовила своїх братів Василя II і Константина VIII надати для цього один зі святогорських монастирів. Цей найдавніший руський монастир, згадуваний в афонському акті від 1016 р., присвячувався Пресвятій Богородиці, як і Десятинна церква.



Анна на княжому портреті і на фресці вежі. Порівняльна світлина

Коли в 1011 році Анна померла, її поховали у мармуровому саркофазі в Десятинній церкві, а в 1015 році поруч із нею, також у мармуровому саркофазі, упокоївся Володимир. Як свідчить Тітмар Мерзебурзький, їхні саркофаги стояли відкрито у бічному вівтарі св. Климента Римського, тобто там було влаштовано відкрити для доступу шанувальників княжу усипальню, освячену мощами «мужа апостольського» Климента. Тож цим декларувалося, що і Володимир та Анна заслуговують слави рівноапостольних.

У фресках «митрополії руської» – Софії Київської, замовниками і будівничими якої було, як нині нами доведено, княже подружжя хрестителів Русі (Ярослав Мудрий, нагадаємо, завершив справу батька у створенні Софії), простежується, як сказано вище,

широке і послідовне прославлення Володимира і Анни. Настінний живопис Софії Київської свідчить, що за часів Володимира і на початку княжіння Ярослава Анна була знаковою постаттю в церковному і політичному житті Русі й Візантії. Не випадково Ярослав своїх старших дітей нарік Володимиром і Анною. Фрески Софії Київської свідчать, що за часів Володимира і в перший період княжіння в Києві Ярослава (1016–1018; 1019–1054), який завершив справу батька у створенні собору – «митрополії руської», Анна була знаковою постаттю в церковному і політичному житті Русі й Візантії. Мабуть, вже тоді імена княжого подружжя хрестителів Русі-України готувались до канонізації, але цього не сталося. Імовірно, спочатку Ярославу, який зброєю, а не за заповітом Володимира отримав київський стіл, важливо було заявити про вірність справі знаменитого батька, славлячи його і декларуючи себе його гідним наступником. А, перемігши суперників у боротьбі за Київ і остаточно сівши на великокняжий стіл в 1019 р. та ставши «єдиновластцем Руської землі» після смерті брата-суперника Мстислава Чернігівського в 1036 р., Ярослав змінив свою політику щодо уславлення батька задля утвердження власного авторитету. Принаймні про це свідчить привласнення Ярославом явних заслуг Володимира – побудови Софійського собору і принесення в Київ з Корсуня мощів «мужа апостольського» Климента Папи Римського, прославленого на весь християнський світ святого покровителя новонавернених народів. Автентичний і об'єктивний французький документ – абсолютно достовірний запис на полях «Псалтирі Одальрика» зафіксував те, що славу принесення з Корсуня в Київ мощів Климента приписав собі Ярослав, коли, показуючи голову Климента, завіряв у цьому французького посла, єпископа Роже Шалонського, який в 1048 р. приїхав у Київ сватати Анну Ярославну для свого короля Генріха I³. Це не просто хвастощі Ярослава, а відлуння цілої політики його прославлення в зеніті правління, яка чітко простежується в літопису. Та й Візантія, як відомо, не була зацікавлена у канонізації іноземних правителів (вона й власних канонізувала зрідка і вкрай неохоче), тим паче після смерті Володимира, а згодом і братів Анни та сходження з політичної арени Македонської династії.

³ Див.: Древняя Русь в свете зарубежных источников. – Москва, 2001. – С. 354.

Тим більше не були зацікавлені у прославленні чужої по крові для них Анни сам Ярослав і його нащадки, які правили в Русі-Україні. Відтак їх славний предок Володимир Великий (вони пишалися тим, що походили з «Володимирова гнізда») був канонізований лише в XIII або навіть у XIV ст., Анна ж канонізації взагалі не удостоїлася і була фактично забута як історична особистість.

Тож, відзначивши в 2011–2018 рр. тисячолітній ювілей Софії Київської – меморіалу Хрещення Русі-України, маємо відродити пам'ять дружини Володимира Святого, великої київської княгині Анни Порфірородної, вшанувати її по заслугах. У 2021 році виповниться 1010 років з часу кончини київської княгині Анни, життя якої стало духовним подвигом. Ми вже давно порушили в науці і публіцистиці питання необхідності церковного прославлення Анни Порфірородної і постійно наголошуємо на тому, що найбільш адекватним ушануванням християнської дружини Володимира, праведної правительки, стала б канонізація її як святої і рівноапостольної київської княгині, сподвижниці Володимира Великого. Сьогодні наш меседж як ніколи на часі, адже він перебуває у річці повернення до витоків Українського Православ'я, що історично лежать у векторі Київ-Константинополь. Княгиня Анна, услід за святою рівноапостольною княгинею Ольгою як предтечею київського християнства, має зайняти у Святцях Православної Церкви України (ПЦУ) гідне місце поруч зі своїм чоловіком Володимиром Рівноапостольним. Це засвідчить глибокі й славні історичні корені Православної Церкви України, збагатить скарбницю її святості, високо піднесе її міжнародний авторитет та імідж, дасть народу України нову святу покровительку. І відродить історичну справедливість, що також є Божою справою всього нашого народу.

Отже, княгиня Анна Порфірородна здійснила справжній подвиг як християнка, велика київська княгиня царського сану, сподвижниця Володимира Святого у хрещенні Русі-України і як активна державна та церковна діячка. Неоціненний внесок Анни в національну історію Русі-України надійно підтверджений джерелами і потребує гідного визнання її заслуг. Доцільність і актуальність цього засвідчила нинішня підготовка її канонізації Православною Церквою України.

Nadiya NIKITENKO

**PRINCESS ANNA PORPHYROGENNETOS AS
HISTORICAL FIGURE: ON A WAY TO CANONIZATION**

The article is sanctified to illumination of role in christening of Rus-Ukraine of princess Anna Porphyrogenetos, wife of prince Volodymyr the Grate. It is marked on prominent payment of Anna in this business as associate of Volodymyr and on the necessity of her canonization.

Keywords: *Anna Porphyrogenetos, Volodymyr the Grate, christening of Rus-Ukraine, St. Sophia in Kyiv, writing sources, frescos, canonization.*

Протоієрей Сергій КОЛОТ

ПЕРШІСТЬ КОНСТАНТИНОПОЛЬСЬКОГО ПАТРІАРХА І АВТОКЕФАЛІЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ МІЖПРАВОСЛАВНИХ ВІДНОСИН

У статті обґрунтовано наявність у Священному Переданні Православної Церкви традиції диптиху і першості честі Помісних Церков. Доведено і розкрито зміст першості Константинопольського Патріарха в контексті сучасних міжправославних відносин і автокефалії Православної Церкви України.

Ключові слова: *Церква, диптих, Константинопольський Патріархат, Православна Церква України.*

Сучасні міжправославні відносини помісних автокефальних Церков у першій чверті ХХІ століття важко охарактеризувати однозначно і звести до одного спільного знаменника. З одного боку ми бачимо позитивні моменти: динамічну підготовку до скликання і проведення Всеправославного Собору на о. Крит у червні 2016 року, прийняття низки важливих документів загальноцерковного значення, визнання незалежності і дарування «Патріаршого і Синодального Томосу про надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні» 6 січня 2019 року. З іншого боку окремі Помісні Церкви продовжують вести боротьбу за першість і домінування у Вселенському Православ'ї. Проблемне поле цієї ситуації охоплює питання автокефалії і процедури її визнання, православну діаспору та її юрисдикцію, розірвання евхаристичного спілкування і взагалі ставить під питання функціонування порядку в диптиху і взаємовідносинах окремих Помісних Церков.

Мета цієї статті полягає в теоретичному уточненні питання статусу Константинопольського Патріархату і його взаємовідносинах з іншими автокефальними Церквами, в контексті даруван-

ня автокефалії Православній Церкві в Україні. Для реалізації цієї мети слід виконати такі завдання: визначити місце Константинопольської Церкви у диптиху Помісних Церков; проаналізувати питання першості Константинопольського Патріарха і ставлення до цього факту окремих Помісних Церков, у зв'язку з отриманням незалежності Українською Православною Церквою.

Питання першості Константинопольського Патріархату в контексті сучасних міжправославних відносин досліджували та автокефалії Православної Церкви України у XX–XXI ст. досліджувало чимало богословів та науковців: Архієпископ Американський Ераїдофор (Ламбрініадіс), протопресвітер Олександр Шеман, професор протоіерей Віталій Клос та ін.

Наявність традиції ієрархічної першості серед давніх Помісних Церков підтверджують джерела ранньохристиянської богословської думки. Священномученик Ігнатій Антіохійський († 108 р.), звертаючись з пастирським листом до Римської Церкви зазначає: «... Церкві, яка головує в столиці області римської, богодостойній, достохвальній..., чистій і першій в любові, Христоіменитій...»¹. Пам'ятка християнської писемності «Апостольські постанови» (IV ст.), яка зафіксувала Священне Передання Церкви Христової попередніх трьох століть, в кінці своєї книги містить список давніх Помісних Церков, предстоятелі яких були поставлені святими апостолами: «Про єпископів ж, рукоположених нами, повідомляємо вам, що вони є наступними: Єрусалимський – Яків, брат Господній; у Кесарії Палестинській – Закхей, колишній митар, і після нього – Корнилій; в Антіохії – Евод, рукоположений мною, Петром; в Ефесі – Тимофій, рукоположений Павлом...»². Перше місце у цьому списку займає Єрусалимська Церква, яка стала Церквою-Матір'ю для усіх інших Церков. Проте, II–III ст. домінуючими критеріями у формуванні диптиху

¹ Мужі апостольські: збірка писань мужів апостольських у перекладі українською мовою викладачів та аспірантів Київської православної богословської академії / Під ред. Святейшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета; [автор вступу та передмов до книг прот. Олександр Трофимлюк]. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2010. – 304 с.

² Апостольські постанови [Текст] / Пер. укр. мовою єпископа Епіфанія (Думенка); Київ. православ. богослов. акад. УПЦ КП. – К.: Вид. від. УПЦ КП, 2011. – С. 232, 233.

Помісних Церков, стали: чисельність віруючих, кліру, парафій, а також політична важливість столичних міст, античних мегаполісів, митрополій в яких розташовувалася кафедра предстоятеля місцевої Церкви (Рим, Олександрія, Антіохія тощо). Це підтверджує церковний історик Євсевій єпископ Кесарійський (260–340 рр.). Доводячи апостольське переємство ієрархії найважливіших Помісних Церков він завжди розпочинає з Церкви Римської³. Такий порядок був сприйнятий і відображений у церковно-правотворчій традиції епохи Вселенських Соборів. Першість честі Римської Церкви, а згодом Константинопольської Церкви було утверджено правилами Вселенських Соборів Церкви Христової: 3-тє правило II Вселенського Собору; 9, 17, 28 – правила IV Вселенського Собору; 36-тє правило VI Вселенського Собору⁴. Всі ці канони наділили Вселенську Патріархію першістю честі після Римського єпископа, а згодом урівняли права архієпископа Нового Риму з першоієрархом апостольської столиці.

Після розірвання спілкування між Західною і Східною Церквою у 1054 р. Константинопольський патріарх отримав право першості у всій Православній Церкві, як на Сході так і на Заході. Першість честі Предстоятеля Вселенського Патріархату визнають Предстоятелі давніх патріархатів і Помісних Православних Церков. Про це свідчить практика поминання предстоятелів Помісних Церков на Великокому вході, під час літургії, і першим завжди згадують предстоятеля Константинопольської Церкви.

Необхідність першості у житті Церкви Христової підтверджено і сучасними міжхристиянськими документами. Зокрема Рішенням Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою Церквою і Православною Церквою на десятій пленарній сесії, яка відбулася в Равенні з 8 по 14 жовтня 2007 р. Равеннський документ, констатує, що першість в житті Церкви реалізується на місцевому рівні у владі єпископа, на регіональному рівні у спілкуванні місцевих єпископів зі своїм

³ Церковная история / Евсевий Кесарийский; введ. ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. – Санкт-Петербург: «Издательство Олега Абышко», 2013. – С. 113, 137.

⁴ Правила Православної Церкви з тлумаченнями єпископа Никодима (Мілаша) / Київська православна богословська академія; упоряд. і перекл. С. М. Чокалюк. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2015. – Ч. 1. – 815, [1] с.

предстоятелем – першим єпископом і на вселенському рівні у спілкуванні предстоятелів помісних Церков серед яких теж є перший єпископ. У I тисячолітті це був Римський єпископ, а у II і III тисячоліттях це Константинопольський Патріарх⁵.

Російська Православна Церква, яка відмовилася від участі в Равеннській зустрічі 2007 р., через присутність делегації Естонської автономної Церкви, у своїй відповіді на Равеннський документ під назвою: «Позиція Московського Патріархату щодо питання першості у Вселенській Церкві» Журнал Синоду РПЦ № 157 25–26 жовтня 2013 року, зазначила наступне: «В силу того, що природа першості, яка існує на різних рівнях церковного устрою (єпархіальному, помісному і вселенському), різна, функції першого єпископа на різних рівнях не тотожні і не можуть переноситися с одного рівня на інший...»⁶ Таким чином РПЦ в офіційному документі підкреслила, що визнає за Константинопольським патріархом першість честі, але не влади.

У статті митрополита Елпідифора Ламбрініадіса «Перший без рівних...», що була опублікована в якості офіційної відповіді Константинопольського Патріарха на документ про першість, прийнятий Московською Патріархією, зазначалося: «У священстві, звичайно, всі єпископи рівні, але вони не є рівними і не можуть бути рівними в якості єпископів конкретних міст... За своїм саном, як єпископ, предстоятель Константинопольської Церкви є першим «серед рівних», але як архієпископ Константинопольський він є першим без рівних... Це проявляється в конкретних перевагах: право приймати апеляції, право надавати або скасовувати автокефалію... це перевага, якою Вселенський Патріарх користувався навіть у випадках рішень, не підтверджених рішеннями Вселенських Соборів, як і у випадку з новими Патріархатами, першим з яких було проголошено Московський»⁷.

⁵ Равеннский документ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://yakov.works/acts/21/2000/2007_ravenna.htm

⁶ Позиция Московского Патриархата по вопросу первенства во Вселенской Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.Patriarchia.ru/db/text/3481089.html>

⁷ Первый без равных. Ответ Константинопольского Патриархата на документ о первенстве, принятый в Московском Патриархате [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/bogoslovyya/24468-pervyj-bez-ravnyx-otvet-konstantinopolskogo-patriarxa->

На думку видатного богослова ХХ ст. протопресвітера Олександра Шмемана соборність Церкви, як на місцевому так і на вселенському рівні, не може реалізуватися без першості. Так як про це говорить 34-те апостольське правило. На його думку: «Сутність вселенської першості – (полягає в тому щоб) оберігати і виражати єдність Церков у вірі і житті, оберігати і виражати їхню однодумність, не дати місцевим Церквам залишитися на одинці у «провінціалізмі місцевих передань», послабити кафоличні зв'язки, відділитися від єдності життя... В кінцевому результаті це означає – мати піклування, щоб кожна Церква володіла повнотою і цією повнотою зажди є Кафоличне Передання, і не його частина, а ціле, не власне, а єдине і неподільне»⁸.

Підготовка і проведення Всеправославного Собору на о. Криті у 2016 р. засвідчує, що Вселенський Патріарх не просто декларативно відстоює свою першість, а реалізує її, піклуючись за майбутнє усього Православ'я. І ті 9 Помісних автокефальних Церков, які прибули на Собор і разом із Вселенською Церквою прийняли рішення, засвідчили визнання першості Константинопольського Патріарха⁹.

Після Визнання автокефалії православної Церкви України Константинопольським патріархатом і підписання і вручення Синодального Томосу 5–6 січня 2019 року¹⁰. На сторінках періодичних видань, електронних ЗМІ, православних оглядачів, почали з'являтися публікації в яких Константинопольського Патріарха звинувачували у перевищенні своїх повноважень, втручанні у справи інших православних церков, у так званому «східному папізмі». По – перше слід відзначити, що Константинопольська Церква діяла, щодо Української Православної Церкви, як Церква-Мати і про це свідчать відповідні заяви і рішення

ta-na-dokument-o-pervenstve-prinyatyj-v-moskovskom-patriarxate.html

⁸ Шмеман О. *протопресв.* Вселенский патриарх и Православная Церковь // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. – Москва: ГРАНАТ, 2018. – С. 164–190.

⁹ Документи Святого і Великого Собору Православної Церкви. Крит, 2016 – К.: Відкритий Православний Університет Святої Софії Премудрості, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. – 112 с.

¹⁰ Клос В. *прот.* Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу. – К., 2019. – С. 184–189.

Синоду Константинопольської Церкви¹¹. По – друге, розглядаючи апеляції, Константинопольський Патріарх користується правами якими наділили його правила Вселенських Соборів. По – третє, і на нашу думку це дуже важливий аргумент, визнаючи, даруючи автокефалію Помісним Церквам, Константинопольська Церква засвідчує, що про те що не відбувається будівництво певної вертикалі влади у православ'ї. Визнаючи незалежність і кафоличну повноту Церков сестер, Вселенська Церква продовжує будувати родину Помісних Православних Церков. Тіло Церкви зростає – це динамічний процес і він не може ніким і нічим припинятися.

Автокефалію Православної Церкви України визнали Елладська¹² і Александрійська¹³ Помісні Православні Церкви. Цей процес триває відбуваються контакти. Російська Православна Церква розірвала евхаристичне спілкування з Константинопольським Патріархатом¹⁴, також з першоієрархами та ієрархами окремих Помісних Церков. Як свідчить вже згаданий «Ревенський документ»: «Жодна помісна Церква не може звершувати Євхаристію в добровільному розділенні з іншими місцевими Церквами, це завдає серйозну шкоду єдності Церкви, а отже самому існуванню Церкви»¹⁵.

В якості контрааргументу діям Константинопольського Патріархату в Йорданії планується Провести зустріч представителів помісних Православних Церков для обговорення українського

¹¹ Announcement (11/10/2018) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://web.archive.org/web/20181011164147/https://www.patriarchate.org/-/communiq-1>

¹² Офіційне комюніке собору Грецької церкви щодо визнання ПЦУ. Повний текст [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела: <https://religionpravda.com.ua/?p=35141>

¹³ Лист Блаженнішого Папи і Патріарха Александрійського і всієї Африки Феодора II до Предстоятеля ПЦУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу до джерела: <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/lyst-blazhennijshogo-papy-i-patriarha-oleksandrijskogo-i-vsiyeyi-afryky-feodora-ii-do-predstoyatelya-ptsu/>

¹⁴ Журнали заседания Священного Синода от 15 октября 2018 года [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5283687.html>

¹⁵ Равеннский документ.

питання¹⁶, але низка Помісних Церков вже відмовилися взяти участь в цій зустрічі, або заявили про те, що офіційно дадуть згоду, коли буде сформульовано порядок денний час і точне місце зустрічі або й прямо заявили про те що подібні зібрання може ініціювати перший серед предстоятелів Вселенський Патріарх.

Підводячи підсумки слід зазначити, що першість, у диптиху Помісних Православних Церков, Константинопольському Патріарху належить по-праву. Сучасне Православ'я має потребу в координуючому центрі для вирішення наболілих питань, проведення реформ, відновлення зальноцерковної соборної традиції. Визнання і дарування автокефалії Помісним Церквам є свідченням життя і зростання Церкви Христової. Цей процес стимулює всеправославну громаду до спілкування, розвитку добрих міжправославних відносин, переосмислення православної еkleзіології та інституту автокефалії в контексті Кафолічності Церкви. І ми дякуємо Церкві-Матері Вселенському Патріархату за жертовне служіння справі розбудови Святої Церкви Христової.

Archpriest Serhiy KOLOT

THE PRIMACY OF THE PATRIARCH OF CONSTANTINOPLE AND THE AUTOCEPHALY OF THE ORTHODOX CHURCH OF UKRAINE IN THE CONTEXT OF MODERN INTER-ORTHODOX RELATIONS

The article substantiates the existence in the Sacred Tradition of the Orthodox Church of the tradition of the diptych and the primacy of the honor of the Local Churches. The content of the primacy of the Patriarch of Constantinople in the context of modern inter-Orthodox relations and autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine is proved and revealed.

Keywords: *Church, diptych, Patriarchate of Constantinople, Orthodox Church of Ukraine.*

¹⁶ Всеправославная встреча: чего ждать от обсуждения украинского церковного вопроса? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.bbc.com/russian/features-51590882>

ВИСВІТЛЕННЯ ПРОЦЕСУ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ У НАУКОВОМУ ДОРОБКУ ФРАНТИШКА ДВОРНІКА

У статті розглядається процес християнізації слов'янських народів у науковому доробку відомого чеського візантиніста Франтішка Дворніка. Ця проблема є однією з провідних у чималій спадщині вченого. Найбільш докладно Ф. Дворнік висвітлив перебіг християнської місії святих Кирила і Мефодія у Великоморавській державі. У цьому контексті дослідник простежує також поширення християнства на тих слов'янських землях, які в той час перебували під обопільним впливом Константинопольського патріархату та папського Риму. Заслуговує на увагу факт, що Ф. Дворнік висвітлив також пералельний перебіг подій на теренах сучасної України. Він, зокрема, висловив цікаві міркування щодо подвижницького чину св. апостола Андрія, Аскольдового хрещення, діяльності княгині Ольги та князя Володимира Великого, спрямованої на утвердження християнства у Київській державі.

Ключові слова. *Франтішек Дворнік, свв. Кирило і Мефодій, Візантійська імперія, Велика Моравія, Перше Болгарське царство, Київська Русь, слов'янські народи.*

Знаний у світі візантиніст і славіст Франтішек Дворнік належить до чільних представників чеської церковної історіографії ХХ ст. Сфера його наукових інтересів передусім була спрямована на дослідження взаємовідносин між західною і східною церквами. У доробку Ф. Дворніка – ґрунтовні праці, присвячені так зв. Фотієвій схизмі, впливу Візантії на історію народів Центральної і Південно-Східної Європи, кирило-мефодіївській традиції в контексті міжнародних відносин. Своєю дослідницькою увагою він не оминув також постаті таких чеських християнських подвижників, як св. Вацлав і св. Войтех.

Учений народився 14 серпня 1893 р. в невеличкому моравському селі Хомиж у родині землероба. Його батько, теж Франті-

шек, був ревним діячем католицького руху в регіоні. Крім Франтішка, в родині було ще двоє синів, а також донька. Упродовж 1904–1912 років хлопець навчався в архієпископській гімназії в містечку Кромержиж (*Kroměříž*), а потім – на Кирило-Мефодіївському Теологічному факультеті в Оломоуці. Теологічні студії Ф. Дворнік завершив у 1916 р. Того ж таки року він прийняв священницький сан. Свою духовну кар'єру Франтішек розпочинав помічним священником (*kooperátor*) у німецьких католицьких парафіях – у містечку Біловець (*Bilovec*), селі Валтержовиці (*Valteřovici*, нині – Верхи, *Vrchy*), що біля Нового Їчина, та в містечку Вітков (*Vítkov*), що поблизу Опави¹.

У 1919 р. Ф. Дворнік став студентом філософського факультету Карлового університету у Празі, де на семінарах у професорів Любора Нідерле і Ярослава Бідло студював слов'янську філологію, археологію й історію Візантії. Наступного, тобто 1920 року, він був удостоєний наукового ступеня доктора теології (ThDr). Однак Франтішек не мав наміру зупинятися на досягнутому, й того ж таки 1920 р., отримавши стипендію від «Національного союзу чеських католиків» з Чикаго (США) у сумі 500 доларів, поїхав продовжувати навчання до Парижа².

Упродовж 1920–1925 років Ф. Дворнік поглиблював свої знання одночасно в кількох установах з таких галузей: славістичної – в Інституті слов'янських досліджень і візантиністики (*Institut des études Slaves a Byzantologie*) у Сорбонні під керівництвом знаного вченого Шарля Діля; політологічної – у Школі політичних наук (*École des Sciences Politiques*), де в 1923 році став дипломованим фахівцем; грецької палеографії – у Школі вищих досліджень (*École des Hautes Études*); дипломатики – в Національній школі хартії (*École Nationale des Chartes*)³.

¹ Pinkava J. Francis Dvornik – František Dvorník: historic a unionist. Ke stému výročí narození Moravana světového jména // Vlastivedný vestník moravský. – Brno: Muzejní a vlastivedná společnost, 1993. – Ročník XLV. – Sešit 4. – S. 417; Vavřínek V. František Dvorník. – [Praha]: Středisko společných činností AV ČR, v.v.i., 2016. – S. 1; Novotný G. DVORNÍK, František // Biografický slovník českých zemí 14. sešit Dot–Dvo. – Praha, 2011. – S. 453; Шевченко І. Френсіс Дворнік // Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – С. VI.

² Pinkava J. Op. cit. – S. 417–418; Vavřínek V. František Dvorník. – S.2.

³ Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy // Křesťanská

Перебування Ф. Дворніка у Франції стало важливим етапом у його науковій кар'єрі. Саме тут він активно працював над дисертацією «Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle» («Слов'яни, Візантія і Рим у IX столітті»), яку успішно захистив у 1926 р. в Сорбонні разом із працею, присвяченою дослідженню грецького життєпису св. Григорія Декаполіта, і здобув науковий ступінь *docteur ès lettres*. Дисертація вийшла друком, і вже наступного (1927) року її автора було удостоєно премії Французької академії. Це була перша серйозна наукова робота молодого вченого.

У монографії Ф. Дворнік докладно простежує процес поширення християнства у IX ст. на тих слов'янських землях, які в той час перебували під обоюстороннім впливом Сходу й Заходу. Цій проблемі автор присвятив більшу частину свого дослідження. У перших двох розділах Ф. Дворнік вивчає становище слов'янських народів, які розселилися на Балканах, зокрема відслідковує історію створення та розбудови Першого Болгарського царства. Чималий інтерес викликає матеріал про християнські єпархії, які існували в Іллірії ще до появи там слов'ян. Відтак у наступних двох розділах Ф. Дворнік зосереджується на проблемі релігійно-культурного відродження Візантійської держави після перемоги іконошанувальників над іконоборцями та подає огляд місійної діяльності імперії ромеїв.

У розділах з п'ятого по дев'ятий висвітлюються події, пов'язані з прилученням слов'ян до нової релігії, простежуються коливаннями слов'янських народів між західно-християнським та візантійським впливами у Моравії та Болгарії. Тут, зокрема, йдеться про походження слов'янських Апостолів свв. Кирила й Мефодія, про їх місіонерську діяльність, про поширення християнства в Моравії, Першому Болгарському царстві, Хорватії й Далмації. В контексті навернення у християнство Болгарії автор ґрунтовно вивчив питання про роль у цьому процесі Риму та Константинополя, про конкуренцію між ними щодо церковної юрисдикції над країною. Вчений також простежив перебіг боротьби між західно-християнськими та візантійськими впливами на церковному полі, а також між німецькими («східно-франкськими»), ромейськими та місцевими слов'янськими політичними елітами. Значну увагу Ф. Дворнік приділив висвітленню питання поширення слов'ян-

ської богослужби, якій активно протидіяло німецьке духовенство. Акцентував він також і на долі учнів свв. Кирила й Мефодія, які внаслідок перемоги в Моравії німецького впливу були змушені зосередити свою діяльність у Болгарії⁴.

Слід відзначити, що наукова громадськість Західної України, територія якої у міжвоєнний період перебувала під владою Польщі, була обізнана з доробком Ф. Дворніка. Про це свідчить розлога рецензія українського історика Вячеслава Заїкина на його монографію «Слов'яни, Візантія і Рим у IX столітті»⁵. Слід відзначити, що в рік виходу цієї книжки В. Заїкин став викладати історію слов'ян та церкви на православному богословському факультеті Варшавського університету. До сфери його інтересів входила й історія поширення християнства в Київській державі до її хрещення св. Володимиром. Тож зацікавленість В. Заїкина проблемами, які досліджував Ф. Дворнік, цілком зрозуміла. Наприкінці ж 20-х років XX ст. В. Заїкин перебрався до Львова, де й писав ґрунтовні рецензії на прочитані книжки⁶.

Український учений передусім відзначив, що праця Ф. Дворніка – це «солідна наукова дисертація, за котру автор увінчаний докторатом Сорбони». Її автор уміє узагальнювати як маловідомі, так і ті факти, яким раніше не приділялася належна увага, й на основі цього робити нові висновки. Разом з тим, В. Заїкин наголосив, що хоча монографія Ф. Дворніка й «досить важка до читання» (і про це писали й інші рецензенти), бо місцями в ній

⁴ *Dvorník F.* Les Slaves Byzance et Rome au IX. siècle. – Paris: Honoré Champion, 1926. – 360 p.; *Dvorník F.* La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves Macédonies au IXe siècle / par F. Dvorník, docteur ès lettres chargé de cours a la faculté de théologie de l'université Charles, a Prague. – Paris: Champion, 1926. – 91 p.

⁵ *Заїкин В.* Рец. на: M. l'abbé F. Dvorník. Les Slaves Byzance et Rome au IX. siècle. Travaux publiés par l'institut d'Études Slaves. T.IV, éd. Librairie Ancienne, Honoré Champion. Paris 1926. Стор. 360, 8°. (Ціна: 40 франків франц.) // Записки чина св. Василя Великого. – Рік видання VII-ий. – 1928/30. – Т. III. – Л.: Печатня ОО. Василян у Жовкві, 1930. – С. 255–261.

⁶ Про В. Заїкина див: *Портнов А.* Історії істориків. Обличчя й образи української історіографії XX століття. – К.: Критика, 2011. – С. 107–141; *Пономарьов В.* Вячеслав Заїкин: філософ із багатьма обличчями, по якому не лишилося жодного фото // Тиждень.уа. 20 липня 2012. Інтернет ресурс: <https://tyzhden.ua/History/55977>

зустрічаються контрверсійні матеріали, але вона є цінним здобутком науки, позаяк висвітлює зовсім недосліджену добу приєднання слов'янських народів до християнського світу⁷. Крім того, пише далі рецензент, книжка Ф. Дворніка є актуальною та має ще й «життєвий інтерес». Адже тут розглядаються такі надзвичайно цікаві проблеми, як основи формування християнської культури слов'янських народів, з'ясовується участь і роль у цьому процесі Константинополя та Риму⁸.

Відтак В. Заїкин відзначає, що певною мірою працю Ф. Дворніка можна назвати спробою «реабілітації» Візантії. При цьому вчений «далекий від якої-небудь свідомої тенденційності й апріорності. Але в його творі все ж таки помітна певна симпатія до Візантії». Він прагне розвіяти упереджене ставлення до імперії ромеїв, яке на той час було поширене в Західній Європі і спиралося на слабкі й поверхові знання про цю державу, про її культуру і про її роль у християнізації слов'янських земель. Усталений погляд про нібито пасивність і млявість місійної діяльності Візантії є хибним, і Ф. Дворнік доводить, що ромеї навпаки дуже енергійно дбали про поширення християнства серед сусідніх народів не лише в IX–X ст., але й до цього періоду. Разом з тим, В. Заїкин наголошує, що дисертація Ф. Дворніка відрізняється від тенденційних «византофільських» творів: учений оперує науковим матеріалом, яким підсилює свої судження щодо місійної акції Візантії⁹.

Наголосивши на позитивних моментах рецензованої праці, В. Заїкин полемізує з Ф. Дворніком з приводу деяких його спірних тез та ідей. Він не заперечує те, що іноді в середовищі культурної еліти Візантії з'являлися видатні церковні діячі, які приділяли значну увагу місійній діяльності серед сусідніх народів. До таких належить, зокрема, св. Йоан Золотоустий, котрий, серед іншого, дбав про відновлення християнства у «Скитії-Україні по гунським погромі». При цьому В. Заїкин зауважує, що Йоан Золотоустий був антиохійцем. Вчений акцентує на становищі Антиохійської церкви на християнському Сході, яка відрізнялася від Візантійської, особливо – своєю богословською школою. В IX ст.,

⁷ Заїкин В. Вк. праця. – С. 255.

⁸ Там саме. – С. 257.

⁹ Там саме. – С. 257–259.

веде думку В. Заїкин, розгортають свою діяльність свв. Кирило і Мефодій. Але, ставить він запитання, чи можна їх вважати діячами візантійської місії, адже вони народилися у слов'янському регіоні (хоча й підвладному Константинополю) і були палкими слов'янськими патріотами. Невдовзі після того, як свв. Кирило і Мефодій «розвинули свою діяльність у Моравії, вони увійшли під безпосередню зверхність Найсв. Римського Престолу...»¹⁰.

Та якщо б навіть вважати всіх цих подвижників (Йоана Золотоустого, свв. Кирила і Мефодія та ін.), продовжує далі В. Заїкин, представниками візантійської місії, то це свідчило б лише про те, що в імперії ромеїв зрідка з'являлися окремі видатні церковні діячі, які «пильно працювали на місійнім полі». Але постійну, систематичну місійну діяльність, вважає В. Заїкин, ромеї не поширювали навіть серед сусідніх народів. Упродовж століть по сусідству з Візантією проживали поганські народи зі слабо розвиненим релігійним культом, й імперія не подбала про їхнє навернення у християнство. А упродовж VII–XV ст. християнство не тільки не поширювалося далі на схід і на південний схід від Візантії, а навпаки – відступало перед ісламом. В результаті, й сама Візантія опиналася під владою мусульман¹¹.

На думку В. Заїкина, пасивність Візантії в місійній справі пояснюється трьома причинами. По-перше, імперію ромеїв, а водночас і церкву, тривалий час роздирали внутрішні чвари, тож у них не було сил з належною увагою освоїти цю сферу. По-друге, ченці (а саме вони є провідною силою Церкви й християнського місіонерства) у Візантії більше переймалося «пасивно-контемплативним характером» богослов'я, аніж прагненням вершити громадсько-просвітницьку діяльність, яка була притаманна монахам у Західній Європі. Тому у Візантії й не постало таких монаших чинів, як у Західній Європі, котрі понад усе ставили активну суспільно-християнську діяльність і, зокрема, провадили місійну акцію серед поган. По-третє, Церква у Візантії підпорядковувалася державній владі, а тому навіть у ті моменти, коли вона й мала можливість поширювати християнство в сусідніх регіонах, її місійна діяльність спрямовувалася, насамперед, на досягнення політичних цілей: імперія ромеїв прагнула, передусім, взяти

¹⁰ *Заїкин В.* Вк. праця. – С. 259.

¹¹ Там саме.

верх над новонаверненими народами. Саме політичний характер місіонерства гальмував поступ християнства як на слов'янських, так і на інших, близьких до Візантії, землях¹².

Нарешті, В. Заїкин вважав очевидним перебільшенням твердження Ф. Дворніка про довготривалий вплив візантійської культури на розвиток Росії. «Впливи візантійської релігійної культури в Великоросії до XVII ст., пише він, охоплювали вищі й середні верстви великоруського народу. Але й серед сих верств великоруського населення візантійська культура була цілковито перетворена й пристосована до специфічних великоруських національних особливостей, та перемішана зі складниками суто-східної, азійської культури (не-візантійської) культури, котра мала дуже велике значіння в історії Росії до XVI–XVII вв...»¹³. Щодо України й Білорусі, то вони, вважав В. Заїкин, уже в XIII ст. знову стали значною мірою входити до сфери західних релігійно-культурних впливів¹⁴.

Не відомо, чи Ф. Дворнік був ознайомлений з рецензією В. Заїкина, але факт її опублікування свідчить, що вчені західноукраїнських земель мали можливість стежити за досягненням своїх закордонних колег.

Повернувшись до Чехословаччини, Ф. Дворнік працював асистентом на Католицькому факультеті Карлового університету у Празі, де в 1927 р. йому було присвоєно звання доцента з церковної історії. Наступного року вчений став екстраординарним (позаштатним) професором¹⁵. Того ж таки 1928 р. з ініціативи президента Чехословацької республіки Т.-Г. Масарика у Празі було засновано Слов'янський інститут. Мета його діяльності полягала у вивченні історії й культури слов'янських народів та в підтримці контактів із їх чільними представниками. Установа об'єднувала провідних чеських і словацьких учених та культурних діячів, призначених президентом республіки. У числі перших дійсних членів інституту був і Ф. Дворнік, який, разом з

¹² Заїкин В. Вк. праця. – С. 259–260.

¹³ Там саме. – С. 260–261.

¹⁴ Там саме. – С. 260.

¹⁵ Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – S. 71–72; Vavřínek V. Životní pouť spoluzakladatele Slovanského ústavu // Akademický bulletin AV ČR. – Praha, 2015. – № 12. – S. 13; Vavřínek V. František Dvorník. – S. 3.

Я. Бідлом, ініціював створення у складі цієї поважної установи візантиністичної комісії. Її головним завданням стало видання міжнародного часопису «Byzantinoslavica». Уже з перших випусків цей періодичний орган досяг високого наукового рівня і здобув визнання серед знаних іноземних учених. Чимала заслуга в цьому належала й Ф. Дворнікові: він був одним із фундаторів редакційної ради, публікував на сторінках видання свої статті, рецензії та повідомлення про перебіг наукових конгресів і конференцій, у яких брав участь¹⁶. Часопис «Byzantinoslavica» виходить досі і є авторитетним фаховим органом візантиністів і славістів.

Як відомо, окремі дослідження Ф. Дворніка було присвячено визначним подвижникам чеського народу. У 1929 р. в Чехословаччині урочисто відзначили тисячолітню річницю мученицької смерті св. Вацлава. Тож у полі зору Ф. Дворніка опинилася і постать небесного покровителя Чехії. Він, зокрема, підготував науково-популярну монографію про життя св. Вацлава. Учений настільки добре висвітлив святовацлавську традицію, що його праця використовувалася під час урочистостей як офіційний інформаційний посібник. Книжку було видано у Празі не лише чеською, але й низкою інших європейських мов, що мало сприяти реанімації шанування культу св. Вацлава у християнському світі¹⁷.

У 1934 р. Ф. Дворнік став ординарним (штатним) професором на Католицькому факультеті Карлового університету у Празі¹⁸. Цьому передувала поява його концептуальної праці «Життя про Константина й Мефодія з погляду Візантії» (перевидана в 1969 р.), що вийшла друком як перший випуск серії «Byzantinoslavica Supplementa»¹⁹. У цій монографії Ф. Дворнік використав нові підходи

¹⁶ Ročenka Slovanského ústavu. Svazek II, Za rok 1929. – V Praze: Slovanský ústav, 1930. – S. 7–8, 63, 93; *Vavřínek V.* Životní pouť spoluzakladatele Slovanského ústavu. – S. 13; *Vavřínek V.* František Dvorník. – S. 5.

¹⁷ *Dvorník Fr.* Život svätého Václava. – Praha: Výbor jubilejních osláv, 1929 (Štát. tlačiareň). – 83 s.; *Němec L.* František Dvorník a unionistické úsilí // Ročenka občanského sdružení Matice velehradská 2012 / Ed. P. Hudec. – Velehrad: Matice velehradská, 2013. – S. 60; *Vavřínek V.* František Dvorník. – S. 5.

¹⁸ *Novotný G.* Op. cit. – S. 453.

¹⁹ *Dvorník F.* Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. –

до вивчення житій. Він аналізував це джерело не з точки зору їх важливості для Моравії, де проводили свою подвижницьку діяльність апостоли слов'ян, а з позицій візантійської агіографії, позаяк задум щодо організації їхньої місії виник саме в Константинополі. Учений довів, що житія можуть бути пам'ятками не лише слов'янської, але й візантійської літератури. Крім того, Ф. Дворнік відновив достовірність двох давніх літературних списків, написаних слов'янською мовою²⁰. Монографію було сприйнято із захопленням багатьма істориками. Вона по суті стала його габілітаційною працею на здобуття наукового звання професора та отримання посади завідувача кафедри церковної історії Карлового університету²¹.

Учений успішно поєднував наукову діяльність із адміністративною роботою, адже упродовж 1935–1936 навчального року був деканом Католицького факультету Карлового університету у Празі²². Істотні зміни в його житті настали 1938 року: в березні Ф. Дворніка було обрано членом Чеської академії наук і мистецтв, що свідчило про визнання на батьківщині його здобутків у галузі візантиністики і славістики. Слід відзначити, що на той час він уже був (з 1936 р.) іноземним членом Румунської королівської академії наук. Вчений активно працював над своєю великою монографією про Фотієву схизму, й домовився про те, що упродовж 1938–1939 навчального року його не будуть обтяжувати університетськими повинностями, аби він, працюючи у Британській бібліотеці, зміг завершити цю працю й підготувати її до друку²³. Тож про події, що спіткали Чехословаччину восени 1938 р. (Мюнхенська змова й окупація німецькими військами Судетської області), Ф. Дворнік довідався, перебуваючи в Англії.

Про повернення на батьківщину годі було й думати, і вчений вирішив застосувати свої здібності та знайти засоби до існування у Франції. Завдяки допомозі Шарля Діля (вчителя й при-

Prague, 1933. – 443 s. – (Byzantinoslavica. Tome 1).

²⁰ Шевченко І. Вк. праця. – С. VI; Морозов М. А. Франтишек Дворник: ученый и наука // Дворник Ф. Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее / Пер. с англ. – Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2007. – С. 6.

²¹ Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – S. 72.

²² Vavřínek V. František Dvorník. – S. 3.

²³ Ibid. – S. 8.

ителя Ф. Дворніка) йому було надано стипендію Шлюмберже, яка упродовж 1939–1940 навчального року передбачала читання лекцій у Коллеж де Франс (*Collège de France*). Крім того, Ф. Дворніка було запрошено викладати історію раннього християнства та Візантії у Школі вищих досліджень.

Однак на початку вересня 1939 р. Франція оголосила війну Німеччині, і невдовзі стало очевидним, що гітлерівці окупують країну. Лише за тиждень до того, як у червні 1940 р. німецькі війська зайняли Париж, вченому вдалося потрапити на одне з останніх суден, що відпливало до Англії. Відтак, з певними труднощами, Ф. Дворнік дістався до Лондона. Тут він не мав жодних засобів до існування, і лише завдяки підтримці друзів йому було запропоновано посаду духовного наставника в монастирі Згромадження Сестер Шкільних Нотр-Дам, який через нальоти німецької авіації на Лондон згодом було евакуйовано в район Паунд Гілл у місті Кроулі у Суссексі, що за кілька десятків кілометрів від англійської столиці.

Учений жив на фарі при Кафедральному соборі св. Юрія і був духовним наставником у згаданій чернечій обителі. Після виконання вранці своїх повинностей у монастирі Ф. Дворнік їхав до Лондона, де в Британській бібліотеці працював над англійською версією своєї книги про Фотієву схизму, яку спочатку готував до друку французькою мовою. Щоправда, в умовах війни її видання було нереальним. І тільки в 1948 р. книга Ф. Дворніка «*The Photian Schism. History and Legend*» («Фотієва схизма: історія й легенда») вийшла друком у престижному видавництві Кембриджського університету²⁴. У 2017 р. згадану працю було видано й українською мовою²⁵.

У цьому дослідженні Ф. Дворнік розвінчує традиційні уявлення про Фотія як про винуватця церковного розколу. Спираючись на широке коло джерел, учений доводить, що «Діяння» так зв. Вселенського антифотіанського собору 869–870 років було

²⁴ *Dvorník F.* The photian schism: history and legend. – Cambridge: at the University Press, 1948. – 503 s.; *Vavřínek V.* František Dvorník. – S. 10; *Novotný G.* Op. cit. – S. 453.

²⁵ *Дворник Ф.* Фотієва схизма: історія і легенда / перекл. з англ. Роман Скакун, наук. ред. Марія Горяча, передм. Іван Дацько [=Серія «Пам'ятки історично-богословської думки», вип. 4]. – Л.: Видавництво Українського католицького університету, 2017. – 548 с.

сфабриковано в Середні віки в Римі з метою очорнити Фотія. У своїй праці історик висловлює думку, що за свої заслуги перед християнством Фотій, православний святий, міг би бути канонізований і католицькою церквою²⁶.

Перебуваючи в Англії, вчений критично ставився до прорадянських тенденцій у чехословацькому уряді в екзилі, що особливо посилилися після візиту наприкінці 1943 р. президента Едварда Бенеша в СРСР, аби там зі Сталінім підписати союзний договір. У цей час Ф. Дворнік зблизився з колегами з Польського культурного ареалу в Лондоні і завдяки їхній незначній фінансовій підтримці розпочав роботу над книгою про зародження Центральної Європи. У ній вчений намагався простежити відносини між Чеським князівством Пршемисловичів, Польською державою П'ястовичів, Угорським королівством і Київською Руссю. При підготовці цієї монографії Ф. Дворнік прагнув знайти відповідь на ключове питання: чому на теренах між Візантією й Каролінзькою, а відтак – Оттонівською імперіями так і не стало єдине політичне об'єднання, яке змогло б втілити в життя культурну концепцію, окреслену Кирило-Мефодіївською місією. Займаючись поглибленим дослідженням історичних зародків Центрально-Східної Європи, Ф. Дворнік також намагався краще зрозуміти процеси, що відбувалися в цьому регіоні в сучасну йому добу. Книжка вийшла в 1949 р. під назвою «The Making of Central and Eastern Europe» («Зародження Центральної та Східної Європи», 2-ге видання 1974 р.). Її чеський переклад здійснив Петр Слунечко (*Petr Slunéčko*) аж через 50 років²⁷.

Після війни Ф. Дворнік отримав виклик з Теологічного факультету Карлового університету щодо продовження викладацької роботи, однак повертатися до Чехословаччини він не захотів. Вирішив так попри дуже хиткі перспективи свого перебування в екзилі, хоча й мав там високе наукове реноме. У 1946 р. його було удостоєно звання почесного доктора Лондонського університету. Наступного року Британська академія наук обрала Ф. Дворніка членом-кореспондентом. Учений став також почес-

²⁶ Морозов М. А. Вк. праця. – С. 8.

²⁷ *Dvornik F.* The making of central and Eastern Europe. – London: Polish research Centre, 1949. – 350 s; *Dvornik F.* Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – Praha: Prostor, 1999. – 525 s.

ним членом Королівського історичного товариства (*Royal Historical Society*)²⁸.

У 1948 р. професор Ф. Дворнік отримав запрошення в Думбартон Оукс у США – для подальшого вивчення візантійської історії. Того ж року він почав викладати в Гарварді. Відтоді його життя й наукова кар'єра були тісно пов'язані зі США. Саме тут Ф. Дворнік продовжив студії над своїми традиційними темами. Ще в ході роботи над книжкою про Фотієву схизму, він намагався простежити розвиток відносин між Константинопольським патріархатом і Папською курією. У цьому контексті пред ним поставило питання, на які ж аргументи опиралися згадані церковні інституції, висуваючи претензії на лідерство у християнському світі. Результати вивчення окресленої проблеми Ф. Дворнік виклав у ґрунтовній монографії «*The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*» («Ідея апостольства у Візантії й переказ про апостола Андрія») ²⁹.

Робота над цією книжкою спонукала Ф. Дворніка докладно простежити процес розвитку церкви в пізній Римській імперії. Вчений, зокрема, звернув увагу на те, що в період раннього християнства в основу формування церковної організації було покладено не апостольську традицію, а політичну структуру Римської імперії. Таку форму церковного устрою запровадили самі ж апостоли, які з практичною метою були змушені пристосовувати засновані ними церковні громади до існуючих реалій. Вони розпочинали свою проповідь у столицях, або ж у великих містах римських провінцій, позаяк там існували численні єврейські спільноти, і вже звідти християнство поширювалося на регіони. Тобто діяв принцип адаптації церковної організації до адміністративного поділу Римської імперії.

Чільне ж становище єпископів Риму впливало з того, що це місто було столицею імперії. Лише в IV ст. римські єпископи стали мотивувати свої претензії на примат у церкві тим, що саме

²⁸ Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – С. 73; Vavřínek V. František Dvorník. – S. 11.

²⁹ Dvorník F. *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1958. – 342 s. Російський переклад: Дворник Ф. Идея апостольства в Византии и легенда об апостоле Андрее / [пер. с англ.: А. А. Зверев]. – Санкт-Петербург: Гуманитарная акад., 2007. – 377 с. – (Via sacra).

вони є безпосередніми наступниками апостола Петра. Єпископи ж Константинополя з часу Другого Вселенського собору (381 р.) стали претендувати на наступну після римських єпископів (першу на Сході) сходинку в церковній ієрархії, покликаючись на те, що саме до цього міста було перенесено резиденцію імператорів. І лише в VII ст. зародився переказ про те, що на тих землях, де згодом постав Константинополь, колись проповідував апостол Андрій, який заснував тут єпископство. А в X ст. цей переказ став набувати ще й політичного відтінку. У 1960 р. за книжку «Ідея апостольства у Візантії й переказ про апостола Андрія», яку високо оцінили фахівці з проблем середньовічної історії, Американська академія медієвістики нагородила Ф. Дворніка медаллю Гескінса (*Haskins medaile*)³⁰.

Свої висновки з окресленої проблематики Ф. Дворнік згодом виклав у стислій формі в книжці «Byzance et la primauté romaine» («Візантія і Римська першість»)³¹, яку було перекладено німецькою, англійською, іспанською, польською і навіть російською мовами. Трьома роками раніше він видав монографію про історію Вселенських соборів. Це дослідження було саме на часі, позаяк узріло світ у період підготовки до Другого ватиканського собору, і погляди Ф. Дворніка, які не поділяло чимало церковних ієрархів, набували актуальності й популярності. На його праці звернув увагу папа Йоанн XXIII (1958–1963), який знав Ф. Дворніка особисто: у 1929 р., тобто ще до свого обрання на Апостольський престол, він кілька разів зустрічався з ученим у Празі. Влітку 1961 р., коли Ф. Дворнік працював у Ватиканській бібліотеці, Йоанн XXIII запросив його на особисту аудієнцію й іменував почесним папським прелатом із титулом «монсеньйор».

Наукові здобутки Ф. Дворніка було належно поціновано не лише європейською, але й американською академічною спільнотою. У 1952 р. вченого було обрано членом Американської академії мистецтв і наук з центром у Бостоні та членом-кореспондентом Американської академії медієвістики. Відтак Коледж св. Прокопа в Лілі (нині – Бенедиктинський університет, штат Іллінойс) удостоїв його звання почесного доктора з гуманітар-

³⁰ Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – S. 74.

³¹ Dvornik F. Byzance et la Primauté romaine. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1964. – 160 p. (Unam Sanctam; No 49).

них наук. Ученого було також обрано заступником голови Американської католицької історичної асоціації³².

Професор Ф. Дворнік заслужено здобув славу одного з провідних учених у галузі візантиністики і славістики. Набуті знання і досвід він активно використовував і в освітньому процесі. У 1951 і 1956 роках Ф. Дворнік читав лекції з історії слов'ян у Кембриджі. На основі ж гарвардських лекцій було підготовлено два томи його фундаментальної праці про слов'ян – «Слов'яни: їх давня історія й цивілізація»³³ та «Слов'яни в європейській історії й цивілізації»³⁴, які стали улюбленими підручниками в американських університетах. У 1962 р. за книжку «Слов'яни в європейській історії й цивілізації» Ф. Дворнік отримав премію Джона Гілмері Ші (*The John Gilmary Shea Prize*) від Американської католицької історичної асоціації. Цю книжку було також перекладено французькою, італійською, російською та українською мовами³⁵. Не полишав Ф. Дворнік і дослідницьких студій: у 1966 році з-під його пера вийшла, зокрема, ґрунтовна монографія «Рання християнська і візантійська політична філософія»³⁶.

Наполеглива праця принесла Ф. Дворнікові всесвітнє визнання, тоді як на батьківщині, в прокомуністичній Чехословаччині, він отримав статус *persona non grata*. У 1963 р. в Чехословаччині було організовано низку заходів з приводу тисячолітньої річниці місії свв. Кирила і Мефодія у Великій Моравії. З нагоди цієї події чехословацька Академія наук підготувала монументальну виставку археологічних знахідок, виявлених на тери-

³² *Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – С. 75; Vavřínek V. František Dvorník. – S. 15.*

³³ *Dvorník F. The Slavs, Their Early History and Civilisation. – Boston: American Academy of Arts and Sciences, 1956. – 394 p. – (Survey of Slavic Civilization; Vol. II).*

³⁴ *Dvorník F. The Slavs in European History and Civilization. – New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1962. – XXVIII, 688 p.*

³⁵ *Němec L. František Dvorník – mistr historické syntézy. – S. 74–75; Vavřínek V. František Dvorník. – S. 15; Дворнік Ф. Слов'яни в європейській історії та цивілізації / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 528 с.*

³⁶ *Dvorník F. Early christian and byzantine political philosophy: origins and background. Volume one. – Washington: Dumbarton Oaks, Center for byzantine studies, Trustees for Harvard university, 1966. – 452 s. – (Dumbarton Oaks studies; IX)*

торії колишньої Великої Моравії, а також анонсувала проведення міжнародної конференції про це державне утворення. Політична відлига, яка тоді розпочалася в країні, посприяла тому, що Ф. Дворнік як почесний гість отримав дозвіл взяти участь в урочистостях. Відвідини батьківщини спонукали його знову повернутися до проблеми місіонерської діяльності свв. Кирила й Мефодія та, з урахуванням нових (передусім археологічних) матеріалів, доповнити свої попередні студії. У результаті, у 1970 р. з'явилася праця Ф. Дворніка «Візантійські місії серед слов'ян: Святи Константин-Кирило й Мефодій». Книжка вийшла у США англійською мовою. Одночасно її було видано в Празі у чеському перекладі³⁷.

Того ж таки 1970 р. Ф. Дворнік у складі делегації США взяв участь у роботі XIII Міжнародного конгресу історичних наук, який відбувся у Москві у період з 16 по 23 серпня. На цьому форумі він репрезентував доповідь «Місії грецької і західної церков на Сході в середні віки», яку було опубліковано російською мовою окремою брошурою³⁸. Утім доповідь викликала зауваження з боку деяких радянських істориків. Зокрема, В. Пашуто та В. Новосельцев вважали, що вчений занадто ідеалізує діяльність місіонерів³⁹.

З моменту свого приїзду 1963 р. до Чехословаччини Ф. Дворнік і надалі мав можливість відвідувати батьківщину. Він регулярно проводив літні місяці в оточенні рідних у селі Хомиж, зустрічався з редакторами часопису «Byzantinoslavica», до якого знову писав статті та рецензії. Учений усіляко підтримував цей журнал, який колись допоміг заснувати, і навіть подарував редакції свою особисту бібліотеку, що містила понад 1000 цінних видань. З наймовірною жагою Ф. Дворнік їздив на місце археологічних розкопок, що проводилися біля Микульчиць та в регіоні Угер-

³⁷ *Dvornik F.* Byzantine missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius. – New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press, 1970. – 484 p.; *Dvornik F.* Byzantské misie u Slovanů / [z anglického originálu přeložil Vladimír Vavřínek]. – Praha: Vyšehrad, 1970. – 393 s.

³⁸ *Дворник Ф.* Миссии греческой и западной церковей на Востоке в средние века. – Москва: Наука, 1970. – 21 с.

³⁹ *Сказкин С. Д.* Основные проблемы медиевистики на XIII Международном конгрессе исторических наук в Москве // Средние века. – Москва, 1971. – Вып. 34. – С. 9.

ське Градіште-Старе М'есто-Велеград, де мав можливість знайомитися з новими знахідками з доби Великоморавської держави.

У 1975 р. Ф. Дворнік вкотре приїхав у рідне село. Попри хворе серце, він хотів ще на один рік повернутися в Думартон Оукс, аби завершити рукопис нової книжки, яка мала стати продовженням його праці про ранню християнську філософію і охопити період аж до Нового часу. Однак реалізувати задумане Ф. Дворнікові не судилося, позаяк 4 листопада 1975 р. він відійшов у Вічність. Видатний учений помер в оточенні рідних, які з любов'ю опікувалися ним до останньої хвилини. Поховали Ф. Дворніка поруч з рідними на кладовищі біля костелу св. Варфоломія римсько-католицької парафії з центром у с. Білавско (*Bilavsko*), де 60 літ тому він, як щойно висвячений священник, служив свою першу святу месу⁴⁰.

У монографії Ф. Дворніка «Візантійські місії серед слов'ян: Святі Константин-Кирило й Мефодій», як і в його працях «Слов'яни, Візантія і Рим у IX столітті» та «Зародження Центральної та Східної Європи» найбільш комплексно досліджено питання християнізації слов'янських народів. Позаяк нами стисло проаналізовано його книжку «Слов'яни, Візантія і Рим у IX столітті», де йдеться про християнізацію Першого Болгарського царства і Великої Моравії, то надалі спробуємо приділити більшу увагу висвітленню Ф. Дворніком процесу поширення християнства серед східних слов'ян. При цьому будемо опиратися на його монографії «Зародження Центральної та Східної Європи» та «Візантійські місії серед слов'ян», видані в чеському перекладі.

У праці «Зародження Центральної та Східної Європи» Ф. Дворнік простежує питання християнізації східних слов'ян поступово, розглядаючи його в контексті історії Центрально-Східної Європи. Натомість у книжці «Візантійські місії серед слов'ян», яка складається з дев'яти розділів і додатків, учений дотримується дещо іншого підходу. У перших двох розділах ідеться про візантійські, римські і франкські місійні зусилля в середовищі південних слов'ян та про відносини імперії ромеїв із русичами, хозарами й арабами. Наступні п'ять розділів присвячено докладному висвітленню візантійської місії в Моравії та простежено її вплив на

⁴⁰ *Pinkava J. Op. cit.* – S. 418–419; *Vavřínek V. František Dvorník.* – S. 19–20; *Vavřínek V. Životní pouť spoluzakladatele Slovanského ústavu.* – S. 14.

Польщу й Чехію. У восьмому розділі досліджуються питання спадщини свв. Кирила й Мефодія у Хорватії, Болгарії та Сербії, а в дев'ятому – у Київській Русі.

У цьому розділі Ф. Дворнік, спираючись на джерела, доводить вірогідність проповідницького чину св. апостола Андрія у Скіфії. Учений, зокрема, відзначає, що в той час, коли св. апостол Андрій, як повідомляють окремі джерела, прибув до Дніпра і мандрував уздовж його течії, слов'ян тут ще не було. Однак деякі слов'янські племена на той час уже покинули свою прабатьківщину (між річками Віслою, Одрою та Бугом) і мігрували в напрямку до володінь скіфів.

Початковий етап у процесі проникнення в східнослов'янську спільноту паростків християнства Ф. Дворнік пов'язує з готами. Східні готи (остготи) могли познайомитися з християнською вірою посередництвом тих послідовників цієї релігії, яких захопили в полон у Трапезунді (десь між 256–267 роками). Готська церква, що існувала в Криму, підтримувала контакти з Палестиною і аж до 451 р. зберігала незалежність від візантійських ієрархів. Західні ж готи (вестготи) відрядили свого єпископа на перший Вселенський собор у Нікеї (325 р.), а їхній єпископ Ульфїла (311–381) переклав євангелія готською мовою. Щоправда, готи здебільшого дотримувалися еретичного вчення Арія, і лише ті з них, які проживали в Криму, визнавали ортодоксальне християнство. Але й вони послуговувалися Біблією, яку переклав Ульфїла. Завдяки св. Йоанну Золотоустому, який був Константинопольським архієпископом у 398–404 роках, Візантія могла відіграти вирішальну роль у процесі навернення у християнство народів, які проживали в Криму та Північному Причорномор'ї.

За посередництва християнізованих готів, що проживали в Криму, та візантійців, які мешкали в Херсонесі, слов'янські племена Подніпров'я, вважає Ф. Дворнік, могли отримати поверхові знання християнської релігії. Ці племена були попередниками слов'янського об'єднання, яке згодом заснувало місто Київ. Однак невдовзі хозари відрізали слов'янські племена, що жили уздовж Дніпра, від культурних християнських центрів у Криму. Потім вони поширили своє панування й на слов'янські племена Подніпров'я та взяли під контроль культурний і торговий центр, на який з часом перетворилося прибуткове місто Київ⁴¹.

⁴¹ *Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 265–268.*

Професор Ф. Дворнік розглядає також процес зародження Давньоруської держави та спроби її християнізації. Слід відзначити, що він приділяє увагу не лише питанню походження варягів і виникнення Київської Русі, але й відносинам Німеччини й Візантії з цією державою. Важливу роль у подальшій долі Києва відіграла група варягів на чолі з Аскольдом і Діром. Саме ці два ватажки зі своєю збройною дружиною підкорили, як пише Ф. Дворнік, слов'янські племена, що проживали у верхньому Подніпров'ї й дісталися до Києва, який тоді знаходився в руках хозарів. Слов'яни прихильно зустріли нових прибульців, позаяк ті обіцяли їм більш надійний захист від набігів номадів-кочовиків, ніж їхні попередні володарі. Так Київ, резюмує Ф. Дворнік, став центром варязького політичного утворення, яке виникло на берегах Дніпра⁴².

Учений також описує похід Аскольда на Константинополь 860 р. й наголошує, що він мав важливі наслідки як для самої Русі, так і для Візантії. Передусім візантійці, заскочені новою небезпекою, відрядили посольство до хазар, аби ті підтримали дружні стосунки та захистили свої володіння в Криму. Двома визначними членами цієї делегації були брати Константин-Кирило і Мефодій, які мали стати святими покровителями усіх слов'янських народів. З богослужбової та літературної діяльності Константина-Кирила і Мефодія русичі повинні були отримати найбільшу користь. Вирішальну роль у їхній християнізації зіграв патріарх Фотій, який завдяки своєму красномовству (про що сам твердив у 866 році) досяг у цій місії успіху. В підсумку Ф. Дворнік наголошує, що Київ офіційно став християнським, при цьому було охрещено Аскольда зі всіма його прихильниками. Для норманів і слов'ян у Києві було засновано єпископство⁴³.

На думку Ф. Дворніка, подальша історія Русі, очевидно, розвивалася б у іншому напрямку, якби в цей період християнство утрималося в Києві й звідти поширювалося б далі на Схід. Та на нещастя, перша християнізація Русі була короткочасною. Опіраючись на свідчення «Повісті минулих літ», Ф. Дворнік твердить, що близько 882 р. князь Олег «зі своїми варягами, слов'янами й фінами» вирушив у похід на південь і невдовзі постав

⁴² Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 270.

⁴³ Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 83–84; Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 270–271.

перед брамами Києва. Князь Аскольд виявився не в змозі протидіяти такому підступному вторгненню і був убитий разом зі своїми вояками, що поклало кінець християнства в Києві⁴⁴. Щоправда, праці «Візантійські місії у слов'ян» Ф. Дворнік дещо по іншому трактує ці події. Він, зокрема, пише, що під час нападу князя Олега на Київ було вбито не лише Аскольда, але й Діра; русичі згодом стали шанувати Діра як мученика. Християнство ж у Києві остаточно, мабуть, не зникло⁴⁵.

Внаслідок захоплення Олегом Києва, вважає Ф. Дворнік, відбулося й об'єднання під владою одного правителя всіх варязьких поселень на слов'янських землях та зародилася держава. Утім пройшло ще кілька десятиліть, перш ніж нова імперія (слід звернути увагу на назву – “імперія” – *Авт.*) стала на ноги. Нормани і слов'яни злилися в один народ. У 911 р. нова держава вперше здобула міжнародне визнання, коли візантійський володар Лев VI уклав з Олегом торговельну угоду. Візантійці усвідомлювали, що не зможуть змінити ситуацію, що склалася в Києві. Хоча вони й жалкували про знищення новими правителями першої руської християнської спільноти, вдалися до методу повільної миролюбної інфільтрації. Через спробу князя Ігоря здобути 941 р. Константинополь, виникла традиція більш тісних взаємних зв'язків між обома країнами. Зазнавши поразки, князь Ігор у 944 р. відновив договір 911 року⁴⁶.

Закономірно, твердить Ф. Дворнік, що приятельські контакти між Руссю та Візантією уможливили поширення християнства. Руські купці мали в Константинополі біля храму Діви Марії (Матері Божої) свій власний квартал, а в Києві, як впливає з повідомлення «Повісті минулих літ» від 944 р., існував храм св. Іллі, де русичі-християни торговельний договір з Візантією скріпили клятвою. Значення цієї київської християнської спільноти, підсумовує вчений, проявилось тоді, коли під час повстання древлян було вбито князя Ігоря і владу перебрала його дружина Ольга (Гелґа)⁴⁷.

⁴⁴ *Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 84.*

⁴⁵ *Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 271.*

⁴⁶ *Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 84–85.*

⁴⁷ *Ibid. – S. 85.*

Стисло розглянувши основні досягнення державницької діяльності Ольги, яка княжила зі своїм сином Святославом і в Києві, і в Новгороді, вчений переходить до висвітлення дискусійних питань щодо її християнізації. Передусім, відзначає Ф. Дворнік, ведуться суперечки про місце хрещення княгині: Київ чи Константинополь. При побіжному вивченні окресленої проблеми, найбільш імовірно, це могло статися саме в Києві. Адже тут, біля храму св. Іллі, проживала велика християнська спільнота, яка постала на підмурівках першого такого об'єднання, заснованого за правління Аскольда і Діра грецькими місіонерами, і яка розвивала торговельні контакти з Візнатією. Тож близько 955 р. християнські впливи в Києві могли бути досить потужними і спонукати Ольгу до хрещення ще перед тим, як вирушити до Константинополя.

Однак імператор Константин Багрянородний, який у своїй «Книзі церемоній» детально описує перебування княгині Ольги в Константинополі, при цьому зовсім не згадує про її хрещення. Розбіжності також існують, наголошує Ф. Дворнік, і щодо дати цієї події. Джерела, зокрема «Повість минулих літ» і панегірик «Пам'ять і похвала князю Володимирові...», написаний давньоруським ченцем Яковом Мніхом, датують Ольжино хрещення 955 роком, тобто за два роки до її поїздки до Константинополя.

З іншого боку, наголошує Ф. Дворнік, давня руська традиція, уособлена «Повістю минулих літ» і панегіриком Якова Мніха, а також підсилена візантійською хронікою, яку написав Георгій Кедрин (Кедрен), доводить, що хрещення Ольги відбулося в Константинополі. Прихильником саме такого твердження виступає і Ф. Дворнік. Прибічники ж київської теорії його відкидають і вважають вигадками греків. Факт замовчування цієї події Константином Багрянородним Ф. Дворнік пояснює тим, що цей імператор-письменник описував лише такі церемонії, які відбувалися досить часто, до яких належав, наприклад, і прийом руської княгині та влаштований на її честь бенкет, аніж якісь виняткові події, як-от хрещення Ольги⁴⁸.

Можна зробити висновок, резюмує Ф. Дворнік, що Ольгу було охрещено 957 р. в Константинополі. Її подорож до Константино-

⁴⁸ *Dvornik F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Rimem.* – S. 86.

поля і прийняття імені Гелена, як звали дружину Константина Багрянородного, свідчить, що її навернення було справою візантійських місіонерів, які в Києві опікувалися храмом св. Іллі. Священник, який супроводжував княгиню під час подорожі, теж був греком⁴⁹.

Заслугове на увагу і розгляд Ф. Дворніком питання щодо прагнення Ольги нав'язати співпрацю з Німеччиною. Причини такого кроку княгині Ф. Дворнік трактує досить оригінально. Він, зокрема, пише, що візит Ольги до Константинополя та прийняття нею християнства викликали побоювання в середовищі деяких авторитетних київських варягів з приводу ймовірності переважання на Русі візантійського політичного впливу. Намагаючись розвіяти їхній страх і зробити християнство привабливим і для цих варягів, Ольга й відрядила до німецького володаря Оттона I посольство з проханням направити до Києва єпископа. Тут уперше маємо можливість переконатися, наголошує Ф. Дворнік, наскільки притягальним для Київської держави був латинський Захід. Саме звідси бере свій відлік тривала осциляція (коливання) між Сходом і Заходом, така характерна для Київської Русі.

Цілком можливо, припускає Ф. Дворнік, що деякі київські варяги знали про західний обряд християнства. Два єпископи дієцезії Гамбург-Бремен – св. Ансар (пом. 865 р.) і св. Унні (пом. 936 р.) – проводили активну місіонерську діяльність в Данії та Швеції, зокрема в регіоні Рослаген. Численні варяги походили саме з цієї частини Швеції й саме вони могли запропонувати Ользі нав'язати контакти з Оттоном I та запобігти тому, щоб візантійці здобули в Києві занадто сильний вплив⁵⁰.

На прохання княгині Ольги німецький володар відрядив до Києва Лібутія з Майнца, однак той, невдовзі після свого висвячення в єпископський сан, помер. Його наступник, єпископ Адальберт, зміг вирушити на Русь аж восени 961 р., невдовзі після того, як княгиня була змушена передати владу своєму синові Святославу й перебратися до Вишгорода, аби провести там решту життя в мирі й молитві. Князь Святослав відкинув

⁴⁹ *Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 86.*

⁵⁰ *Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 272.*

християнство як східного, так і західного обряду. Він був справжнім вікінгом як за вдачею, так і за способом життя. Налаштований проти спроб матері утвердити християнство, Святослав, як і його ратна дружина, що складалася зі скандинавських воєнків, переймався лише війною, плюндруванням та авантюрами. Тож німецький єпископ прибув із великим запізненням, а коли не побачив жодних можливостей для здійснення своєї місії, покинув Київ⁵¹.

Отже, Ф. Дворнік акцентує на тому, що княгиня Ольга прагнула не допустити посилення візантійського впливу й задля цього намагалася налагодити зв'язки з Німеччиною як форпостом західного християнства. Адже в X ст. в Київській Русі, доводить учений, не було сильних упереджених антиримських проявів. Водночас він звертає увагу й на те, що Оттон I, очевидно, міг і знати про реальний стан речей на Русі. Він уважно стежив за подіями у Прибалтиці і часто контактував з данцями. Німецький правитель прагнув поширити владу на слов'янські землі і, можливо, ініціатива Русі мала якийсь стосунок щодо кінцевої реалізації його плану. Посольство княгині Ольги могло викликати в Оттона відчуття, що його східний проєкт вдасться втілити в життя раніше, ніж це припускали окремі особи із середовища його скептично налаштованих радників. Проте і проєкт Оттона I, і плани княгині Ольги зазнали краху на самому початку⁵².

Процес хрещення князем Володимиром Русі Ф. Дворнік висвітлює за літописним рядком «Повісті минулих літ». Заслугують на увагу міркування Ф. Дворніка з приводу посольства, яке прибуло до Києва з Рима після прийняття Володимиром християнства. Про це посольство повідомляє літописець Нестор. Опіраючись на його свідчення, деякі історики стверджують, що саме Рим відіграв провідну роль у процесі створення нової київської церкви. Однак Ф. Дворнік вважає, що така теорія є безпідставною. Князь Володимир прийняв посольство з Рима, яке, однак, відрядив не папа, а двоюрідна сестра його нової дружини Анни – імператриця Теофано, вдова Оттона II. Вона була сестрою васи-

⁵¹ *Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 87–88; Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 273.*

⁵² *Dvorník F. Zrod středni a vychodni Evropy. Mezi Byzanci a Řimem. – S. 87–88.*

левса Василія II, тож шлюб із варваром не приніс їй радості. Імператриця Теофано із симпатією ставилася до своєї родички Анни, позаяк свого часу (так само – з політичних мотивів) була змушена вийти заміж за варвара – сина імператора Оттона I. Тому й надіслала Анні мощі деяких святих та написала кілька слів утіхи. На той час Теофано перебувала зі своїм сином, імператором Оттоном III, у Римі. Якщо папа й мав якийсь стосунок до посольства, підсумовує вчений, то хіба такий, що надіслав Анні та її чоловікові своє благословіння⁵³.

Отже, вивчення процесу християнізації слов'янських народів стало одним із пріоритетних напрямків у наукових студіях Ф. Дворніка. Найбільш докладно вчений висвітлив перебіг місії святих Кирила і Мефодія у Великоморавській державі, а також розглянув перипетії, пов'язані з поширенням християнства на тих слов'янських землях, які в другій половині IX ст. перебували під обоюстороннім впливом Константинопольського патріархату та папського Риму, особливо Першого Болгарського царства. Заслугове на увагу той факт, що Ф. Дворнік дослідив також паралельний перебіг подій на теренах сучасної України: подвижницький чин св. апостола Андрія, Аскольдове хрещення, діяльність княгині Ольги та князя Володимира Великого, спрямовану на утвердження християнства у Київській державі.

Ihor LIKHTEI

CLARIFICATION OF THE CHRISTIANIZATION PROCESS OF SLAVIC PEOPLES IN THE SCIENTIFIC WORK BY FRANCIS DVORNIK

The article considers the Christianization process of Slavic peoples in the scientific work of the famous Czech Byzantine scholar František Dvorník. This problem is one of the leading in the considerable legacy of the scientist. F. Dvorník covered in more details the course of the Christian mission of Saints Cyril and Methodius in the Great Moravian State. In this context, the researcher also traces the spread of Christianity in those Slavic lands, which at that time were under the mutual influence of the Patriarchate of Constantinople and papal Rome. It is noteworthy that F. Dvorník also clarified the parallel course

⁵³ Dvorník F. Byzantské misie u Slovanů. – S. 275.

of events on the territory of present Ukraine. He, in particular, expressed interesting views on the ascetic rank of the St. Apostle Andrew, Askold's baptism, the activities of Princess Olga and Prince Volodymyr the Great, aimed at the establishment of Christianity in the Kyiv state.

Keywords: *Francis Dvornik, Sts. Cyril and Methodius, Byzantine Empire, Great Moravia, the First Bulgarian Kingdom, Kyiv Rus, Slavic peoples.*

ІНСТИТУТ КИЇВСЬКИХ АРХІМАНДРИТІВ У ДОМОНГОЛЬСЬКИЙ ПЕРІОД

Стаття присвячена київським архімандритам у домонгольський період. На основі комплексного аналізу джерел автор розглядає виникнення і розвиток інституту київських архімандритів, а також діяльність самих архімандритів Києво-Печерського монастиря в XII – першій половині XIII ст.

Ключові слова: архімандрит, Києво-Печерський монастир, митрополит, Полікарп, Василь, Акиндін.

Інститут київських архімандритів домонгольського періоду не був комплексно досліджений. Існують короткі енциклопедичні статті, присвячені біографіям окремих архімандритів, з перерахуванням основних фактів їх біографій та джерел, в яких вони згадуються, але без розгорнутого аналізу останніх¹. До того ж, жоден дослідник життя київського архімандрита Акиндіна не розглянув усі твори, що увійшли до складу Києво-Печерського патерика, в яких згадується цей архімандрит. У працях Я. Щапова, А. Поппе, О. Карпова, Ю. Артамонова² розгляда-

¹ *Василик В. В.* Акиндін // Православная энциклопедия. – Т. 1. URL: <http://www.pravenc.ru/text/82564.html>; *Жиленко И. В.* Досифей // Православная энциклопедия. – Т. 12. URL: <http://www.pravenc.ru/text/180317.html>; *Карпов А. Ю.* Русская Церковь X–XIII вв. Биографический словарь. – Москва, 2016. – С. 27–28; 76–77, 360–361.

² *Щапов Я. Н.* Государство и церковь в Древней Руси в X–XIII в. – Москва, 1989. – С. 158–160; *Щапов Я. Н., Соколова Е. И.* Архимандрития в древнерусском городе // Церковь, общество и государство в феодальной России. Сборник статей / Отв. редактор А. И. Клибанов. – Москва, 1990. – С. 42–43. Текст спільної статті Я. Щапова з О. Соколовою дослівно повторює відповідний розділ у монографії Я. Щапова. *Поппе А.* Митрополиты и князья Киевской Руси // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). –

лося виникнення інституту київських архімандритів. Тим не менше, вчені не прийшли до єдиного висновку, коли ж він з'явився.

В історіографії висловлювались різні характеристики інституту київських архімандритів. За нічим не аргументованою думкою С. Голубинського, на Русі, зокрема в Києві, архімандрит – це просто почесний титул настоятеля головного монастиря³. Я. Щапов вважав, що в Києві інститут архімандритів виник з княжої ініціативи як альтернативний митрополічій владі, і що найвірогідніше руські князі за допомогою архімандритів прагнули встановити контроль над чернецтвом «через голову митрополита і єпископів»⁴, але, як нами вже зазначалося, дослідник не навів жодних доказів і жодного відповідного прикладу, і, ймовірно, усвідомлюючи гіпотетичність своїх висновків, зформулював їх у формі припущення⁵. Додамо, що у Володимирі на Клязьмі Щапов визнавав, що інститут архімандритів найвірогідніше не протистояв єпископії і мабуть являв собою почесний титул ігумена головної обителі⁶. Але з наведених у праці вченого фактів залишається абсолютно незрозумілим, чим у цьому плані на практиці володимирські архімандрити відрізнялися від київських, і яким чином ці відмінності виявлялися. Варто відзначити, що не всі дослідники повністю сприйняли такі погляди Щапова на взаємини архімандритів зі святителями. В. Янін писав про них не як про доведену концепцію, а лише як «про спробу виявити» незалежні від архієрея архімандритії за межами Новгороду при «вкрай малому» «колі джерел»⁷. Ю. Артамонов, який у руслі концепції Щапова розділяв

Санкт-Петербург, 1996. – С. 460. Карнов А. Ю. Вк. праця. – С. 360. Артамонов Ю. А. Время и обстоятельство возникновения первой русской архимандритии // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – 2017. – № 4(67).

³ Голубинский Е. Е. История русской церкви. – Т. 1. 2 половина. – Москва, 1881. – С. 594.

⁴ Щапов Я. Н. Вк. праця. – С. 160, 163.

⁵ Несин М. А. Архимандриты вечевого Новгорода // Novogardia. – 2019. – № 4. – С. 54.

⁶ Щапов Я. Н. Вк. праця. – С. 161.

⁷ Янин В. Л. Очерки истории средневекового Новгорода. – Москва, 2008. – С. 176; Несин М. А. Вк. праця. – С. 54.

архімандритів на «дійсних», що протистояли інституту митрополитів, і «титулярних», все ж таки, з посиланням на візантійське право, зазначив, що святий мав відношення до призначення архімандритів⁸. А. Поппе постулював, що «Києво-Печерський монастир належав до тих монастирів, які перебували під особливим покровительством князівської влади і певним чином були виключені з юрисдикції митрополитів, користуючись самоврядкуванням»⁹. Ієромонах Петро (Гайденко) висловив критичні зауваження з приводу теорії про особливий тип самоврядних обителів, що походить від М. Присьолкова, при цьому дослідник показав, що Києво-Печерський монастир перебував під сильною опікою князів. Це послаблювало вплив митрополії на обитель. «Варто зауважити, що вперше присутність Київського митрополита, як єпархіального архієрея, на території Печерської обителі відмічена тільки під 1089 р. під час освячення Успенського собору»¹⁰. За спостереженнями вченого, цим Києво-Печерський монастир нагадував імператорські обителі Візантії¹¹. При цьому, варто зазначити, що й А. Поппе, та ієромонах Петро (Гайденко) все ж таки не стверджують, що монастир був повністю незалежним від влади архієрея. Спроби виявити на території Русі абсолютно незалежні від архієреїв князівські монастирі чи, тим більше, великі організації чорного духовенства, що зустрічалися в історіографії, важко визнати успішними і такими, що відповідають показанням джерел¹².

На прикладі першого київського архімандрита Полікарпа, що залишався на чолі монастиря до самої смерті, та його наступника Василя, який упродовж багатьох років обіймав свою посаду, Я. Щапов припустив, що вона була довічною¹³. На нашу думку, це не виключало можливості, що за несприятливих форс мажорних обставин на кшталт хвороби тощо передбачалася можливість ще за життя піти у відставку.

⁸ Артамонов Ю. А. Вк. праця. – С. 122.

⁹ Поппэ А. Вк. праця. – С. 460.

¹⁰ Петр (Гайденко), иером. Несколько замечаний об институте ктиторов в домонгольской Руси (на примере Печерского монастыря // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2016. – Выпуск 4 (16).

¹¹ Там саме.

¹² Детальніше про це див.: Несин М. А. Вк. праця.

¹³ Щапов Я. Н. Вк. праця. – С. 160.

Таким чином, в історіографії немає єдиної думки про час і обставини виникнення інституту київських архімандритів і його характер. Ймовірно, лише комплексне дослідження інституту київських архімандритів у домонгольський період дає можливість пролити світло на ці проблеми.

Перша згадка київського архімандрита міститься в Іпатіївському літописі й відноситься до 6682 (1171) р.¹⁴: «приде Романъ Киеву и усрѣтоша и съ крсты митрополитъ и архимандритъ Печѣрьскіи . игуменъ и инии игумени вси и Кияне вси и братья его»¹⁵.

Таким чином, киево-печерський архімандрит Полікарп одночасно був місцевим ігуменом. І, безсумнівно, займав головне місце серед ігуменів інших київських монастирів, які зустрічали разом з ним нового київського князя Романа Ростиславича, згаданих нижче в літописному повідомленні без імен.

Дослідники не прийшли до єдиної думки про те, коли Полікарп, що раніше неодноразово фігурував у літописах як ігумен, отримав посаду архімандрита.

На думку Я. Щапова, це сталося між 1169 р. (коли, на думку вченого, Полікарп останній раз згаданий як ігумен) і 1171 р.¹⁶

Насправді, останній раз він двічі названий ігуменом під 1170 р., при описі поховання в Києві дорогобузького князя Володимира Андрійовича, який помер 28 січня 1170 р.¹⁷ Відповідно, за логікою Я. Щапова, Полікарп мав би отримати титул архімандрита між початком 1170 і 1171 рр. «Близько» цього часу заснування архімандритій датує і А. Карпов¹⁸.

На думку А. Поппе, що виходить зі своєї гіпотези про «певну» незалежність киево-печерських ігуменів від київських митрополитів, титул архімандрита Полікарп отримав від візантійського патріарха Михайла III (1170–1178), хоча привіз цей титул у Київ новий митрополит Михайло II¹⁹. Точку зору Поппе під-

¹⁴ Обґрунтування датування див.: *Бережков Н. Г.* Хронология русского летописания. – Москва, 1963. – С. 159–160.

¹⁵ Полное собрание русских летописей. – Т. 2: Ипатьевская летопись. – Санкт-Петербург, 1908. – Стб. 568.

¹⁶ *Щапов Я. Н.* Вк. праця. – С. 159.

¹⁷ ПСРЛ. – Т. 2. – Стб. 546–547.

¹⁸ *Карпов А. Ю.* Вк. праця. – С. 360.

¹⁹ *Поппэ А.* Вк. праця. – С. 460–461.

тримав А. Карпов²⁰. Разом з тим, такий погляд А. Поппе на взаємовідносини митрополії та Києво-Печерського монастиря Ю. Артамонов назвав досить не аргументованим припущенням²¹. До того ж, зі свого боку відзначимо, що Поппе і Карпов самі визнають, що титул Полікарпу привіз – нехай і з ініціативи патріарха – все ж таки митрополит, і до того ж згадують випадок, коли в 1169 р.²² митрополит Костянтин покарав киево-печерського ігумена Полікарпа, заборонивши йому їсти у Господні свята по середах і п'ятницях масло і молоко²³. Сучасний хроніст Північно-Східної Русі засуджував митрополита Костянтина за «неправду», несправедливе покарання Полікарпа. Водночас, сам факт, що київський митрополит покарав киево-печерського ігумена, не відображений у літописному оповіданні як щось незвичайне, або незаконне. Наступник Полікарпа – піп Василь у 1183 р. був, як показали подальші події, пострижений у ченці митрополитом.

З іншого боку, Ю. Артамонов вважає, що в березні 1168–1170 рр. ігумен Полікарп мав титул архімандрита, оскільки був головним київським настоятелем і здійснював поховання князів²⁴. А те, що літописці називали його в той час ігуменом, дос-

²⁰ Карпов А. Ю. Вк. праця. – С. 360.

²¹ Артамонов Ю. А. Время и обстоятельство возникновения первой русской архимандритии // Древняя Русь: вопросы медиевистики. – Москва, 2017. – № 4(67). – С. 122.

²² У Лаврентіївському літописі ця подія відбулася «в то бо врѣмя», коли Київ був розграбований військами Андрія Боголюбського та його союзників у березні 1169 р. (ПСРЛ. – Москва, 1997. – Т. 1. – Стп. 354).

²³ Поппе А. Вк. праця. – С. 459; Карпов А. Ю. Вк. праця. – С. 360. Ю. Артамонов, навпаки, припускає, що цей вислів потрібно розуміти не як вказівку на епітимію, а як освячення причини конфлікту (Артамонов Ю. А. Вк. праця. – С. 128). Але нижче літописець відмічає, що остання полягала у суперечностях з приводу того, чи можна їсти м'ясо у Господні свята (ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 354–355). У зв'язку з цим, думаю, що ближче до істини були Б. Рибаків, який охарактеризував цей конфлікт як суперечки про м'ясоспоживання (Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – Москва, 1987. – С. 744–745, 780), та Я. Щапов, на думку якого митрополит покарав печерського ігумена за захист традиційної практики послаблення церковних свят (Щапов Я. Н. Вк. праця. – С. 160).

²⁴ Артамонов Ю. А. Вк. праця. – С. 122–124.

лідник пов'язує з покаранням, якого Полікарп у 1168 р. зазнав від архімандрита²⁵. Чин архімандрита, на думку Артамонова, Полікарп отримав у 1165 р.²⁶ Разом з тим, архімандритія на Русі виникала в головних міських монастирях, у той же час, як відмітив Я. Щапов, ще наприкінці XI ст. Києво-Печерський ігумен Іван займав чільне становище серед київських настоятелів²⁷. Крім того, дослідник навів літописне повідомлення за 1070 р., в якому «ігумен Печерський» Феодосій першим названий серед настоятелів інших київських обителей²⁸. Таким чином, високе становище ігумена Полікарпа серед київського духовенства було характерним для ігуменів цього монастиря з другої половини XI ст. і ніяк не було пов'язано з титулом архімандрита. А звістка про покарання ігумена Полікарпа митрополитом, як було сказано вище, насправді відноситься до 1169 р. Таким чином, ця подія сталася після березня 1168 р., коли Полікарп вперше мав очолювати княжу похоронну церемонію. До того ж літописець Північно-Східної Русі, який повідомив про те, що митрополит наклав на Полікарпа епітимію, навряд чи став би занижувати титул останнього, оскільки він не підтримував митрополита, заявляючи, що Київ був пограбований за гріхи киян і «паче же митрополичю неправду»²⁹. І в історії немає прикладів, коли через особистий конфлікт з архімандритом архієрей залишав його на чолі його обителі, але позбавляв чину архімандрита (фактично завдаючи шкоди і статусу архімандритії – головного монастиря). Як і немає однозначних випадків, коли князь або святий відмовлявся заснувати архімандритію у місті тільки тому, що їм особисто чимось не догодив чинний ігумен найвизначнішої обителі.

Видається, що неодноразові літописні згадки Полікарпа як ігумена потрібно розуміти у тому сенсі, що в той час він мав тільки цей титул. Натомість архімандритом став між початком 1170 і 1171 рр. У цьому плані найбільш вірогідною видається точка зору Я. Щапова та А. Карпова, з тією поправкою, що восстанне в якості ігумена Полікарп згаданий не під 1169, а під

²⁵ Артамонов Ю. А. Вк. праця. – С. 127–128.

²⁶ Там саме. – С. 126–128.

²⁷ Щапов Я. Н. Вк. праця. – С. 159.

²⁸ Там саме. – С. 158.

²⁹ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 354.

1170 р., а архімандритом став не «около... 1170–1171» рр., а саме в цей проміжок часу.

Перша згадка його діяльності в якості архімандрита відноситься до 1171 р. Ймовірно, А. Поппе був правий, що титул Полікар отримав при новому митрополиті Михайлі II. А оскільки діяльність цього митрополита на Русі невідома, не виключено, що заснування архімандритії було пов'язано з намаганням створити в особі ігумена головного київського монастиря певну альтернативу кафедрі. В історіографії висловлювалися версії, що ініціатором заснування київської архімандритії був володимирський князь Андрій Боголюбський³⁰. З іншого боку, П. Гайденко відзначає, що ця версія має «більше логічну, а не джерельну властивість», і наводить цікаві докази на користь того, що ідея дати Полікарпу титул архімандрита могла належати Святославу Всеволодовичу Чернігівському³¹.

Інша справа, що вже в XII ст. інститут архімандритів у Києві не протистояв кафедрі, що добре видно на прикладі діяльності наступника Полікарпа Василя.

А з урахуванням того, що ще до отримання титулу архімандрита той же Полікарп не був повністю незалежний від митрополита, нам не видається, що заснування київської архімандритії, навіть у якості певної альтернативи митрополії, могло повністю твердо вивести Києво-Печерський монастир з-під митрополичої юрисдикції. Мову, очевидно, варто вести про тимчасове ослаблення впливу митрополії на обитель. І навпаки, посилення залежності монастиря від митрополичої кафедри при Василі.

Другий – і останній – раз Полікарп фігурує як архімандрит під 1183 р. у зв'язку зі своєю смертю 24 липня на день Св. Бо-

³⁰ *Присёлков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 220–221. З М. Присёлковим солідарний Т. Галімов (*Галимов Т. Р.* Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах в середине XII – первой трети XIII века // Вестник Челябинского государственного университета: История. – 2012. – № 25 (52). – С. 109).

³¹ *Гайденко П. И.* Почему упоминание об архимандритах отсутствует в древнерусских церковных уставах? (несколько замечаний) // Гуманитарные науки в XXI веке: научный Интернет-журнал. – 2014. – № 3. URL: <https://humanist21.kgasu.ru/files/N3-Gaydenko-P.I.-statya.pdf>

риса і Гліба³² (оскільки день Св. Бориса і Гліба в старій Русі випадав на 24 липня, слід визнати точнішим читання хлебніковського і Погодінського списків Іпатіївського літопису, а не Іпатіївського, в якому смерть Полікарпа помилково віднесена до 24 червня³³, що, зрозуміло, є результатом простої описки). Полікарп знову іменується архімандритом та ігуменом печерським: «блжны (блаженный – *Авт.*) архимандритъ игумен Печерской именовъ Поликарпъ»³⁴. Таке подвійне титулування – архімандритом та ігуменом ймовірно було пов'язано з тим, що титул архімандрита був новий для печерських ігуменів. У подальшому наступний глава Києво-Печерського монастиря Василь один раз згаданий у київському літописанні як архімандрит та ігумен, але в наступний раз вже названий архімандритом печерським³⁵. Цікаво, що перший ігумен володимирського монастиря Різдва Богородиці, який удостоївся титулу архімандрита, Кирило під 1230 р. згадується як ігумен та архімандрит свого монастиря³⁶.

³² ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 626.

³³ Там саме.

³⁴ Там саме.

³⁵ Там саме. – Стп. 634, 707.

³⁶ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 453; *Несин М. А.* Вк. праця. – С. 68. П. Гайденко, покликаючись на енциклопедичну статтю протоієрея Владислава Ципіна про архімандритів, пише, що «до XVI століття в офіційних документах настоятелі найбільш великих і впливових монастирів називались одночасно й ігуменами, й архімандритами» (*Гайденко П. И.* Вк. праця). Проте, у цій праці Ципіна сказано, що в Руській Церкві титул «архімандрит» вперше згадується в XII ст. у відношенні до ігумена. Ймовірно, що, як це було в Константинопольському Патріархаті, сан архімандрита в Київську епоху в Руській Церкві міг мати лише ігумен одного найважливішого монастиря єпархії, з часом архімандритами могли вже титулюватись настоятелі й інших значних монастирів єпархії (див. Архимандрития). При цьому із ужитку зникає одночасне найменування настоятелів ігуменами та архімандритами (*Цыпин Владислав, прот.* Архимандрит // Православная энциклопедия. – Т. 3. URL <http://www.pravenc.ru/text/76536.html>). Таким чином, згідно з протоієреем Владиславом Ципіним «одночасне найменування настоятелів ігуменами та архімандритами» «зникає з ужитку» зовсім не в XVI ст., а після домонгольського періоду, і вчений не уточнює, що йдеться про документальні джерела. У них, доречі, такої форми

З часів С. Соловйова³⁷, в історіографії неодноразово висловлювалася думка про причетність Полікарпа до київського літописання, що збереглося в Іпатіївському літописі. Втім, ще в ХІХ ст. ця версія не була єдиною – М. Костомаров висловив гіпотезу про авторство ігумена іншого – Андріївського – монастиря, на ім'я Симеон³⁸; найбільш обґрунтовано думку про внесок Симеона в київське літописання висловив М. Алешковський³⁹. У працях сучасних київських дослідників П. Толочка та В. Арістова показана вразливість гіпотези про авторство Полікарпа⁴⁰. В. Арістов зазначив також, що низка згадок Києво-Печерського монастиря не обов'язково свідчить про внесок тамтешніх ченців у київське літописання⁴¹. Згодом – не зрозуміло, коли, і у зв'язку з чим – Полікарп був канонізований. Кассіанівська редакція Києво-Печерського патерика (ХV ст.) завершується оповіданням про поховання Полікарпа, що майже дослівно повторює звістку київського хроніста. Полікарп вперше у ньому названий святим – преподобним⁴².

Тіло киево-печерського архімандрита Полікарпа, згідно його передсмертним розпорядженням, монастирська братія з похоронними піснями сховала в печерах⁴³. Цей день випадав на суботу. Після смерті в монастирі братія спочатку не могла обрати собі ігумена; у монастирі, за висловом літописця, була скорбота, туга (сум) і смуток, тому що такому «сильному дому» не можна

згадки архімандритів не зафіксовано. Але можна повністю погодитись з П. Гайденком, що в Києві титул архімандрита належав ігуменам. Й інколи киево-печерських архімандритів називали ігуменами.

³⁷ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. – Т. 3. <https://books.google.ru/books>

³⁸ Костомаров Н. И. Лекции по русской истории. Часть первая. Источники русской истории. – Санкт-Петербург, 1861. – С. 39–40.

³⁹ Алешковский М. X. Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. – Москва, 1971. – С. 46–47.

⁴⁰ Толочко П. П. Древнерусские летописи и летописцы X–XIII в. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 115–116; Аристов В. Ю. Проблема происхождения известий Киевской летописи // Ruthenica. – 2011. – Т. 10. – С. 119–120.

⁴¹ Аристов В. Ю. Вк. праця. – С. 121–123.

⁴² Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 487.

⁴³ ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 627.

було в той час бути без «пастуха». У вівторок (себто 28 липня 1183 р.) печерські монахи, вдаривши в било, зібралися в соборній монастирській церкві Успіння Богородиці, стали молитися до Богородиці, і багато одночасно прийшли до рішення призначити своїм ігуменом священника Василя з гори Щекавиця, висловивши цю думку «яко єдиними устѣ». Це літописець назвав «дивным делом», мабуть, натякаючи на диво Богородиці, до якої звернулися в молитві монахи в присвяченому їй соборному храмі своєї обителі. Цікаво, що літописець вклав в уста монахів, що висловлювались на користь Василя, таку сентенцію: «абы былъ намъ игуменъ и управитель стаду черноризецъ»⁴⁴, немов би розділяючи функції монастирського ігумена та управителя ченців (хоча вище називав ігумена пастухом монастиря). Про себе монахи говорили в першій особі, а про черноризців – у третій. Ймовірно, малось на увазі, що архімандрит головного київського монастиря не тільки був ігуменом у своєму монастирі, але й мав владу над іншим київським чорним духовенством, по прикладу ранніх візантійських архімандритів⁴⁵. Інша справа, що в подальшому в джерелах немає жодної згадки прояву влади київського архімандрита над ігуменами інших обителей.

Правда, варто відзначити, що, повідомляючи про поставлення Василя, той же хроніст помічає, що він був ігуменом і пастухом чорноризцям монастиря⁴⁶, розділяючи поняття ігумена і пастиря вже по відношенню до ченців Києво-Печерського монастиря. За спостереженням П. Гайденка, пастир «є не що інше, як калька з грецького титулу “архімандрит”»⁴⁷.

У будь-якому разі, в оповіданні про обрання Василя новим главою обителі неодноразово фігурує титул ігумена, але жодного разу прямо не згадується термін «архімандрит». Згідно Іпатіївського літопису, монахи просили попа Василя стати їм отцем ігуменом. Той здивувався і відповів, що давно хотів стати ченцем, але не прагнучи ігуменства, не будучи його гідним. І багато з ними сперечався. Але вони його взяли і повели в монастир у п'ятницю 31 липня. А в неділю (2 серпня) на постриг

⁴⁴ ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 627.

⁴⁵ *Цытин Владислав, прот.* Вк. праця.

⁴⁶ ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 628.

⁴⁷ *Гайденко П. И.* Вк. праця.

Василя прибув митрополит Никифор з турівським і полоцьким єпископами та всіма київськими ігуменами і власноручно постриг попа Василя в ченці, після чого той став ігуменом і пастирем печерським чорноризцям⁴⁸. Перед нами рідкісний згаданий у джерелах випадок, коли староруського архімандрита вибрала братія монастиря (а митрополит тільки зробив обряд над монастирським обранцем). Правда, відомостей про призначення на посаду архімандритів у руських джерелах збереглося мало і тому важко сказати, чи був приклад Василя в Києві унікальним, чи ні. Важливо мати на увазі, що до постригу та хіротонії Василя був причетний турівський єпископ Лаврентій, вихідець з Києво-Печерського монастиря. На думку деяких дослідників, це сприяло оформленню переходу монастиря в підпорядкування митрополії⁴⁹. Крім того, «прикметно, що хіротонія Василя в архімандрити на цей раз відбувалася не з волі князя, а з благословення митрополита»⁵⁰.

Цікаво, що після постригу, ставши на чолі монастиря, Василь зберіг колишнє мирське ім'я. Ймовірно, літописець (що не вказав назву церкви, в якій той служив попом) помилково або для зручності називав його чернечим ім'ям у бутність його священником. При постригу він міг отримати те ж саме ім'я, але на честь іншого святого. Однак, варто мати на увазі, що на той час у Православ'ї невідомо інших Св. Василів, окрім Василя Великого. Тому нам видається доречнішим дотримуватися тієї думки, що мирське ім'я Василя було іншим, а літописець назвав скромного міського попа чернечим ім'ям, під яким він став відомий в якості ігумена і архімандрита самого Києво-Печерського монастиря. 1 січня 6691 (1184) р. в Києві на Ярославовому дворі митрополитом Никифором, юрійським єпископом і архімандритом печерським ігуменом Василем була освячена церква Св. Василя, побудована князем Святославом Всеволодовичем на місці створеного Володимиром Святославичем однойменного храму⁵¹. Василь безсумнівно вважався найголовнішим ігуменом

⁴⁸ ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 627–628.

⁴⁹ Галимов Т. Р. Вк. праця. – С. 110; Гайдено П. И. Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): зарисовки власти и повседневности. – Москва, 2014. – С. 185.

⁵⁰ Галимов Т. Р. Вк. праця. – С. 110.

⁵¹ ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 634.

у Києві, беручи участь в освяченні побудованого князем на княжому дворі храму поряд з митрополитом і єпископом. 6 грудня 1198 р. у Білгороді була освячена кафедральна кам'яна церква Свв. Апостолів⁵². На честь освячення церкви київський князь Рюрик Ростиславович влаштував духовний бенкет, на який запросив юр'ївського єпископа Адріана, архімандрита печерського Василя, і видубицького ігумена Мойсея та інших ігуменів⁵³. Це остання літописна згадка архімандрита Василя. Інколи Василя донині вважають справжнім адресатом «Повести Кирила многогрешнаго мниха к Василию игумену о бѣлоризцѣ человекѣ и о мнишьствѣ и о души и о покаянии»⁵⁴. Однак, ще І. Єрьомін зазначив, що звернення до Василя в заголовку повісті, ймовірно, було пізнішою припискою⁵⁵. У Посланні якогось старця до блаженного в Бозі архімандрита Василя про схиму повідомляється, що архімандрит Василь поставив стіни навколо Києво-Печерського монастиря, згадується, що він раніше був «бельцом» (що впливає також з Іпатіївського літопису, що повідомляв про його бутність попом і постриг у ченці влітку 1183 р.), і йдеться про особисте бажання архімандрита прийняти схиму⁵⁶. Точного датування послання не має. Й не зовсім зрозуміло, у зв'язку з чим Василь мав такий намір – через хворобу, перед смертю, чи з бажання піти на спокій і повністю присвятити себе богослужінню. Остання версія, однак, найбільш імовірна: згідно джерелу, Василь давно мав намір прийняти схиму⁵⁷.

⁵² ПСРЛ. – Т. 2. – Стп. 706.

⁵³ Там саме. – Стп. 706.

⁵⁴ Карпов А. Ю. Вк. праця. – С. 77. Позаяк Василь тут названий ігуменом, історик пропонує датувати це послання до 1185 р., коли в літописі Василь востаннє названий архімандритом печерським ігуменом (Там саме). Насправді у літописі він так титульований під 1184 р. Проте, в наративних джерелах архімандрити й пізніше інколи називались ігуменами. Можна навести для прикладу хоча б добре відомі самому Карпову послання єпископа Симона й інока Полікарпа, що згадують киево-печерського «игумена» Акиндіна (Там саме. – С. 27), що діяв уже в XIII ст.

⁵⁵ Еремін И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1955. – Т. 11. – С. 344–345.

⁵⁶ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 200, 202.

⁵⁷ Там саме. – С. 200.

В історіографії висловлювалися версії про існування в Києві в домонгольський період архімандрита Досифея. Але, як зазначив І. Жиленко, в історично обґрунтованих переліках киево-печерських архімандритів ім'я Досифея відсутнє, немає його й серед настоятелів обителі, зображення яких були в розписах Успенської церкви. Моці Досифея в Києво-Печерській лаврі не виявлені⁵⁸.

Поява в агіографічній та історичній літературі киево-печерського архімандрита з іменем Досифей викликана інтерпретацією відомостей з «Устава как иноци дръжат правило в кельях своих» і «Чина, како подобает пети 12 псалмов особъ <...>», складених, мабуть, на початку XV ст. Досифеем, архімандритом нижньогородського Печерського на честь Вознесіння Господнього монастиря («Досифеем, архимандритом печерским»), після повернення з Атосу. Автор цих творів був зарахований до киево-печерських архімандритів на тій підставі, що у посланні Володимирського св. еп. Симона до чорноризця Полікарпа, що входить у Києво-Печерський патерик, згадується келійний спів 12 псалмів киево-печерськими ченцями... Однак, відповідний текст у патерику не містить відомостей про «Чин...» співу, немає у ньому вказівок на Досифея та атоську практику, яка могла впроваджуватися в руський монастирський побут неодноразово⁵⁹.

Наступним архімандритом був останній відомий у домонгольський період київський архімандрит Акиндін.

Коротка біографія Акиндіна відображена у вище зазначеній об'ємній енциклопедичній статті В. Василика. У ній, як було зазначено, перераховані джерела, де згадується про нього, і основні факти його біографії. Однак, самі згадки Акиндіна в джерелах залишилися в історіографії мало проаналізованими. Цей пробіл ми постараємось заповнити у цій статті.

В історіографії висловлювалися думки, що Акиндін став архімандритом у 1224 р., засновані на тому, що в Києво-Печерському патерику перша згадка архімандрита Акиндіна міститься у посланні володимирського єпископа Симона чорноризцеві Києво-Печерського монастиря Полікарпу 1225–1226 рр.⁶⁰ Як

⁵⁸ Історію питання див.: *Жиленко И. В.* Вк. праця.

⁵⁹ Цит. за: *Жиленко И. В.* Вк. праця.

⁶⁰ Обґрунтування датування див.: *Ольшанская Л. А.* Симон, владимиро-суздальский епископ // *Словарь книжников и книжностей Древней Руси.* URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4597>

відмітив В. Василик, єпископ називав архімандрита Акиндіна святим мужем⁶¹. Уточнимо, що не просто святим, а чесним і святим мужем і своїм братом⁶². Останнє ймовірно було пов'язано з тим, що Симон сам був вихідцем з Києво-Печерського монастиря і колись належав до тієї ж самої монастирської братії, що й нинішній печерський ігумен. Наприкінці послання до Полікарпа Симон дуже лестно відгукується про ту обитель «Азь бы рад оставилъ свою епископию и работалъ в томъ святемъ Печерском монастырѣ»⁶³. З іншого боку, очевидно, підкреслюючи чесноти Акиндіна, давав зрозуміти своєму кореспондентові, що вважає печерського архімандрита не нижче свого архієрейського достоїнства. З послання випливає, що Полікарп одного разу пішов з Києво-Печерського монастиря, не бажаючи служити архімандриту і захотів бути ігуменом в іншій обителі – Св. Козьми і Дем'яна. Конфлікт, ймовірно, був обопільний – Симон згадує, що Полікарп не терпить закидів⁶⁴. Але згодом монах розкаявся і мабуть вернувся в монастир: «но радуются нынѣ о тобѣ игуменѣ и вся братия, и мы же, слышавше яже о тобѣ, и вси утѣшихомся о тебѣ и обретении твоём, яко погыбе и обретеса»⁶⁵. Однак, Полікарп, очевидно, потім знову задумав піти зі своєї обителі, щоби очолити інший монастир (цього разу Св. Дмитра): «Попустих же и еще своей воли быти, а не игумени: вѣсхотѣлъ еси пакы игуменити у Святаго Дмитриа»⁶⁶. Не зрозуміло, чи здійснив Полікарп цей намір, чи передумав і залишився в монастирі⁶⁷. Взагалі, варто відзначити, що у посланні глава Києво-Печерського монастиря неодноразово називається ігуменом. Крім згаданих вище 3-х випадків маємо ще 2: «и пакы

⁶¹ Василик В. В. Вк. праця.

⁶² Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 358.

⁶³ Там саме. – С. 360.

⁶⁴ Там саме. – С. 358.

⁶⁵ Там саме.

⁶⁶ Там саме.

⁶⁷ В. Істрін чомусь стверджував, що Полікарп двічі залишав свій Києво-Печерський монастир, і при тому довго не втримувався на ігуменстві в обох обителях (*Истрин В. М. Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.)*. – Петроград, 1922. – С. 202). Проте, ці припущення не знаходять підтвердження в джерелах. Навіть коли Полікарп дійсно покинув монастир, не зрозуміло, чи встиг він стати ігуменом у монастирі Козьми і Дем'яна.

роптание на игумена и на того служебникъ»⁶⁸, «или мнить себѣ, – рече, – сиа игуменъ и сий иконом, яко здѣ точию Богу угодити, индеже невъзможно спастися? А нами что ми не разумѣють?»⁶⁹.

Важко сказати, чому думка економа було настільки важливою для Полікарпа – чи був печерський економ другою особою в монастирі після настоятеля, чи був безпосереднім начальником цього ченця, а можливо, просто мав особистий авторитет чи висловлювався згідно з ігуменом. Важливо те, що архімандрит Акиндін неодноразово названий колишнім печерським ченцем – єпископом Симеоном – ігуменом. Значить, як і його попередник Василь, для печерських ченців він був таким же ігуменом, як і настоятелі інших монастирів. І, звісно, сан архімандрита мав ігумен Києво-Печерського монастиря.

Гордість Полікарпа і його бажання піти з Києво-Печерського монастиря всерйоз турбували володимирського єпископа Симона. Наприкінці повісті про Арефу чорноризця Симон звертається до Полікарпа: «Проси у Бога, да ту жизнь свою скончаеши в покоании и в послушании игумена своего Акиндина»⁷⁰. Завершуючи повість про Атанасія, Симон радив Полікарпу: «благочестиемъ утвердися въ святѣмъ томъ монастырѣ Печерском, не въсхощеши власти, ни игуменства, ни епископства; и долѣет ти къ спасению, иже конъчати жизнь свою в немъ»⁷¹.

6 квітня 1231 р. серед інших «ігуменів» на хіротонії ростовського єпископа Кирила в Києві був присутній киево-печерський архімандрит Акиндін, потім літопис згадує імена кількох київських та одного чернігівського ігуменів⁷². Текст літописного оповідання можна зрозуміти і так, що всі ці настоятелі, включаючи архімандрита, не просто були присутні при поставленні, але поруч з митрополитом і єпископами брали участь в обряді – «с[вят]иша». В чому полягала участь – якщо вона мала місце⁷³ – не ясно. Таким чином, печерський настоятель, з одного боку, належав до числа ігуменів, а з другого боку, як глава головного

⁶⁸ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 356.

⁶⁹ Там саме. – С. 358.

⁷⁰ Там саме. – С. 388.

⁷¹ Там саме. – С. 374.

⁷² ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 456–457.

⁷³ Літописець, перераховуючи присутніх святителів, помилково вжив до єпископа Білгорода прийменник «в» (Там саме. – Стп. 456).

київського монастиря, названий архімандритом і очолював поіменний перелік міських настоятелів. Ростовський святий був хіротонізований у Софійському соборі, і в той же день на честь його поставлення був влаштований бенкет у стінах головного міського монастиря – «монастыри Стыя Бца Печерския»⁷⁴.

У посланні вищезгаданого печерського інока Полікарпа до архімандрита Акиндіна (що гіпотетично датується 1233–1234 рр.) Полікарп так звернувся до архімандрита: «пречестный архимандрит всея Руси, отец и господин мой, Акиндин»⁷⁵. Титул архімандрита всієї Русі не був характерний для столичних архімандритів – ні київських, ні володимирських, ні московських. Мабуть, Полікарп мав на увазі статус Києва, який формально зберігав на Русі столичний статус в якості головного княжого столу. Полікарп повідомляє, що за велінням Акиндіна зайнявся життєписом знаменитих киево-печерських «чорноризців». Таким чином, архімандрита Акиндіна, у крайньому разі певним чином, можна вважати ініціатором створення Києво-Печерського патерика. При цьому, незважаючи на шанобливу форму звернення інока Полікарпа до свого «пана», їхні відносини мали послідовно напружений характер. Полікарп не приховував, що відчуває страх у розмові зі своїм настоятелем на будь-яку тему і тому не може чітко усно розповісти йому про чудеса знаменитих печерських ченців і вирішив викласти їх у письмовій формі: «Въспросилъ мя еси нѣкогда, веля ми сказати от тѣхъ черноризецъ съдѣанная; совѣдый мою грубость и неизящное нрава, иже всегда съ страхомъ въ всякой повести бесѣдую пред тобою, – то како могу ясно изърещи сътвореннаа ими знамена и чюдеса преславнаа? И мало нѣчто сказах ти от тѣхъ преславных чюдех, а множайшаа забых от страха, стыдятся твоего благочестиа, неразумъно исповѣдах. Понудихся писаниемъ извѣстити тебѣ, еже о святыхъ и блаженныхъ отецъ печерских, да и суци по нас черноризци увѣдятъ благодать Божию, бывшу въ святѣмъ семь мѣсте, и прославятъ Отца небеснаго, показавши таковыа свѣтилники в Рустѣй земли, в Печерскомъ святѣмъ монастырѣ»⁷⁶. У цьому контексті початок послання: «Господу поспешествующу и слову утверждающе, къ твоему благоумию, пречестный

⁷⁴ ПСРЛ. – Т. 1. – Стп. 457.

⁷⁵ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 390.

⁷⁶ Там саме. – С. 392.

архимандрите всеа Руси, отче и господине мой Акиндине»⁷⁷ очевидно є не стільки шанобливим зверненням до начальника, як їдким зауваженням, що у того може не вистачити розважливості його вислухати.

В якійсь мірі це перегукується з вищезазначеним посланням єпископа Симона до Полікарпа, в якому, як було сказано, Симон відмітив, що Полікарп не терпів докорів. Правда, настільки напружені відносини все ж таки не заважали Акиндіну цінувати агіографічний талант свого ченця, а Полікарпу – працювати над написанням житій монастирських чорноризців.

Далі, у слові про Лаврентія Затворника Полікарп звертається до «пана» Акиндіна, що писав це для нього для того, щоб не пішли у забуття чудеса святих⁷⁸.

Однак, найбільш цікаве і змістовне звернення Полікарпа до Акиндіна міститься в слові про Агапіта: «Аще бых та написалъ, честный архимандрите, господине Акинъдине, прежде назнаменаных святыхъ преподобных отецъ и сии вси послушествованни върою, знамении и чюдесы от твоего черноризца, а от моего господина, епископа Симона. Другымъ убо неприятна мнятся быти глаголемаа величества ради дѣлъ, вина же есть невѣрованію – менѣ грѣшнаго суца съвѣдя Поликарпа. Но аще повелить твое преподобство написати, ихъ же ми умъ постигнетъ и память принесеть. Аще ти и непотрѣбно будетъ, да сущим по нас ползы ради оставимъ, якоже блаженный Нес-теръ въ Лѣтописци написа о блаженныхъ отцехъ: о Дамиане, Иермии, и Матфѣи, и Исакии. В Житии же святаго Антониа вся житиа ихъ вписана суть, аще и въкратцѣ речена. Но паче прежде реченнии черноризци ясно реку, а не втайне, якоже и прежде: аще бо азъ премолчу, от мене забвена будутъ, и к тому не помянутся имена их, якоже было и до сего дъни. Се же речеса въ 15 лѣто твоего игуменства, еже не бысть помяновения 100 и 60 лѣт, нынѣже, твоеа ради любве, утаеннаа слышана быша, и память любящимъ Бога присно чтома и хвалима, яко тому угожшеи, от него венчашася»⁷⁹. Чернець Полікарп пише своєму панові, архімандриту Акиндіну, що готовий описати життя і чудеса раніше згадуваних ним святих, але багато хто йому

⁷⁷ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 390.

⁷⁸ Там саме. – С. 398.

⁷⁹ Там саме. – С. 404.

не повірять, тому що вважають грішником. Але якщо Акиндін накаже описати це, то він виконає у міру сил. А якщо тому ця праця виявиться не потрібною, то нехай його прочитають нащадки. Цікаво, що Полікарп назвав володимирського єпископа Симона чорноризцем Акиндіна. В такому випадку Акиндін мав би стати на чолі Києво-Печерського монастиря не пізніше 1205 р. Є. Конявська вважає це повідомлення недостовірним, спираючись на поширене уявлення, що Акиндін очолив Києво-Печерський монастир не раніше 1224 р.⁸⁰, яке, як буде зазначено нижче, не є безперечним. А. Карпов схиляється до висновку, що найвірогідніше Акиндін став ігуменом не раніше 1211 р., а в посланні переплутано сучасного Полікарпу архімандрита Акиндіна з киево-печерським ігуменом середини XII ст. Акиндіном I⁸¹. Можна погодитися з А. Карповим, що, найвірогідніше, Акиндін став архімандритом не раніше 1210–1211 р.: послання Симона зі зверненням Полікарпа датуються проміжком 1225–1226 рр., а записані нижче в Києво-Печерському патерику послання Полікарпа Акиндіну, таким чином, були написані не раніше цього періоду. Якщо Акиндін до цього часу вже перебував на чолі монастиря 15 років, то він не міг стати архімандритом раніше 1210–1211 р. I, таким чином, єпископ Симон, коли був печерським ченцем, не був чорноризцем Акиндіна. Однак, це непорозуміння можна пояснити більш простим способом, ніж запропонував А. Карпов. У вищезгаданому другому посланні архімандриту Акиндіну Полікарп охарактеризував Симона як «брата» Акиндіна і «чорноризця бившого того же Печерського монастиря»⁸².

Не виключено, що в слові про Агапіта переписувач помилково скоротив характеристику Симона, мимоволі спотворивши сенс, перетворивши його з брата архімандрита Акиндіна і чорноризця того ж монастиря в чорноризця Акиндіна. У процитованому вище зверненні Полікарпа до Акиндіна в слові про Агапіта зазначено, що Акиндін був ігуменом 15 рік, і до того часу минуло 160 років з часу якогось літописного запису Нестора про святих Дем'яна, Єрем'ю, Матвія, Ісакія. Історики здавна чомусь

⁸⁰ *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2006. – № 1 (23). – С. 45.

⁸¹ *Карпов А. Ю.* Вк. праця. – С. 27

⁸² Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 392.

однозначно співвідносили це зі згадкою тих святих у Повісті временних літ під 1074 р., відповідно, послання Полікарпа Акиндіну відносили приблизно до 1234 р., а початок ігуменства Акиндіна – до 1224 р. Інколи тезу про те, що Акиндін став архімандритом у 1224 р. донині наводять в якості аксіоми⁸³. Однак, далеко не всі сучасні вчені вважають, що Акиндін очолив монастир того року⁸⁴. Попри те, навіть якщо повністю прийняти версію про відлік 160 років з літописної статті 1074 р., дата початку ігуменства Акиндіна виявляється розрахованою хибно: якщо від 1234 р. відняти 14–15 років, вийде не 1224, а 1219–1220 рр. І віднімати потрібно саме 14–15, а не 15, адже йдеться про 15-й рік, а не повних 15-ть років!

Однак, ще в ХІХ ст. митрополит Макарій (Булгаков) справедливо зауважив: «визначити з точністю, коли написано послання Полікарпа, що збереглося з великою точністю в рукописних Патериках Києво-Печерських, не можливо, тому в якому році Акиндін став ігуменом, невідомо. Так само, з якого часу починати вираховування цих 160 років, упродовж яких залишалося в забутті те, що тепер описано Полікарпом, він не означив. Дехто вважає, що треба починати числення з 1074 р., під яким преп. Нестор написав у своєму літописі про отців печерських і коли помер преп. Феодосій Печерській, і звідси роблять висновок, що послання Полікарпа написано в 1234 або в 1235 р. Але це лише припущення»⁸⁵. Відзначимо також, що Полікарп пише саме про ігуменство, а не архімандритію Акиндіна. Ймовірно, влада глави Києво-Печерського монастиря всередині своєї обителі сприймалася як ігуменська. І титул архімандрита Києво-Печерського монастиря закріпився саме за монастирськими ігуменами. Водночас у вічевому Новгороді, на відміну від інших руських земель, архімандрит Юр'єва монастиря не завжди був одночасно місцевим ігуменом⁸⁶. Найостанніше звернення Полікарпа до архімандрита Акиндіна міститься в тому ж слові про Агапіта. Полікарп писав: «тѣмъ же и азъ, грѣшный Поликарпъ, твоей

⁸³ *Конявская Е. Л.* Вк. праця. – С. 45.

⁸⁴ *Василик В. В.* Вк. праця; *Карпов А. Ю.* Вк. праця. – С. 27.

⁸⁵ *Макарий (Булгаков), митр.* История русской церкви. – Т. 3. URL: https://modernlib.net/books/makariy_mitropolit/istoriya_russkoy_cerki_i_tom_3/read

⁸⁶ *Несин М. А.* Вк. праця.

воли работаю, дръжавный Акиндине, и сия ти написах. Но и еще ти исповѣмъ мало нѣчто – о блаженнемъ и преподобнемъ отци нашемъ Григории Чюдотворци»⁸⁷. І наступне слово дійсно присвятив тому святому⁸⁸.

На цьому вичерпуються всі згадки в джерелах про діяльність архімандрита Акиндіна. Рік смерті Акиндіна не відомий. Акиндін є останнім відомим з джерел київським архімандритом домонгольського періоду. З часом Акиндін був канонізований. Ймовірно, це сталося не раніше XVII ст.: як відмітив В. Василик, «його імені немає в службі Києво-Печерським преподобним»⁸⁹. Однак, як святий він фігурує в деяких джерелах XVII–XVIII ст.: згадується в числі «святих града Києва» в «Описании о российских святых» (відомо у списках кін. XVII–XVIII ст.). У сер. 50-х рр. XVII ст. пам'ять «преподобного отца Акиндина, архимарита Печерскаго монастыря» вніс у свій Місяцеслов келлар Троїце-Сергієвої лаври Симон (Симон Азар'їн) (РДБ. МДА. № 201. Л. 332)»⁹⁰.

Таким чином, можна зробити висновок, що інститут архімандритів у Києві з'явився в 1170–1171 рр. Обставини заснування архімандритії не зрозумілі. Ймовірно, що за фактичної бездіяльності на Русі нового митрополита Михайла II, архімандритія мала стати альтернативою митрополичій кафедрі. Однак, вже в XII ст. інститут архімандритів не протистояв митрополії, що видно на прикладі Василя. При вивченні інституту київських архімандритів у домонгольський період виникає не менше питань, ніж відповідей. Яким було становище архімандритів щодо інших ігуменів? Чи мав він владу над ними, чи ні? І якщо так, то в чому вона полягала? Чи було звичним для киево-печерських ченців обирати собі настоятеля, чи приклад Василя був унікальний? Чи завжди посада архімандрита вважалася довічною, чи передбачалися якісь можливі обставини для прижиттєвого відходу у відставку? Уважне дослідження інституту київських архімандритів малює більш складну картину, ніж наявні в історіографії чіткі схеми. Однак, без цього неможливо скласти

⁸⁷ Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – С. 406.

⁸⁸ Там саме. – С. 406.

⁸⁹ Василик В. В. Вк. праця.

⁹⁰ Там саме.

повне уявлення про організацію староруського чорного духовенства, а можливо і ширше – про соціально-політичний устрій середньовічного Києва.

Mikhail NESIN

INSTITUTE OF KYIV ARCHIMANDRITES IN THE PRE-MONGOL PERIOD

This work is dedicated to the Kyiv archimandrites in the pre-Mongol period. On the basis of a comprehensive analysis of sources, the author examines the emergence and development of the institution of the Kyiv archimandrites, as well as the activities of the archimandrites of the Kyiv-Pechersk monastery in the 12th – first half of the 13th century.

Keywords: *archimandrite, Kyiv-Pechersk monastery, metropolitan, Polycarp, Vasily, Akyndin.*

*Протоієрей Михаїл ЙОСИФЧУК
Володимир АР'ЄВ*

ЗНОСИНИ З ВСЕЛЕНСЬКИМ ПАТРІАРХАТОМ У СПРАВІ ВИЗНАННЯ АВТОКЕФАЛІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УРЯДОМ УНР

Стаття присвячена аналізу діяльності уряду Української Народної Республіки, який проголосив Закон про автокефалію Української Православної Церкви 1 січня 1919 р. і добивався визнання даного законодавчого акту від Вселенського Патріархату.

Зважаючи на складність внутрішньо-політичної ситуації в Україні під час національно – визвольної боротьби нашого народу у 1917–1921 рр., автори даного дослідження намагались висвітлити державну політику щодо Православної Церкви.

Було проаналізовано невтомне бажання свідомих православних українців, які перебували у вигнанні і мали супротив проросійського єпископату і духовенства, отримати визнання автокефалії Української Православної Церкви. Здійснено спробу дослідити архівні та документальні джерела, а також показати проблему міжнародної ізоляції Української 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: Автокефалія, УПЦ, Міністерство Ісповідань, УНР, РНМ, Царгород, міністр ісповідань, митрополит Дорофей.

Опинившись у вигнанні, урядом УНР було продовжено справу визнання автокефалії Української Православної Церкви. Головними виконавцями цієї важливої для Української держави справи виступили Міністерство ісповідань УНР та Посольство УНР у Туреччині.

7 грудня 1920 р. на засіданні Ради міністра ісповідань проф. І. Огієнко подав пропозицію надіслати українську делегацію до

Туреччини, яка мала б «проінформувати Царгородський Патріархат про стан Української Церкви і розвіяла б ті наклепи, що розпускає чорносотенне духовенство про Українську Церкву»¹.

До складу делегації вирішили призначити проф. В. Біднова та прот. П. Табінського, яким МЗС УНР мав видавати закордонні паспорти. Проф. В. Біднов повинен був мати уповноваження від Міністерства Ісповідань УНР, а також від Професорської Ради Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету, оскільки він був деканом Богословського Факультету цього закладу. Прот. П. Табінський повинен був мати повноваження від Кирило-Мефодіївського Братства і від українського громадянства взагалі, для чого він повинен був роз'їжджати по всіх осередках українських емігрантів і збирати належні підписи².

Окрім вказаних вище офіційних документів, українська делегація повинна була мати:

1) записку від Богословського Факультету Кам'янець-Подільського Університету про автокефалію Української Церкви, яку мають скласти проф. В. Біднов і прот. П. Табінський;

2) записку про сучасні події на Україні;

3) прохання про автономію Православної Церкви на Україні від Кирило-Мефодіївського Братства, Українського громадянства, українського війська, учительства, залізничників і Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету³.

14 січня 1921 р. РНМ УНР видала постанову про надання в розпорядження міністра ісповідань 300 000 польських марок або 6 000 000 гривень на подорож української делегації до Царгороду⁴. Однак 17 січня 1921 р. Фінансова Комісія Державної Скарбниці УНР, виходячи з тодішнього фінансового і політичного стану держави заявила, що вважає за доцільне не відряджати делегацію до Царгородського патріарха і відкласти цей візит до слущ-

¹ Центральний Державний архів вищих органів влади і управління України (у м. Києві). (Далі – ЦДАВО України). – Ф. 1072: Міністерство Ісповідань Української Народної Республіки. 1918–1922 рр. – Оп. 2. – Спр. 3: Протоколи засідань Ради Міністра Ісповідань УНР. 7–24 грудня 1920 р. – Арк.1.

² Там саме. – Арк. 2.

³ Там саме. – Арк. 50 зв.

⁴ Там саме. – Спр.7: Списки законопроектів та постанов УНР за 1920–1921 рр. 16 січня 1920 р. – 28 березня 1921 р. – Арк.1.

нішого моменту⁵.

Незважаючи на ці труднощі, міністр ісповідань 23 січня 1921 р. знову подає на розгляд уряду доповідь про асигнування 300 000 польських марок на подорож делегації до Царгороду⁶. Через відсутність І. Огієнка на засіданні РНМ, його пропозицію було схвалено 25 січня 1921 р.⁷ 11 лютого 1921 р. керуючий справами директорії УНР М. Миронович повідомив Міністерство Ісповідань, що «постанову про асигнування грошей на подорож делегації до Царгорода Голова Директорії затвердив ще 2 лютого 1921 р.»⁸ 8 квітня 1921 р. МЗС УНР, повідомляючи міністра ісповідань про діяльність посольства УНР у Царгороді в справі автокефалії Української Церкви, висловило бажання, аби у церковних справах прибула до Царгорода відповідна делегація українського духовенства⁹. Однак, як показують нам подальші події, делегація у справі визнання автокефалії УПЦ так і не поїхала до Царгорода, оскільки там не обрали патріарха¹⁰.

Одночасно з справою відрядження делегації, Міністерством ісповідань розпочало широку агітаційну роботу серед українського православного громадянства у справі написання ним прохань до Царгородського патріарха визнати автокефалію Української Церкви. Так на засіданні Ради міністра ісповідань ще 21 грудня 1920 р. було вирішено видрукувати п'ять примірників «Прохання до патріарха Царгородського про автокефалію Української Православної Церкви», яке склав проф. В. Біднов. Потім текст цього «Прохання» мали перекласти на новогрецьку мову і

⁵ ЦДАВО. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 45: Рапорт про хід справи розгляду фінансовою комісією законопроекту про заснування комісії по перекладу Святого Письма 1921 р. – Арк. 2.

⁶ Там саме. – Спр. 15: Журнали засідань Ради Народних Міністрів УНР. 10 січня – 21 червня 1921 р. – Арк. 14.

⁷ Там саме. – Арк. 15.

⁸ Там саме. – Спр. 111: Листування з департаментом православної церкви про надсилання листів і прохань до Царгородського патріарха благословити Автокефальну Церкву. 1921 р. – Арк. 4.

⁹ Там саме. – Спр. 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. – Арк. 16.

¹⁰ Там саме. – Арк. 20.

видати у Львові українською і новогрецькою мовами у кількості 100 примірників, на фінансування чого було вирішено виділити 10 000 польських марок¹¹.

З відкриттям у 1921 р. видавництва «Українська Автокефальна Церква» під редакцією проф. І. Огієнка ця справа набула реальнішого змісту. Найпершою книжкою цього видавництва було «Прохання до патріарха Царгородського благословити автокефальну Українську Церкву» українською мовою (див. додаток). Однак, ще були видання цього «Прохання» і французькою мовою¹², оскільки вона була мовою зовнішніх дипломатичних стосунків. Тому 21 червня 1921 р. І. Огієнко звернувся до віце-міністра закордонних справ О. Ейхельмана, аби його лист до патріарха Царгородського було надруковано французькою мовою¹³.

Протягом квітня–червня 1921 рр. «Прохання» було підписано більшістю українських громадських організацій, розміщених у таборах¹⁴. Дані звернення повинні були надсилатись прямо до Царгорода або ж повертатись до Міністерства Ісповідань¹⁵.

З свого боку активну діяльність у справі визнання Вселенським патріархатом автокефалії УПЦ проводило українське посольство у Туреччині, на чолі якого ще 1 червня 1920 р. замість О. Лотоцького було призначено князя Яна Токаржевського-Карашевича¹⁶. Він 6 листопада 1920 р. звернувся з спеціальним посланням від імені уряду Директорії УНР до Синоду Константинопольської Церкви, у якому знову порушує питання про підтримку автокефалії Української Церкви, що залишається в ед-

¹¹ ЦДАВО. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 3. – Арк. 4.

¹² Там саме. – Спр. 121: Листування з департаментом православної церкви про взаємовідносини з Царгородським Патріархатом, призначення на Україні його представника. 1921 р. – Арк. 23; Спр. 139: Листування з департаментом православної церкви про зносини з військовим духовенством, відкриття братств при військових частинах, заяви військових священиків про надання їм нагород. 20 травня – 31 грудня 1921 р. – Арк. 2–4.

¹³ Там саме. – Спр. 121. – Арк. 62.

¹⁴ Там саме. – Спр. 111. – Арк. 27, 35, 91; Спр. 122. – Арк. 25–26.

¹⁵ Там саме. – Спр. 111. – Арк. 7

¹⁶ *Лотоцький О.* В Царгороді. – Варшава, 1939. – С. 142. – (Праці Українського Наукового Інституту; Серія мемуарів).

нанні з Матірю-Церквою¹⁷.

У відповідь на це звернення, місцеблюститель патріаршого престолу митр. Дорофей 17 листопада 1920 р. відповів, що лист українського посла було прочитано на засіданні Св. Синоду, де ухвалено просити «Всемогучого Бога послати своє Благословення на весь Український народ, його Уряд і Вашу Ексселенцію»¹⁸.

Під час побачення з українським дипломатом, секретар Св. Синоду висловив побажання, аби делегація від Української Церкви, що мала приїхати до Вселенського Патріархату з проханням про визнання автокефалії, «мала на руках постанову зібрання духовенства, і коли можливо, за підписом хоч би одного єпископа»¹⁹.

Однак, незважаючи на таку досить плідну діяльність посла Я. Токаржевського-Карашевича, міністр ісповідань 23 лютого 1921 р. надсилає листа до міністра закордонних справ, у якому бачив лише «недоліки» українського посольства у Царгороді, оскільки голова цього посольства кн. Я. Токаржевський є католик, що становить перешкоду для зносин з Вселенським Патріархатом²⁰. У відповідь на цей лист МЗС УНР 16 березня 1921 р. пояснило І. Огієнку, що дипломатичний представник у Царгороді може бути тільки посередником у зносинах з Вселенським патріархом і тому справа віри не має значення, тим більше що п. Токаржевський перебуває в дуже приязних стосунках з митр. Дорофеем²¹.

¹⁷ *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.

¹⁸ ЦДАВО. – Ф. 1429: Канцелярія Директорії Української Народної Республіки. 1917–1938 рр. – Оп. 2. – Спр. 39: Листування з Міністерством Ісповідань про діяльність Всеукраїнської церковної ради та її чергові завдання організацію Автокефальної Української Православної Церкви, церковний склад та інше. Витяги з протоколів з'їзду військового духовенства. 7 червня 1920 – 28 грудня 1921 р. – Арк. 170; Ф. 3696: Міністерство Закордонних Справ Української Народної Республіки 1918–1924 рр. – Оп. 3 – Спр. 49: Документи про діяльність посольства УНР в Туреччині. Січень 1919 р. – 13 липня 1921 р. – Арк. 139.

¹⁹ Там саме. – Ф. 1429. – Оп. 2. – Спр. 39. – Арк. 195 зв.

²⁰ Там саме. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 122. – Арк. 9.

²¹ Там саме. – Арк. 13

Фінансове становище українського посольства у Царгороді було досить важке. Так 27 жовтня 1920 р. старший діловод МЗС УНР повідомив, що отримав листа від посла у Царгороді Токаржевського, у якому той просив вислати грошей, бо він «сидить там без копійки»²². Це спричинилось до того, що 21 січня 1921 р. на засіданні РНМ УНР було вирішено асигнувати 454 980 турецьких лір для погашення боргів посольства УНР у Туреччині²³.

Зацікавився фінансовими проблемами посольства УНР у Царгороді також і Голова Директорії С. Петлюра. 17 червня 1921 р. у листі до прем'єра він визнає, що дальше нехтування цієї справи було б легковажністю у питанні державно-національної честі. Тому було дано доручення в негайному порядку висунути на обговорення найближчого засідання Ради Міністрів його пропозицію щодо покращення фінансування посольства у Царгороді для забезпечення надалі хоча б мінімальний рівень існування²⁴.

Остаточне вирішення цього питання було зроблено урядом лише 20 листопада 1921 р. Спочатку було видано постанову про відкриття з 1 жовтня 1921 р. Генерального Консульства у Царгороді²⁵, а також асигновано на його утримання до 1 січня 1922 р. 1300 турецьких лір²⁶. Підставою для такого рішення, мабуть, послужила одноіменна постанова Фінансової Комісії Державної Скарбниці УНР від 10 жовтня 1921 р.²⁷.

20 листопада 1921 р. Рада Міністрів УНР видала й іншу постанову про зміну штатів посольства УНР у Туреччині та утри-

²² ЦДАВО. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 239: Штати і фінансові звіти посольства УНР в Туреччині та листування з ним про грошові справи. 29 червня 1920 – 16 грудня 1921 рр. – Арк. 13

²³ Там саме. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 15. – Арк. 12 зв.

²⁴ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 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. – Арк. 24.

²⁵ ЦДАВО. – Ф. 1065: Рада Народних Міністрів Української Народної Республіки 1918–1923 рр. – Оп. 3. – Спр. 71: Постанови Директорії УНР про відкриття Генерального Консульства УНР в Туреччині. 20 листопада 1921 р. – Арк. 1.

²⁶ Там саме. – Арк. 11.

²⁷ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 239. – Арк. 75.

мання його до 1 жовтня 1921 р. в сумі 14029 турецьких лір²⁸. За цією постановою посольство фактично припинило існування, оскільки відомо, що після 1 жовтня 1921 р. на його утримання жодних кредитів асигновано не було²⁹. Однак 1 грудня 1921 р. у реєстрі дипломатичних представництв Української Народної Республіки серед числа посольств є і «Царгородське»³⁰, щоправда лише з одним урядовцем³¹.

Незважаючи на фінансові труднощі і зміну його статусу посольство у Царгороді активно працювало. Так відоме звернення посла Я. Токаржевського-Карашевича до українських представництв у Празі, Бухаресті та Варшаві щодо переїзду до цих міст певної кількості українських емігрантів, які після «кримської катастрофи» скупчились у Царгороді³². Однак МЗС УНР негативно поставилось до цієї ініціативи, мотивуючи це відсутністю належного фінансування³³.

15 грудня 1921 р. до МЗС надійшло повідомлення, що керуючий посольством у Царгороді п. Токаржевський-Карашевич виїхав 10 грудня 1921 р. на Україну, передавши усі справи п. Лісняку, як повіреному у справах посольства УНР у Туреччині та п. Засядку, як керуючому канцелярією і консульським відділом посольства. Сам посол не залишив ніяких коштів, оскільки

²⁸ ЦДАВО. – Ф. 1065. – Оп. 3. – Спр. 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. – Арк. 1.

²⁹ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 257: Пояснючі записки, доповіді листування про зміну штатів дипломатичної місії УНР в Туреччині, пересилку рукописів та грошові справи. 2 січня 1920 р. – 18 листопада 1922 р. – Арк. 92.

³⁰ Там саме. – Оп. 3. – Спр. 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. – Арк. 46

³¹ Там саме. – Арк. 46 зв.

³² Там саме. – Оп. 2. – Спр. 497: Листування про переїзд українських емігрантів з Туреччини до інших держав Європи. 15 лютого – 12 листопада 1921 рр. – Арк. 2, 7–8.

³³ Там саме. – Оп. 3. – Спр. 6. – Арк. 6.

для свого виїзду із Туреччини змушений був позичити грошей³⁴.

Беручи до уваги цю критичну ситуацію, що могла істотно зашкодити справі визнання Вселенським Патріархатом автокефалії Української Церкви, 11 лютого 1922 р. міністр ісповідань пише листа до МЗС, у якому пропонував зберегти діяльність посольства у Царгороді для того, аби мати «свою руку» та «свое око» при Вселенському Патріархаті, і, тим самим при змозі впливати на той чи інший напрямок православної політики під час її зародження й формування³⁵.

Оскільки фінансові можливості Уряду УНР у вигнанні були дуже обмежені, то невдовзі діяльність посольства України у Туреччині припинено³⁶.

Проф. І. Огієнко (міністр ісповідань УНР – *Авт.*) у своєму листі від 11.02.1922 р. наполягав на необхідності продовження діяльності посольства в Туреччині, оскільки, окрім державних питань, головним напрямком була справа визнання автокефалії УПЦ³⁷. Проте 22. 06. 1922 р. секретар посольства В. Приходько повідомив, що через відсутність фінансування ще 22. 04. 1922 р. приміщення здано і припинено діяльність³⁸. Саме посольство було офіційно закрито МЗС УНР 1. 11. 1923 р.³⁹

Однак не перервались зносини українського уряду з Вселенським Патріархатом у справі визнання автокефалії Української Церкви. Так 14 червня 1930 р. прем'єр-міністр УНР В. Прокопович, відвідуючи Туреччину, був на прийомі у Вселенського патріарха Фотія. Останній цікавився долею Української Церкви та релігійними проблемами української еміграції. Зокрема, щодо еміграції, то патріарха цікавило становище емігрантів, їх кількість, розташування по різних країнах і сучасні спроби задоволення ними своїх релігійних потреб⁴⁰. Надмірна цікавість патр.

³⁴ ЦДАВО. – Ф. 3696 – Оп. 2. – Спр. 257. – Арк. 3.

³⁵ Там само. – Спр. 171. – Арк. 63–63 зв.

³⁶ *Сергійчук Б., Сергійчук В.* Вк. праця. – С. 38.

³⁷ *Йосифчук М., прот., Ар'єв В. О.* Лотоцький // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів ІХ-ої Міжнародної конференції. 20 листопада 2019 р. – К., 2019. – С. 269.

³⁸ ЦДАВО. – Ф. 1072. – Оп. 2. – Спр. 111. – Арк. 44.

³⁹ Там саме. – Ф. 3696. – Оп. 2. – Спр. 257. – Арк. 92.

⁴⁰ *Шульгин О.* Без території: Ідеології та чин уряду УНР на чужині / З передм. В. Прокоповича. – Париж: Вид. «Меч», 1934. – С. 69.

Фотія українською діаспорою не була випадковою, оскільки на той час він відкрито виступав про підпорядкування Константинопольській Церкві усієї православної діаспори у Західній Європі та Америці⁴¹. В. Прокопович подав патр. Фотію два меморандуми: один історичного характеру про минуле і сучасне життя Української Православної Церкви, а другий – прохального характеру про задоволення релігійних потреб української еміграції на чужині. Прощаючись і дякуючи патр. Фотію за ласкаве прийняття і увагу до релігійних потреб українського народу, В. Прокопович попросив святійшого владику, беручи від нього благословення, благословити тим самим і всю українську еміграцію⁴².

Висновки

Підсумовуючи весь історичний шлях зносин з Вселенським патріархатом у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви, слід відзначити, що в дійсності справжня незалежність від Московського Патріархату – а втокефалія, яка була проголошена «Законом» від 1 січня 1919 р., вдалось фактично встановити і закріпити, то Константинопольський патріарх негайно би її благословив. Події сьогодення доводять нам ймовірність саме такого завершення старань Директорії УНР та її уряду у справі автокефалії Української Церкви.

Завершуючи огляд проблеми автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії УНР, ми можемо твердити, що це була, протягом усієї історії Української Церкви, одна з найвдаліших спроб вирішити важливе національне питання.

Віднайдені архівні документи дозволяють нам об'єктивніше відтворити історичні події, пов'язані з діяльністю Директорії та Уряду УНР у справі автокефалії Української Православної Церкви.

Період правління Директорії УНР був надто коротким, щоби остаточно вирішити справу автокефалії Української Православної Церкви і довести її до належного канонічного визнання з боку Вселенського Православ'я.

На основі досліджених матеріалів Уряду УНР на вигнанні ми можемо зробити такі висновки:

⁴¹ *Цыпин В., протоіерей.* Церковное право: учебное пособие. – Москва: Изд. МФТИ, 1996. – С. 202.

⁴² *Шульгин О.* Вк. праця. – С. 70.

1) Процес проголошення і становлення Української Православної Церкви в часи українських національних змагань 1917–1921 рр. проходив в дуже складних політичних умовах.

2) Директорія діяла швидко і рішуче, щоб реалізувати давнє прагнення до автокефалії українського народу, і намагалась подолати формальні перешкоди, що розділяли компетенцію державної і церковної влад.

3) Постанови і закони Директорії УНР та органів влади містили багато положень, які часто утискували зовнішні права Церкви, оскільки намагались закріпити панівне становище держави щодо Церкви.

4) Спроба звернення українського уряду до Вселенського Патріарха з метою визнання автокефалії Української Православної Церкви стала великим кроком щодо наслідування у майбутньому.

На сьогодні церковна ситуація в деякій мірі подібна до подій 1917–1921 рр. Українська Православна Церква у 2019 р. отримала канонічне визнання з боку Константинопольського Патріархату. Проте є істотна різниця – сьогодні, на відміну від періоду Директорії УНР, є визнана держава і сформовану адміністративно-територіально Помісна Церква з єпископатом і духовенством, і, найголовніше великою підтримкою суспільства. Разом з тим, на відміну від Директорії УНР, і після незалежності України, особливо після Революції Гідності 2014 р. і збройної агресії Росії, яка триває і досі, видано ряд державних актів, яким було унормовано статус Православної Церкви в Україні, і покладено початок якнайшвидшого визнання автокефалії Української Церкви всіма Помісними Православними Церквами.

ДОДАТОК

с
п-84

Господь та Святий

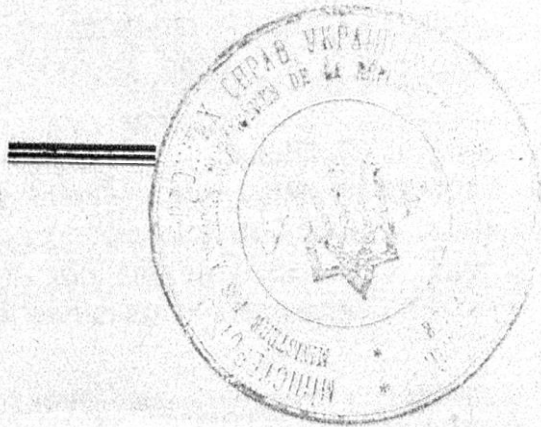
ВИДАВНИЦТВО „УКРАЇНЬСЬКА АВТОКЕФАЛЬНА ЦЕРКВА“
ПІД РЕДАКЦІЄЮ ПРОФ. І. ОГІЄНКА.

№ 1.

ПРОХАННЯ

8702e

ДО ПАТРІЯРХА ЦАРГОРОДСЬКОГО
БЛАГОСЛОВИТИ АВТОКЕФАЛЬНУ
==== УКРАЇНСЬКУ ЦЕРКВУ. ====



ТЕРНІВ 1921.

П р о х а н н я

до Патріярха Царгородського благословити Автокефальну Українську Церкву.

Українське громадянство, виборовши собі в запеклій трьохлітній боротьбі Автокефальну Українську Церкву, вважає за святий обов'язок свій звернутися до Вселенського Царгородського Патріярха, щоби він благословив найбільший наш здобуток в Великій Революції—Автокефальну Українську Церкву, яка хоче бути з Церквою Царгородською, як з старшою сестрою своєю, в канонічнім єднанні.

Українська Церква національна, по устрою своєму народня церква Бога живого, по правовому станові автокефальна, по науці—широ православна, про що свідчить вже сам факт звернення до Вселенського Патріярха за благословенням.

Текст прохання до патріярха Царгородського подано було Патріярху в двох мовах — українській і французській. Ріжні

українські організації, політичні партії, установи державні, громадські, культурно-освітні і церковні, окремі парафії, школи, Просвіти, установи Червоного Хреста, Духовні Правління, зібрання, з'їзди, окремі громадяне, військові частини і т. и. сотнями і тисячами покривають ці прохання своїми підписами і відсилають їх або просто в Царгород на імня Вселенського Патріарха (Constantinople, a Sa Saintete, le Très-Saint Patriarche de Constantinople), або до Міністерства Ісповідань Української Народньої Республіки, яке негайно відсилає їх по адресі.

Підписи засвідчуються громадськими або державними установами. Кожний громадянин, підписуючи, прорізно зазначає своє звання чи посаду, а коли має печатку, прикладає і печатку. Коли хтось з неграмотних хоче прилучити і свій голос до прохання, то просить грамотного розписатися за нього.

Козаки по таборах покривають прохання тисячами підписів,—підписує все духовенство, вся старшина і все козацтво. Сотнями підписів покривають прохання діти різних шкіл на чолі з своїми пан-отцями і учителями. Єсть прохання від українців біженців, що перебувають в різних містах.

Листи старанно сшиваються шовком. На сторінці 3-ій Прохання після слів: „підтримує і“ вписується назва інституції, що підписує Прохання.

В деяких містах перед підписами відбулися лекції про Українську Автокефальну Церкву.

Всі кріпко переконані, що всенародне бажання Української Автокефальної Церкви вволить Патріярх Вселенський Богу на славу, Церкві на користь

Проф. І. О—ко.

ДО ЙОГО СВЯТИЙШЕСТВА, НАЙСВЯТИШОГО
ПАТРІАРХА ЦАРГОРОДСЬКОГО, АРХІЄПІСКОПА
НОВОГО РИМУ.

Церква Царгородська була в свій час матір'ю Церкви Православної Української і передала останній за часи князя українсько-київського Володимира Великого науку християнську, сіма Вселенськими Соборами визнану, передала церковну ієрархію, службу Божу та Святі Таїнства, для спасіння душ християнських потрібні.

Цілими віками Українська Церква Православна була в тісному звязку та єднанню з найсвятішими патріярхами Царгородськими, владі їх користалася, порадами їх та розумними наказами користувалася і для свого розвитку, і для охорони від душепагубних ересів. За цей час наша Свята Церква Українська приймала з рук патріярших своїх найстарших владик та керовників, митрополитів київських, а коли наші єпископи самі вибірали собі київського митрополита, то просили в богоосвічених патріярхів Царгородських всесильного благословення й підтвердження обраного кандидата.

В часи найбільшої скрути та небезпеки для нашої Святої Церкви Української—в кінці XVI та

початку XVII віків, коли наші владика зза лако-
мства нещасного, зза панства великого зрадили бать-
ківській вірі і порвали єднання з світлим Царго-
родським Патріяршим Престолом і пішли до Риму,
а оборонцями православної віри залишилися самі
миряне, згуртовані в церковні православні брат-
ства,—тоді богомудрі патріярхи—Ієремія II, Кирило
Лукарис та інші рішуче стали на боці цих братств
і допомагали їм одстоювати від ворогів святу віру
християнську.

Український нарід з великою втіхою та щи-
рою подякою згадує ці славні часи тісного єднан-
ня любих його сердцеві Українських Братств Пра-
вославних з патріярхами вселенськими, і, навпаки,
з сумом пригадує 1686-й рік, коли патріярх Діони-
сій погодився відмовитися від керування Право-
славною Церквою на Україні і переуступив це право
своє московському патріярхові.

Часи господарювання в нас, на Україні, па-
тріярхів московських, а з 1721 р. Російського Най-
святішого Синоду, принесли багато шкоди та горя
нашій Українській Православній Церкві, бо ми
втратили тоді свої стародавні церковні права що
до вибору всього духовенства од читача церков-
ного до митрополита включно, втратили свою ук-
раїнську ієрархію, а примушено було нас окормляти-
ся ієрархією московською, стародавні наші церковні
звичаї знищено, текст наших служб церковних змі-

нено, наші національні братські школи й освіту зруйновано і замінено їх московськими... Ми повсякчасно вживали заходів зберегти й заховати все це,—та не сила була наша, бо московський царський уряд відкрито гнітив нас, закидаючи, ніби ми не маємо в себе чистоти Вселенського Православія...

І тільки останні три роки, з 1917 р. починаючи, дали нам можливість повернути нашій Українській Православній Церкві те, що було знищено Москвою. Політична свобода та державна самостійність українського народу дають йому нині повну можливість оновити й своє церковне життя. Ми зараз відновляємо по своїх церквах наші українські стародавні церковні звичаї, вироблені ще за часів безпосереднього єднання з Найсвятійшими Патріярхами Вселенськими; ми правимо службу Божу на зрозумілій для нашого народу рідній мові.

Але московська ієрархія творить нам перешкоди, заважає нашій праці святій на славу Великого Імени Божого. Світлий Уряд Української Народньої Республіки ще законом 1-го січня 1919 року визнав необхідним проголосити автокефалію Української Православної Церкви. Увесь православний український нарід і велика частина духовенства визнала українську церкву автокефальною і непідлеглою московському патріярхові.

В числі інших громадських товариств, разом з усім українським народом, автокефалію нашої

Церкви Української підтримує і

Працюючи на користь православної віри, просить ВАШЕ СВЯТІЙШЕСТВО благословити його труди і всю церковну справу на Україні.

Благослови, Богомудрий Отче, Своїм Святим Патріяршим Благословенням, Богу на славу, вселенській православній вірі на користь, Автокефальну Українську Православну Церкву. За каноничність цієї автокефалії стоїть славний Богословський Факультет Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету; він докладно з'ясував це в поданій до Вашого Святого Патріяршого Престолу записці, з змістом і побажаннями якої ми цілком погоджуємося і цілком підтримуємо їх.

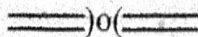
Нехай Святий Царгородський Патріярший Престол і тепер підтримає наші всенародні зусилля оберігати Автокефальну Православну Українську Церкву, як він допомагав їй в часи діяльності наших славних Церковних Братств в XVI—XVII віках.

Римський папський престол призначив на Україну свого легата — патера Дженокі. Благоволіть, ВАШЕ СВЯТІЙШЕСТВО, теж призначити на Україну своїм представником Єпископа, щоби він повсякчасно бачив нашу горливість до прагматичної православної віри і допомагав нам охороняти її в непорушній чистоті.

Просимо також ВАШОГО СВЯТІЙШЕСТВА не одмовити українському народові в хіротонії православних українських Єпископів, коли буде надіслано до Патріяршого Престолу обраних нами кандидатів.

Батьківська ласка ВАШОГО СВЯТІЙШЕСТВА до синовнопокірної Церкви Української оживотворить працю її, скріпить будову її і тісними узами знову звяже її з Святим Патріяршим Престолом Царгородським на вікі віків.

Просячи ВАШИХ Святих Молитов і Всесильного Патріяршого Благословення, залишаємося назавжди покірливими синами ВАШОГО СВЯТІЙШЕСТВА.



ВИДАВНИЦТВО

„УКРАЇНСЬКА АВТОКЕФАЛЬНА ЦЕРКВА“ ПІД РЕДАКЦІЄЮ
ПРОФ. І. ОГІЄНКА.

—•— ВИПУСКАЄ ТАКІ КНИЖКИ: —•—

№ 1. Прохання до Патріярха Царгородського благословити Автокефальну Українську Церкву.

№ 2. Проф. І. ОГІЄНКО. Українська мова як мова богослужбова.

№ 3. Проф. І. ОГІЄНКО. Українська вимова церковнослов'янського богослужбового тексту.

№ 4. Закони Української Народньої Республіки про Українську Автокефальну Церкву.

№ 5. Проф. І. ОГІЄНКО. Український православний молитовник.

№ 6. Проф. І. ОГІЄНКО. Як Москва взяла під свою владу вільну Церкву Українську.

№ 7. Проф. І. ОГІЄНКО. Як Москва знищила волю друку Київ-Печерської Лаври.

№ 8. Проф. І. ОГІЄНКО. Українська Автокефальна Церква, її завдання і організація.

№ 9. Проф. І. ОГІЄНКО. Церковне життя в Європі за останні роки.

№ 10. Проф. І. ОГІЄНКО. Літургія св. Іоанна Золотоустого, переклад на українську мову.

Праця в видавництві „Українська Православна Церква“ безплатна. Всі кошти від продажу книжок цілком поступають на збільшення фонду Видавництва.



Archpriest Mykhail YOSYFCHUK
Volodymyr ARIEV

**COMMUNICATIONS WITH THE ECUMENICAL
PATRIARCHATE IN THE CASE OF RECOGNITION OF
AUTOCEPHALIA OF THE UKRAINIAN ORTHODOX
CHURCH BY THE GOVERNMENT OF THE UPR**

The article is devoted to the analysis of the activity of the government of the Ukrainian People's Republic, which promulgated the Law on Autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church on January 1, 1919 and sought recognition of this legislative act by the Ecumenical Patriarchate.

Given the complexity of the domestic political situation in Ukraine during the national liberation struggle of our people in 1917–1921, the authors of this study tried to clarify the state policy towards the Orthodox Church.

The indefatigable desire of conscious Orthodox Ukrainians, who were in exile and opposed the pro-Russian episcopate and the clergy, to receive recognition of the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church was realized. An attempt was made to study archival and documentary sources, as well as to show the problem of international isolation of the Ukrainian Church.

A number of archival and documentary sources were used for this study, which need further study, as not all of these sources are available for technical and other reasons.

Keywords: *Autocephaly, UOC, Ministry of Confessions, UPR, RNM, Constantinople, Minister of Confessions, Metropolitan Dorotheus.*

АРХІВИ ПРАВОСЛАВНИХ УСТАНОВ ПЕРЕЯСЛАВЩИНИ

У статті розглядаються архіви православних установ Переяславщини. Оглянуто історію архівів консисторій, духовного правління, монастирів, будинку архієпископа та парафій. Документи цих архівів збереглися з першої половини XVIII ст. Показано, що жодної інформації про архіви православних установ Переяславщини до XVIII ст. не збереглося. Крім того, ми продемонстрували, що деякі документи цих установ були втрачені в 1941–1943 рр. під час Другої світової війни. На сьогодні виціліли документи зберігаються в державних архівах України (Центральний державний історичний архів України в м. Києві, державні архіви Полтавської області, Київської області та інші). Як результат, ми наголошуємо на необхідності дослідити первісний обсяг та склад архівів православних установ Переяславщини.

Ключові слова: *архів, Переяслав, православна установа, консисторія, духовне правління, монастир, архіерейський будинок, парафія.*

Перші християнські установи на Переяславщині з'явилися незабаром після Хрещення Русі (988). Близько 991 р. утворюється Переяславська єпархія¹. Протягом XI–XII ст. на Русі виникають ктиторські церкви та монастирі. Цей звичай прийшов з Візантії². Зокрема в Переяславі, єпископом Єфремом був збудований катедральний храм на честь Святого Архистратига Михаїла (1089)³. Переяславська катедра проіснувала до 1239 р., коли після

¹ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. 1. – Репр. вид. – К., 1998. – С. 45.

² Там саме. – С. 58.

³ Поливект. Сведения о Полтавско-Переяславской епархии и ея Архипастырях // Полтавския епархиальныя ведомости. Часть неофициальная. – 1867. – № 19. – С. 248.

Батієвої навали місто та Михайлівський собор було пограбовано і зруйновано, а єпархію перемістили в столицю Орди – Сарай⁴. Після цього, майже на п'ять століть на Переяславщині зникають православні церковні структури. Донині не відомі джерела про існування певних централізованих архівів при церквах чи єпархії в Переяславі за період Київської Русі.

1633 р. Митрополитом Київським, Галицьким і всієї Русі, екзархом Константинопольського Патріарха стає Петро Могила (1633–1647)⁵. Він починає проводити низку реформ в церкві, що були покликані відновити повноцінне православне життя в тогочасній Україні. Так уже в 1634–1635 рр. для оцінки вчинків духовенства та суду над ними, П. Могила запроваджує консисторію⁶ при Київській митрополії. За взірць йому могли слугувати такі ж установи в католицькій церкві⁷. Проте на думку деяких дослідників, витоки появи консисторії можна шукати в традиціях соборноправності та функціонуванні крилосів ще в давньоруську добу⁸. У 1654 р., гетьман Богдан Хмельницький видає універсал на земельні володіння переяславському протопопу Григорію, що свідчить про існування протопопії в Переяславі⁹.

Отож в другій половині XVII ст. в церковних установах були умови для існування архівів. Згадок про архів протопопії до нас не дійшло. Але якщо повноцінного архіву Переяславської протопопії могло ще не існувати, то частина документації про протопопію мала б бути в установах митрополії, зокрема в Київській

⁴ *Полиевкт.* Вк. праця. – № 18. – С. 203.

⁵ *Дзюба О. М.* МОГИЛА Петро Симеонович // *Енциклопедія історії України*: Т. 7: Мі–О. – К.: Наукова думка, 2010. – С. 12.

⁶ Консисторія – орган єпархіального управління з церковно-адміністративними й судовими функціями, що діяла під керівництвом правлячого архієрея.

⁷ *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники: (опыт церковно-исторического исследования). – К., 1898. – Т. 2. – С. 498.

⁸ *Прокоп'юк О., Яременко М.* На початку кар'єри: катедральний писар Пилип Орлик // *Пилип Орлик: життя, політика, тексти: матеріали Міжнар. наук. конф. «Ad fontes» до 300-річчя Бендерської Конституції 1710 р.*, Київ, НаУКМА, 14–16 жовт. 2010 р. – К.: [Пульсар], 2011. – С. 41.

⁹ Універсали Богдана Хмельницького 1648–1657 / Упорядн.: І. Крип'якевич, І. Бутич. – К., 1998. – С. 150, 151.

консисторії. Мабуть, цей архів зберігався у складі загального митрополичого архіву, який був втрачений під час пожежі в 1697 р.¹⁰

Наявні архіви церковних установ Переяславщини XVIII – початку XX ст. розглянемо за їхніми типами: консисторії, духовні правління, монастирі, архіерейський дім та парафіяльні церкви. Духовні навчальні заклади (семінарії та училища) та їх архіви доцільно вивчати окремо з іншими освітніми установами.

Консигторські архіви

Переяславська єпархія, після багатовікової перерви, була відновлена в 1700 р.¹¹ Перші свідчення про її консисторію відносять ся до 1729 р.¹² Переяславський єпископ в той час був коад'ютором (вікарієм) при Київському митрополиті. Вірогідно поява консисторії пов'язана з діяльністю тогочасного єпископа Йоакима Струкова (1727–1730), який прагнув вивести Переяславську єпархію з під управління Київської митрополії. У 1733 р. Переяславську катедру очолив Арсеній Берло (1733–1744). З його призначенням, Святійший Синод перейменував єпархію на Переяславсько-Бориспільську і вивів її з-під опіки Київської митрополії у своє пряме підпорядкування. А. Берло провів низку змін в єпархії, зокрема, перестановки складу консисторії та ревізію її справ¹³.

За період діяльності Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії (1733–1785) маємо кілька свідчень про її архів. Так, 1772¹⁴ р. у Переяславі, в ризниці архіерейського дому, були знайдені дев'ять грамот царя Петра I та переяславських єпископів. Тогочасний єпископ Йов наказав надіслати грамоти до Переяславсько-Бориспільської консисторії, де їх «принял в архиву консисторскую» підканцелярист Яблуновський¹⁵. Про певний рівень

¹⁰ Прокоп'юк О., Яременко М. Вк. праця. – С. 54.

¹¹ Поліевкт. Вк. праця. – № 18. – С. 205.

¹² Пархоменко В. Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733–1785 гг.) в связи с общим ходом малороссийской жизни того времени. Опыт церковно-исторического исследования. – 2-е изд. – Полтава, 1910. – С. 24, 79.

¹³ Там саме. – С. 37, 79, 80.

¹⁴ У цитованій публікації помилково вказано 1722 р.

¹⁵ Климова К. «Надежные хранители древностей» (з історії церковних архівів в Україні) // Студії з архівної справи та документознавства. – 2001. – Т. 7. – С. 15.

упорядкування архіву свідчить реєстр звірки під час передачі справ того ж року¹⁶. 1777 р. у зв'язку зі змінами кордонів єпархій, з Київської до Переяславсько-Бориспільської консисторії були передані сповідальні розписи сімнадцяти церков Миргородської, Сорочинської, Говтвянської та Лубенської протопопій, які відійшли до Переяславсько-Бориспільської єпархії¹⁷.

1785 р. останню ліквідували, а тодішнього єпископа Іларіона перевели в новоутворену Новгород-Сіверську єпархію. Нового Переяславського єпископа Віктора призначено коад'ютором Київської митрополії і відправлено до Слуцька (місто в сучасній Білорусі) наглядати за православними парафіями в Речі Посполитій¹⁸. Архів Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії було упорядковано (це видно з написів на обгортках документів) та передано з Переяслава до Слуцька, а після включення Правобережної України до складу Російської імперії (1793–1795) переміщено до Києва¹⁹.

1797 р. Переяславську єпархію було відновлено під управлінням Київської єпархії, з особливим статусом і консисторією при ній²⁰. З 1799 р. єпархія знову стала самостійною, змінивши назву на Малоросійську Переяславську. При цьому її кордони на Лівобережжі значно розширилися²¹. У 1803 р. вони збіглися з новоутвореною Полтавською губернією. Рішенням Синоду єпархію було перейменовано на Полтавську. В указі Синоду єпископу разом з консисторією та семінарією пропонувалося переїхати в губернський центр – Полтаву. Проте консисторія лишалася у Переяславі до 1847 р., а семінарія – до 1862 р.²²

¹⁶ Прокоп'юк О. Духовна консисторія в системі єпархіального управління (1721–1786 рр.). – К.: Фенікс, 2008. – С. 77.

¹⁷ Полиевкт. Вк. праця. – № 18. – С. 207; Климова К. Вк. праця. – С. 15.

¹⁸ Полиевкт. Вк. праця. – № 18. – С. 208; № 21. – С. 367, 368.

¹⁹ Чернецький Є. Документи фонду «Переяславсько-Бориспільська духовна консисторія» ЦДІАК України як джерело дослідження східних теренів Речі Посполитої у XVIII ст. // Студії з архівної справи та документознавства. – 2001. – Т. 7. – С. 50; Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – К., 1864. – Ч. I. – Т. II. – С. III, IV.

²⁰ Полиевкт. Вк. праця. – № 18. – С. 209.

²¹ Там саме. – С. 210, 211.

²² Там саме. – С. 211, 212.

Вочевидь в цей період частину архіву Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії було повернуто до Переяслава. Проте в Києві лишалася основна частина документів. Умовно утворилися «Київська» та «Полтавська» частини архіву консисторії.

У середині ХІХ ст. консисторські архіви почали використовувати в наукових дослідженнях. За цінністю їх порівнювали з архівами губернських установ²³. У 1860-х рр. «Київська» частина архіву, яка зберігалася в архіві Київської духовної консисторії, стала об'єктом вивчення Київської археографічної комісії. Частина документів Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії була опублікована в книгах «Архиву Юго-Западной России»²⁴. «Полтавську» частину, що була складовою архіву Полтавської духовної консисторії, починаючи з другої половини ХІХ ст. і до початку ХХ ст., використовували у своїх публікаціях місцеве духовенство та науковці²⁵. Зокрема, активно користувався документами архіву історик Володимир Пархоменко, який вивчав історію Переяславської єпархії ХVІІІ ст.²⁶

Після подій 1917–1921 рр., церковні архіви були оголошені державною власністю, документи Київської та Полтавських консисторій потрапили до відповідних архівних установ. Зокрема архів Київської духовної консисторії потрапив до Київського Центрального історичного архіву ім. Антоновича²⁷. Там документи були поділені по фондоутворювачах. Окремий фонд «Переяславсько-Бориспільська духовна консисторія» був переданий в

²³ *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. – Т. I. – Кн. 1. – К., 1891. – С. 578.

²⁴ Архив Юго-Западной России... Ч. I. – Т. II. – ССХІІІ, 683 с.; Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов высочайше учрежденною при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. – К., 1864. – Ч. I. – Т. III. – 907 с.

²⁵ *Ластовський В. В.* Між суспільством і державою. Православна церква в Україні наприкінці ХVІІ – у ХVІІІ ст. в історії та історіографії. Монографія. – К.: Фенікс, НКПІКЗ, 2008. – С. 71.

²⁶ Там саме. – С. 82–85, 479–481.

²⁷ Нині це Державний архів Київської області. Далі по тексту ДАКО. *Міяковський В. В.* Центральний Архів ім. Антоновича в Києві (1922–1925 р.р.) // Архівна справа. – Книжка перша. – Харків, 1925. – С. 101, 112, 113.

1944 р. до ЦДІА УРСР²⁸, де і зберігається нині під № 990²⁹. Зараз фонд налічує 1879 справ за період 1729–1799 рр.

Доля «Полтавської» частини архіву Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії склалася трагічно. Потрапивши разом з архівом Полтавської духовної консисторії в Полтавський історичний архів³⁰, з неї утворили самостійний фонд «Переяславська духовна консисторія», обсягом 1619 справ за 1739–1798, 1800–1804 рр.³¹ Крайні дати можуть свідчити, що до нього також потрапили справи Малоросійської Переяславської духовної консисторії (1797–1803). Цей фонд разом з іншими справами Полтавського архіву був втрачений в роки Другої світової війни.

Існують й інші частини архіву Переяславсько-Бориспільської духовної консисторії. У ДАКО зберігається фонд 1550 «Переяславська духовна консисторія» у кількості 14 справ (з них 12³² – це метричні книги) за період 1733–1781 рр.³³ Документи фонду були передані: 13 справ у 1956 р. з Чернігівського обласного державного архіву та 1 справа – 1963 р. з Центрального державного історичного архіву Литовської РСР³⁴. Можливо, що в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського також зберігається частина архіву консисторії³⁵.

²⁸ Нині це Центральний державний історичний архів України, м. Київ. Далі по тексту – ЦДІАК України.

²⁹ Чернецький Є. Вк. праця. – С. 51.

³⁰ Нині це Державний архів Полтавської області. Далі по тексту – ДАПО.

³¹ Національний реєстр втрачених та переміщених архівних фондів. – Кн. 1: Архівні фонди України, втрачені в період Другої світової війни. – К., 2007. – С. 677.

³² В цитованій публікації помилково вказано 13.

³³ Зведений каталог метричних книг, що зберігаються в державних архівах України: міжархівний довідник. – Т. 2: Метричні книги у фондах державних архівів Київської, Миколаївської, Рівненської, Сумської областей. – К., 2012. – С. 7.

³⁴ ДАКО. – Справа фонду 1550. – Арк. 1, 2.

³⁵ Архіви, колекції та зібрання державних, громадських та релігійних установ у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: путівник. – К., 2015. – С. 164.

Архів духовного правління

Духовні правління – установи при протопопіях, що були проміжною ланкою між духовенством єпархії та консисторією. У їхні функції входило: оголошувати розпорядження єпархіальної влади і слідкувати за їхнім виконанням, здійснювати нагляд за веденням обліку населення (реєстрація шлюбів, народження, смертей), приймати звітність церков, передавати її до консисторії, проводити слідство щодо провини духовних осіб, вирішувати поточні питання церковного життя на території підпорядкованої їй округи³⁶.

Конкретний час створення духовного правління в Переяславі невідомий. Ймовірно воно виникло незадовго після появи консисторії. Цікаво, що у 1771 р. в Переяславсько-Бориспільській духовній консисторії було прийнято рішення побудувати окремі приміщення для духовних правлінь. У Переяславській протопопії, впродовж 1776 р. намагалися практично реалізувати цей задум, проте спочатку невдачі зазнали плани з будівництва, а пізніше – і з перенесення купленого будинку³⁷.

У XVIII ст. виокремлення архівних відділень у духовних правліннях не спостерігається. Документи духовних правлінь часто зберігалися безпосередньо в будинку протопопа. Часом це приводило до маніпуляції із звітною документацією³⁸. Переяславське духовне правління проіснувало до середини XIX ст. (судячи з крайньої дати фонду), коли всі духовні правління Полтавської єпархії були ліквідовані.

Відомості про архів Переяславського духовного правління починають фігурувати в публікаціях кінця XIX ст., зокрема згадується, що він зберігався в колишньому Вознесенському монастирі в Переяславі³⁹. Про стан самого архіву Вознесенського мо-

³⁶ *Петренко І. М.* Шлюбно-сімейні відносини православного населення Гетьманщини у II половині XVIII ст. (на основі документів фонду Пирятинського духовного правління Державного архіву Полтавської області) // Наука. Релігія. Суспільство. – 2008. – № 2. – С. 66.

³⁷ *Прокоп'юк О.* Вк. праця. – С. 204.

³⁸ Там саме. – С. 77.

³⁹ *Памфил Левицкий.* Прошлое Переяславского духовного училища (бывшей Переяславской семинарии) // Киевская старина. – 1889. – Т. XXIV. – С. 424, 425, 439, 442; *Памфил Левицкий.* Материалы для истории Переяславской епархии прошлаго столетия // Полтавския епархиальныя ведомости. Часть неофициальная. – 1891. – № 10. – С. 480.

настиря, В. Пархоменко писав в 1905 р., що за останні два десятиліття він втратив близько 90 % свого складу⁴⁰.

Час надходження документів Переяславського духовного правління до державних архівів нам невідомий. Вочевидь, це відбулося орієнтовно в 1920-х рр. Зараз в ЦДІАК України зберігається фонд 961 «Переяславське духовне правління», обсягом 185 справ за 1749–1853 рр. Інший фонд з такою ж назвою, обсягом 29 справ за 1786, 1791–1794, 1796–1799 рр., що зберігався в Полтавському історичному архіві – втрачений в роки Другої світової війни⁴¹.

Монастирські архіви

Вознесенський монастир у Переяславі існував був заснований у 1700 р. як катедральний монастир нової єпархії⁴². У 1701 р для головного храму монастиря – Вознесенського собору, гетьман Іван Мазепа подарував знамените Пересопницьке Євангеліє, про що свідчить вкладний запис⁴³. Інший монастир у Переяславі – Михайлівський, побудував за власні кошти перший єпископ Переяславської єпархії Захарія Корнилович протягом 1711–1713 рр.⁴⁴ Ліквідували монастирі: Вознесенський у 1816 р., а Михайлівський – 1786 р.⁴⁵

Щодо відомостей про переяславські монастирські архіви напевне можна сказати, що як і в більшості монастирів, після секуляризації 1786 р., з них вилучили документи на право власності (гетьманські універсали, грамоти, купчі, тощо) і передали до казенної палати (вочевидь, Київської, оскільки тоді це була територія Київського намісництва)⁴⁶. Це підтверджує зроблений на

⁴⁰ Ластовський В. В. Вк. праця. – С. 84.

⁴¹ Національний реєстр втрачених..., с. 679.

⁴² *Житель города Переяслава*. Вознесенская церковь в городе Переяславе // Полтавския епархиальныя ведомости. Часть неофициальная. – 1868. – № 15. – С. 347, 348.

⁴³ Пересопницьке Євангеліє 1556–1561: Дослідження. Транслітерованний текст. Словопоказчик. – К., 2001. – С. 8, 18, 101, 395.

⁴⁴ *Пархоменко В.* Вк. праця. – С. 23.

⁴⁵ *Житель города Переяслава...* – № 15. – С. 352; *Ластовський В. В.* Вк. праця. – С. 488.

⁴⁶ *Сохань С. В.* Колекція Київської казенної палати з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. –

початку ХХ ст. опис колекції актів Київської казенної палати в архіві Імператорської археографічної комісії, куди потрапили ці документи. Серед інших матеріалів, там присутні документи на маєтності Вознесенського та Михайлівського монастирів в Переяславі⁴⁷. Зараз вони зберігаються в науковому архіві при Санкт-Петербурзькому інституті історії Російської академії наук, куди після ліквідації Імператорської археографічної комісії потрапили її документи. Інші фрагменти монастирських архівів лишилися в Переяславі. Архів Михайлівського монастиря після його ліквідації передали до Вознесенського монастиря⁴⁸. Нині незначна частина цих монастирських архівів зберігається в ЦДІАК України. Це фонди 978 «Переяславський Вознесенський чоловічий монастир», обсягом 8 справ за 1744, 1781, 1790–1816 рр. та 1391 «Переяславський Михайлівський чоловічий монастир» – 15 справ за 1700, 1712–1781 рр. Така мізерна кількість збережених матеріалів може бути пов'язана з втратою більшості документів, що зберігалися в Вознесенському монастирі, на що вказував В. Пархоменко.

Архів архієрейського будинку

У Переяславі протягом ХІХ ст. існувала ще й така установа для обслуговування потреб єпископа, як архієрейський будинок⁴⁹.

Нині документи цієї установи знайдено нами в трьох фондах. Перший зберігається в ЦДІАК України – фонд 1139 «Переяславський кафедральний Вознесенський собор» (9 справ за 1827–1842 рр.). Зокрема, справа 4 про витрати архієрейського

Вип. 1. Акти і документи Михайлівського Золотоверхого монастиря (1522–1785): археографічне дослідження; науковий каталог. – К., 2019. – С. 9–11.

⁴⁷ Курдюмов М. Г. Описание актов, хранящихся в Императорской археографической комиссии // Летопись занятий Археографической комиссии за 1904 год. – Выпуск семнадцатый. – Санкт-Петербург, 1907. – С. 58–62, 68, 69, 71, 72, 74, 76, 77, 81, 84.

⁴⁸ Житель города Переяслава. Архангело-Михайловская церковь в городе Переяславе // Полтавския епархиальныя ведомости. Часть неофициальная. – 1868. – № 20. – С. 520, 521, 524; Житель города Переяслава. Вк. праця. – № 15. – С. 350, 370.

⁴⁹ Архиерейский дом // Полтавския епархиальныя ведомости. Часть неофициальная. – 1879. – № 16. – С. 748.

будинку в Переяславі за 1834 р. Другий – фонд 1726 «Правління Переяславського архієрейського дому» (13 справ за 1855–1920 рр.) зберігається в ДАКО. Третій – фонд 706 «Полтавська духовна консисторія» в ДАПО (масив документів, розпорошений в описах 3 та 4).

Архіви церков (парафій)

Архіви церков – найменш чисельні з-поміж усіх перелічених установ. Тут відкладався мінімум документів, який був необхідний для функціонування парафії: метричні книги, сповідальні розписи, клірові книги, шлюбні обшуки, книги прибутків та витрат, указні книги (куди вписувалися розпорядження духовної та світської влади). З кінця ХІХ ст. виник ще один вид джерела про історію парафії – церковнопарафіяльний літопис. Це означає, що хронологічні рамки церковних архівів рідко виходили за період побутування цих документів, тобто середини ХVІІІ – початок ХХ ст. Іноді в церквах могли зберігатися юридично-правові акти (привілеї, універсали, грамоти, купчі) або пом'яники.

Архіви церков Переяславщини не зберегли свого первісного масиву документації. Сповідальні розписи, клірові книги, шлюбні обшуки, прибутково-видаткові книги та церковнопарафіяльні літописи майже не зустрічаються. Вціліли окремі одиниці указних книг. Найкраще збереглися метричні книги. Найбільше їх накопичилося в ЦДІАК України в описі 3 фонду 224 «Колекція метричних книг». Але в цьому описі парафіяльні примірники, що були частиною окремих церковних архівів, змішані з консисторськими примірниками, які до цього були частиною архіву Полтавської духовної консисторії. Без групування по походженню метричних книг, оцінити ступінь збереження парафіяльних метрик важко. Ще частина метричних книг зберігається в фондах ДАКО (1455 та 1550), ДАПО (706 та 1011), фрагментами в державних архівах Чернігівської та Черкаської областей.

Отже, з-поміж архівів православних установ Переяславщини ХVІІІ – початку ХХ ст. найкраще збереглися документи духовної консисторії. Фрагментами збереглися архіви духовного правління, церков, архієрейського будинку, документи Михайлівського та Вознесенського монастирів. У подальших студіях нами передбачається продовження роботи з реконструкції зазначених архівних комплексів.

Andrij KRAVTSOV

ARCHIVES OF ORTHODOX INSTITUTIONS OF PEREIASLAV REGION

This paper deals with orthodox institutions archives of Pereiaslav region. Considered the history of archives of consistories, spiritual department, monasteries, house of archbishop and parishes. The documents of these archives have been depositing since the first half part of 18th century. Shown that no one information about orthodox institutions archives of Pereiaslav region until 18th century has not preserved. In addition, we demonstrated that the some documents of these institutions were lost in 1941–1943 during the Second World War. Nowadays, the extant documents save in state archives of Ukraine (Central State Historical Archives of Ukraine in Kyiv, state archives of Poltava region, Kyiv region and others). As a result, we emphasize the need to do explore primary size and content of orthodox institutions archives of Pereiaslav region.

Key words: *archive, Pereiaslav, orthodox institution, consistory, spiritual department, monastery, house of archbishop, parish.*

ПЕРШИЙ КИЇВСЬКИЙ АРХІПАСТИР У КОНТЕКСТІ ОСКОЛЬДОВОГО ХРЕЩЕННЯ РУСИ-УКРАЇНИ

У статті подано відомості про першого Київського митрополита. Розглянуто питання хрещення Русі при князі Оскольдї та св. Володимирі.

Ключові слова: *хрещення, митрополит Київський, князь Оскольд, рівноапостольний князь Володимир, святий Михайл.*

15 травня 2012 року в стінах Київської православної богословської академії була проведена Всеукраїнська наукова богословсько-історична конференція, присвячена 1150-літтю утворення Київської митрополії та хрещення Русі за часів князя Аскольда, а 5 листопада – круглий стіл на тему: «Постать першого князя-християнина Аскольда у формуванні руської держави (882–2012)» присвячений 1130-й річниці підступного вбивства князя-мученика Аскольда. Особливої уваги заслуговує питання, щодо архіпастиря, якого прийняла Русь. Адже, коли ми згадуємо про утворення Київської митрополії, то зрозуміло ж повинні говорити і про першого архієрея – митрополита, який був поставлений на Київську кафедру.

Здавна першим Київським митрополитом всі називали святого Михаїла, що прибув з Константинополя. Однак, починаючи з другої половини ХІХ ст. й до нашого часу з'являються праці, в яких постать митрополита Михаїла піддається сумнівам або й взагалі не визнається справжньою історичною особою. Ґрунтуючи свої міркування тільки на літописних відомостях дослідники інколи приходять до думки, що першим Київським митрополитом у нас був Феопемпт про якого преподобний Нестор вперше згадує під 1039 роком. Хіба насправді так і було? Невже до митрополита Феопемпта у нас не було архіпастирів?

У свій час про постать першого митрополита Київського у своїх працях детально писали, або ж опосередковано торкалися,

такі дослідники: митрополит Сильвестр Косов¹, митрополит Євгеній Болховітінов², митрополит Макарій Булгаков³, митрополит Іларіон Огієнко⁴, ігумен Феодосій Софонович⁵, ігумен Інокентій Гізель⁶, архімандрит Порфирій Успенський⁷, ієромонах Євстратій Голованський⁸, М. Берлінський⁹, М. Брайчевський¹⁰, І. Вла-

¹ *Косов Сильвестр, митр.* Патерик: Пам'ятки української православної богословської думки XVII ст. / Упорядкування (вступ, коментар, переклад з польської) протоіерей Юрій Мицик, доктор історичних наук, професор. – К., 2007. – Т. 2. – 158 с.

² *Євгеній Болховітінов, митр.* Вибрані праці з історії Києва. – К.: Либідь. 1995. – 488 с.

³ *Макарій Булгаков, митр.* История Русской Церкви: В 9 т. – Москва: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – Т. 1. – 703 с.

⁴ *Іларіон Огієнко, митр.* Українська Церква: Нарис із історії Української православної церкви / Додаток: Слово про Закон і Благодать: У 2 т.: Т. 1–2. – Вінніпег, 1982. – 284 с.

⁵ *Софонович Феодосій.* Хроніка з Літописців Стародавніх / АН України, Археографічна комісія, Ін-т української археографії, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. – К.: Наукова думка, 1992. – 336 с.

⁶ *Інноцентій Гізель, ігумен.* Синопис, или краткое собрание летописцев о начале Славяно-Россійскаго народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Кіева, о житіи святого благоверного великого князя Киевского и всея Россіи первейшаго Самодержца Владимира, и о наследниках благочестивыя державы его Россійскія, даже до пресветлаго и благочестиваго государя нашего царя и великого князя Алексія Михайловича всея Великія, Малыя и Белья Россіи Самодержца. – К.: Изд. Киево-Печерской Лавры, 1674.

⁷ *Порфирій (Успенский), архим.* Четыре беседы Фотия, Святейшего архиепископа Константинопольского и рассуждение о них. – Санкт-Петербург, 1864. – С. 15.

⁸ *Євстратій Голованський, ієром.* Киево-Златоверхо-Михайловский первоклассный монастырь и его скит Феофания. Монастырь сей современен св. равноапостольному князю Владимиру. Сочинение сие на пользу означенного монастыря. Того же монастыря иєромонах Евстратій Голованський. – К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. – 215 с. + IX с.: іл.

⁹ *Берлінський М.* Історія міста Києва. – К.: Наукова думка, 1991. – 318 с.

¹⁰ *Брайчевський М.* Перше (Аскольдове) хрещення Русі 860 року // Людина і світ. – 1988. – № 11. – С. 49–53; *Брайчевський М.* Утверждение христианства на Руси: Пер. с укр. / АН УССР. Ин-т археологи; Отв. ред. М. В. Попович. – К.: Наук. думка, 1989. – 296 с.

совський¹¹, П. Глазунов¹², С. Голубев¹³, Е. Голубинский¹⁴, М. Грушевський¹⁵, А. Дублянський¹⁶, М. Закревський¹⁷, М. Захарченко¹⁸, В. Калининков¹⁹, Н. Карамзин²⁰, А. Карташев²¹, В. Ламанский²², протоіерей П. Лебединцев²³, М. Максимович²⁴, І. Мали-

¹¹ *Власовський І., проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. – Т. 1. – 296 с. + (I – XLVIII).

¹² *Глазунов П.* Храмы, построенные святым Владимиром и другими в его время // Труды КДА. – К.: Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. – № 6. – С. 167–253.

¹³ *Голубев С., проф.* Восьмисотлетие Киево-Михайловского Златоверхого монастыря (Речь, произнесенная профессором 13 июля 1908 года в торжественном собрании по случаю 800-летнего юбилея означенного монастыря) // В память 800-летия Киево-Михайловского Златоверхого монастыря 11 июля 1108 г. – 11 июля 1908 г. – К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. – С. 52–109.

¹⁴ *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Изд. 2-е. – Москва: Крутицкое патриаршее подворье, О-во любителей церковной истории, 1997. – Т. 1 (первая половина тома). – 968 с.

¹⁵ *Грушевський М.* Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. / Редкол.: П. С. Сохань (голова) та ін. – К.: Наукова думка, 1992. – Т. 2. – 640 с.

¹⁶ *Дублянський А.* Українські святі. – Мюнхен, 1962.

¹⁷ *Закревський Н.* Описание Киева: В 2 т. – Москва: Иждивен. Москов. археологического о-ва, 1868. – Т. 1. – 951 с. + 13 вкл.

¹⁸ *Захарченко М.* Киев теперь и прежде. – К.: Издат. Паровое Лито-Типографическое заведение С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинск, собст. д., 1888. – 290 с.

¹⁹ *Калининков В.* Митрополиты и епископы при святом Владимире // Труды КДА. – К.: Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1888. – № 7. – С. 463–593.

²⁰ *Карамзин Н.* История Государства Российского. – В 12 т. – Санкт-Петербург: В Медич. Типографии, 1816. – Т. 1. – 526 с.

²¹ *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. – Москва, 1993. – Т. 1.

²² *Ламанский В.* Славянское житие св. Кирила как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник // Журнал министерства народного просвещения. – Санкт-Петербург, 1903. – Апрель. – С. 345–386.

²³ *Лебединцев П., прот.* Киево-Михайловский Золотоверхий монастырь в его прошедшем и настоящем состоянии. – К.: Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветовская ул., соб. дом, 1884. – 35 с. + 1 карт.

²⁴ *Максимович М.* О Киевском Синописе // Киевские Епархиальные ведомости. – К., 1868. – № 9. – С. 352–358.

шевський²⁵, священник С. Петровский²⁶, Н. Полонська-Василенко²⁷, Л. Похилевич²⁸, М. Рибаків²⁹, В. Татищев³⁰, протоіерей Ф. Титов³¹, Ф. Успенський³². У дисертаціях студентів Київської Духовної Академії (КДА), що зберігаються в Інституті Рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського у фонді № 304 (ІР НБУВ) це питання висвітлюється у роботах таких випускників: ієромонах Євсей Ільїнський³³, В. Благонравов³⁴, П. Пальцин³⁵, М. Лебедев³⁶, А. Макаревич³⁷.

²⁵ *Мальшевский И., проф.* Кто был первый митрополит Киевский? // Труды КДА. – К.: Типогр. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – № 10. – С. 123–171.

²⁶ *Петровский С., свящ.* Златоверхий Михайловский монастырь в Киеве: Исторический очерк и современное состояние Обители. – Одесса: Типогр. и Хромофотография Е. И. Фесенко, Риппельевская улица, собст. д. № 47-й, 1902. – 96 с.

²⁷ *Полонська-Василенко Н.* Історія України: У 2 т. – 4-е вид. стереотип. – К.: Либідь, 2002. – Т. 1. – 672 с.

²⁸ *Похилевич Л.* Монастыри и церкви города Киева. Прежние и нынешнее состояние. – К., 1865. – 134 с. + 2 табл.

²⁹ *Рибаків М.* Хрещатик відомий і невідомий: Краєзнавчі нариси. – К.: Кий, 2003. – 504 с.: іл.

³⁰ *Татищев В.* История Российская. – Москва; Ленинград: Издание Академии наук СССР, 1962. – Т. 1.

³¹ *Титов Ф., прот.* Наши монастыри и их историческое значение: К 800-летию Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря // В память 800-летия Киево-Михайловского Златоверхого монастыря 11 июля 1108 г. – 11 июля 1908 г. – К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. – С. 192–200.

³² *Успенський Ф.* История Византийской империи VI–IX в. / Сост. Т. В. Мальчикова – Москва: Мысль, 1996. – 827, [1] с.

³³ ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. Ильинский Евсей, ієромонах. Кто был первый Митрополит Киевский. – [1852]. – 91 лл.

³⁴ Там саме. – Дис. 653. Благонравов Василий. Русская история по византийским источникам с XI до XV вв. [1875]. – 61 лл.

³⁵ Там саме. – Дис. 250. Пальцын Петр. Владимир Св., как просветитель России. – [1863]. – 109 с.

³⁶ Там саме. – Дис. 641. Лебедев Николай. О Русской истории по византийским источникам до X в. включительно. – [1875]. – 187 с.

³⁷ Там саме. – Дис. № 973. Макаревич А. Очерк истории Киево-Михайловского Златоверхого монастыря. – К., 1884. – 293 с.

А в наш час – архієпископ Димитрій Рудюк³⁸, архімандрит Арсеній Бочкарь³⁹, єпископ Віктор Бедь⁴⁰, архімандрит Макарій Веретенніков⁴¹, П. Грюнберг та И. Кірпичев⁴², А. Денисенко⁴³, І. Жиленко⁴⁴, В. Клос⁴⁵, Д. Кондратенко⁴⁶, протоіерей К. Лозін-

³⁸ *Димитрій Рудюк, архієп.* Мати церков Руських: Десятинна церква в Києві – настав час її відродити. – К.: Церковно-історичне видання, 2005. – 108 с. іл.; *Димитрій Рудюк, архієп.* Святитель Михаїл, перший митрополит Київський і всієї Руси, чудотворець // *Голос Православ'я.* – 2006. – № 19. – С. 1; *Димитрій Рудюк, архієп.* Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир у ранній період своєї історії // *Науковий збірник присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції «Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир: історія крізь століття».* – К.: Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. – С. 17–42.

³⁹ *Арсеній Бочкарь, архим.* Маловідомі факти про першого Київського митрополита – святого Михаїла. Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/13095-malovidomi-fakti-pro-pershogo-kiyivskogo-mitropolita-svyatogo-mixayila.html

⁴⁰ *Віктор Бедь, архим.* Хрещення Великого князя (кагана) київського Оскольда та заснування Київської Митрополії (Української Православної Церкви). Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/history/8990-xreshhennya-velikogo-knyazu-kagana-kiyivskogo-oskollda-ta-zasnuvannya-kiyivskoyi-mitropoliyi-ukrayinskoyi-pravoslavnoyi-cerkvi.htm>

⁴¹ *Макарій Веретенніков, архим.* Предыстория русской иерархии // *Богословский вестник: Издание МДА и С,* 2010. – № 10. – С. 293–308.

⁴² *Грюнберг П. Н., Кірпичев И. П.* К вопросу о начале Российской иерархии и Русской Церкви (и о некоторых проблемах древнерусской церковной истории) // *История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г.* – Москва, 2006. – С. 844.

⁴³ *Денисенко А.* Перший митрополит України-Руси Михаїл // *Київська Старовина.* – 1994. – № 1. – С. 12.

⁴⁴ *Жиленко І.* Життєпис святителя Петра Могили // *Записки святителя Петра Могили / Упорядкування І. В. Жиленко.* – К.: Фенікс, 2011. – С. 20.

⁴⁵ *Клос В.* Історія Михайлівського Золотоверхого монастиря. Дипломна робота випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2005. – 206 с. + 56 с. (додатки).

⁴⁶ *Кондратенко Д.* Києво-Межигірський Спасо-Преображенський монастир у світлі державно-церковних відносин в різні періоди його існу-

ський⁴⁷, протоіерей Ю. Мицик⁴⁸, Н. Нікітенко та Мих. Нікітенко⁴⁹, М. Нікітенко⁵⁰ В. Ричка⁵¹, Б. Самбор⁵², Д. Степовик⁵³, П. Толочко⁵⁴, С. Шумило⁵⁵ та інші.

-
- вання. Дисертація на здобуття вченого ступення кандидата богословських наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К., 2002. – 292 с.
- ⁴⁷ *Лозінський Костянтин, прот.* Перший Київський митрополит Михайл в світлі взаємовідносин Київської Русі-України і Візантії // Науковий збірник присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матеріали науково-практичної конференції «Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир: історія кризь століття». – К.: Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. – С. 150–157.
- ⁴⁸ *Мицик Ю., прот.* За віру Православну! – К.: Благовіщенський храм Української Православної Церкви Київського Патріархату при Національному університеті «Києво-Могилянська Академія» Ін-т археографії НАН України, 2004. – 192 с.
- ⁴⁹ *Нікітенко Н., Нікітенко М.* Перші руські митрополити – будівничі Київської Православної держави // *Людина і світ.* – К., 1996. – № 9. – С. 19.
- ⁵⁰ *Нікітенко М.* На зорі християнського Києва // *Лаврський альманах.* – К.: ВІПОЛ, Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2003. – Спецвипуск 4 (Випуск 10). – С. 45.
- ⁵¹ *Ричка В.* Кроїніка Феодосія Софоновича // *Київська Старовина.* – 1994. – № 1. – С. 103–104.
- ⁵² *Самбор Б.* Перший Київський митрополит // *Чаша.* – К.: Вид. Видубицького чоловічого монастиря Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2005. – Квітень-грудень. – С. 44–46; *Самбор Б.* Святі землі української. – К.: «Архангельський глас» Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир – Київська православна богословська академія, 2009. – 686 с.
- ⁵³ *Степовик Д.* Історія Києво-Печерської Лаври. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2001. – 554 с.: іл.
- ⁵⁴ *Толочко П.* Історична топографія Стародавнього Києва. – Вид. 2-е. – К.: Наукова думка, 1972. – 219 с.
- ⁵⁵ *Шумило С.* Києво-русская миссия свв. равноап. Кирилла и Мефодия и первое (Оскольдово) Крещение Руси (26.02.2010). Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/5511>; *Шумило С.* Князь Оскольд и христианизация Руси. Сборник статей, посвященный 1150-летию похода князя Оскольда на Константинополь и принятию им после этого Святой Православной Веры. – К.: Дух і літера, 2010. – 120 с.; *Шумило С. В.* Християнізаційні впливи на Русі в IX ст. // Матеріали

Вже з наведеного переліку праць можна побачити велику зацікавленість науковців у висвітленні цього питання. Однак, критики свої сумніви обґрунтують на мовчанні преподобного Нестора, а деякі додають те, що в окремих списках літописів (Архангелогородській, Новгородській) список митрополитів Київських починається з Феопемпта, якого вони і називають першим. Можна зустріти й думку, що ніби то тільки при благовірному князі Ярославі, сині рівноапостольного князя Володимира, в 1037 році було поставлено в Новгороді єпископа а в Києві митрополита. З цього випливає, що тут відкидається не тільки постать першого митрополита Київського, а й всіх наступних аж до митрополита Феопемпта, про якого преподобний Нестор і згадує під 1039 роком⁵⁶.

Однак, на підставі мовчання преподобного Нестора про першого митрополита Київського не можна однозначно стверджувати про те що він не існував. Автор «Опису Києво-Софійського собору» говорить про те, що в історичній критиці мовчання якого-небудь одного історика не може служити ні ствердженням ні відкиненням якогось факту. Відкинути можна було б тоді коли б літопис був повною та детальною історією того часу й був викладений у строгому хронологічному порядку. Чи можна це сказати про літопис преподобного Нестора? Зрозуміло ж, що в наш час це джерело не збереглося в тому початковому вигляді, в якому воно вийшло із рук свого творця. Зокрема, переписувачі могли вставити того чого не було, і навпаки упустити те, що було. Так, у списку преподобного Нестора не згадується про певні події, які відображаються у візантійських джерелах або ж зображуються вони не так як це було насправді. Наприклад, хрещення блаженної княгині Ольги тут описується поверхово й не точно. Не говориться навіть про намір, який мала свята їдучи в Константинополь, де вона прийняла християнство. З літописного тексту випливає, що княгиня ніби випадково прийняла хрещення, для того щоб відхилити пропозицію імператора, який хотів нібито одружитися з нею. Це є досить сумнівним свідченням оскільки

міжнародної наукової конференції: Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років. – Чернігів; Луцьк, 2011.

⁵⁶ ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 7.

блаженна Ольга тоді вже було в досить похилому віці, а візантійський імператор Костянтин Порфирородний мав жінку, яка і сиділа з руською княгинею за одним столом в золотій залі. Не згадується й про священика, який був з св. Ольгою в Константинополі. Тільки в розповіді про її смерть говориться, що княгиня таємно мала при собі священика. Не сказано звідки і коли вона його взяла та яке його ім'я. В той же час інші джерела подають більш детальну інформацію називаючи його Григорієм. Якщо так то ми можемо з певністю сказати, що саме священик Григорій, який при рівноапостольній княгині Ользі звершував Богослужіння, також сприяв їй у християнізації та наверненні народу та зокрема сина Святослава⁵⁷.

Преподобний Нестор зовсім не згадує і про навернення Києва та прийняття християнства нашими предками в часи Оскольда і Дира тоді як в джерелах досить детально описується й сама подія, яка служила приводом до цього – напад русичів на чолі з Оскольдом на Константинополь, де їх флот чудесним чином був розбитий біля стін міста й вони змушені були повертатися додому. Цю подію більшість дослідників датує 860 роком. З візантійських джерел дізнаємося про те, що при імператорі Василії Македонянині русичі примирилися з греками, й перед тим як залишити Константинополь, виявили бажання стати християнами. Після прибуття до Києва наші предки знову були здивовані чудом – Євангеліє кинуте у вогонь присланим з Царгорода єпископом (імені його не вказано) не згоріло – масово та добровільно приймали хрещення. Ця подія і стала причиною написання окружного послання Патріарха Фотія, де він повідомляє всю свою паству про навернення русичів та про прийняття ними християнства⁵⁸.

Як відомо, візантійські літописи так само як і наші не можна вважати вичерпними та повними, а особливо щодо подій та осіб другорядних, що відбувалися поза візантійською ойкуменою. У них описуються детально тільки ті відомості, що мали безпосереднє відношення до Візантії та відбувалися на її території. І якщо згадується у них про Оскольда та про хрещення св. княгині Ольги, то тільки тому, що перші нападали на Константи-

⁵⁷ IP НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 9.

⁵⁸ Там саме. – С. 13–16.

нополь, а остання – хрестилася в ньому. Про князя ж Володимира візантійські джерела говорять тільки те, що він був зятем грецьким імператорам Василю і Костянтину й тому прислав їм військо на допомогу в боротьбі проти бунтівника Варди.

Невже тільки через мовчання візантійців ми повинні відкинути і саме хрещення Русі звершене св. князем Володимиром? Може зовсім навпаки? Коли грецькі імператори говорять про родинні відносини між ними та рівноапостольним князем Володимиром то це означає, що це могло відбутися тільки за умови прийняття останнім хрещення. Тобто ми визнаємо хрещення св. князя Володимира не зважаючи на мовчання грецьких джерел, бо вони говорять вже про наслідки опускаючи саму причину.

У дослідженнях візантійських джерел зібраних Стритгером знаходимо одну цікаву виписку з «Кодинові історії» про грецьких єпископів, де між іншим згадується про те, що по указу візантійського імператора Лева Мудрого (881–911 рр.), що також правив майже за 100 років до часу св. Володимира Руська єпископія в переліку (диптиху) Церков підпорядкованих Константинопольському Патріархату займала 60-е місце. В іншому джерелі вона знаходиться вже на 61 місці оскільки Лаодикійська Церква помилково написана двічі під № 22 та 23⁵⁹.

З цього можна зробити наступний висновок. Якщо греки відправляли до нас єпископа, ще за часів Оскольда й помістили руську кафедру в перелік підпорядкованих собі Церков в час коли ще не вся Русь прийняла Христа, то зрозуміло ж відмовити русичам в єпископі тоді коли Володимир взяв велике місто та загрожував самому Константинополю, якщо імператори не дадуть йому свою сестру й не посприяють прийняттю ним і всім його народом віри Христової було б м'яко кажучи нелогічним. Тим більше, що св. Володимир все таки добився свого й одружився з імператрицею Анною. У всіх народів з проповіддю Євангельською та поширенням християнства з самих початків завжди були єпископи. Хто мав підготовляти й навчати, а після висвячувати дияконів і священників як не єпископ?

Якщо ми повернемося до відомостей, які подаються в літописі преподобного Нестора, то побачимо, що тут дуже мало свідчень про справи церковні, про устрій та про зміни в ієрархії, а

⁵⁹ ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 22.

багато – про політичні події того часу⁶⁰. Також описується посольство русичів у Константинополь й враження, яке на них справила архієрейська служба про що вони, повернувшись у Київ, оповідають князю Володимиру в захопленні від величчя патріаршого богослужіння⁶¹. Ймовірно після взяття Корсуня князь і сам бачив красу служіння єпископа, який і хрестив його відповідно інформації преподобного Нестора⁶². У Херсонесі ж були тільки митрополити або ж архієпископи, а преподобний Нестор говорить про єпископа. Дуже часто й в інших місцях літопису, відповідно до давньої церковної практики, митрополитів просто називали єпископами, а всіх монахів просто чорноризцями без означення хто серед них старший. Наприклад, у відомостях про вбивство князя Ізяслава й привезення його тіла з Тмутаракані в Городець, а звідти в Київ згадується що зустрічали його тільки одні священики та чорноризці. Тоді як в Києві в цей час був і митрополит, настоятелі монастирів та можливо навіть інші єпископи⁶³.

Тут постає ще одне питання – перший єпископ, який був надісланий на Русь з Константинополя був просто єпископом, архієпископом чи митрополитом. Ми звикли говорити про митрополита як про вищий ступінь єпископської ієрархії (в період Русі в нас не було патріарха), але якщо ми звернемося до практики Східної Церкви то побачимо, що митрополит – це єпископ великого міста метрополії, який повинен підпорядковуватися архієпископу.

Зрозуміло ж, що поширення та утвердження християнства пов'язане з будівництвом храмів, навчанням та хіротонією великого числа священиків, переписуванням богослужбових Священих та інших повчальних книг, малюванням ікон тощо. Хто ж здійснював все це, якщо не єпископи? Преподобний Нестор все ж в одному місці говорить про єпископів в час рівноапостольного князя Володимира, які разом із старцями (можливо пресвітерами) радили йому карати злодіїв та перемагати ворогів, що почали на зло використовувати християнське смирення, милосердя та любов до миру.

⁶⁰ ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 25–27.

⁶¹ Там саме. – С. 28.

⁶² Там саме. – С. 30.

⁶³ Там саме. – С. 34.

Відомо також, що в Новгороді у 1036 році єпископом був поставлений Лука Жидята. Невже в Новгороді єпископ був раніше ніж в Києві? Про митрополита Феопемпта ж згадується тільки у зв'язку з освяченням Десятинної церкви. Якби не ця подія, то можливо й про нього б не згадував літописець у своїй праці, подібно як і попередніх митрополитів. Про митрополита Іларіона (1051) згадується можливо тому, що випадок його поставлення був неординарним⁶⁴. Однак, тут також відсутні відомості про його життя та діяльність. Випадково згадується і митрополит Георгій – при перенесенні мощей святих князів Бориса і Гліба. Не говориться про час прибуття та рукоположення наступного митрополита Іоана. Згадується він знову ж при описі зустрічі тіла князя Ярополка підступно вбитого в дорозі з Володимира в Звенигород. Якби ж преподобний Нестор не згадав тут також про митрополита Іоана, чи можна було б говорити про те, що він не існував? Якщо преподобний Нестор так скупо писав про митрополитів, які були його сучасниками, то зовсім не дивно, що він не згадує про тих єпископів та митрополитів, що були набагато раніше⁶⁵.

Хто ж був першим митрополитом Київським, яким було його ім'я? Через скупі свідчення з даного питання між дослідниками не має єдиної думки з цього приводу. Одні називають першим архіпастирем святителя Михаїла, інші – Олексія. В окружному посланні Константинопольський Патріарх Фотій щодо архіпастиря, який був направлений на Русь теж не згадує його імені та які повноваження він отримав.

Митрополит Сильвестр Косов наводить свідчення про проповідь Євангелія та переклад багатьох книг на слов'янську мову (близько 863 року) звершені святими братами Кирилом і Мефодієм. А під 886 роком митрополит Сильвестр говорить про єпископа, який приїхав на Русь, але імені його не зазначає «його імені хроніки не згадують». Тож перші благовісники, були надіслані за візантійського імператора Михаїла з благословення Патріарха Фотія, а останній – вже за імператора Василя Македонянина⁶⁶.

На думку академіка В. Ламанського та проф. А. Карташева першими архіпастирями в нас були слов'янські просвітителі свв.

⁶⁴ ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 50.

⁶⁵ Там саме. – С. 52.

⁶⁶ Косов Сильвест, *митр.* Вк. праця. – Т. 2. – С. 25, 26.

рівноапостольні брати Кирило і Мефодій. Цю гіпотезу обстоює й єпископ Віктор Бедь, який зокрема говорить: «Для охрещення давньоукраїнської держави Київської Русі та розвитку на її теренах Церкви Христової, Святійший Патріарх Константинопольський Фотій через місіонерську місію рівноапостольних Кирила і Мефодія заснував окрему єпархію на правах Митрополії (скерувавши до неї митрополита або архієпископа), що відбулось близько 861–862 рр...»⁶⁷. Єпископ Порфирій Успенський наводить свідчення пізнього грецького рукопису, де єпископ, який хрестив «россов», називається Кирилом.

Архімандрит Арсеній Бочкар наводить свідчення відповідно до яких «першим архієреєм у 862 році став митрополит Олексій. Ігнатій, що повернувся у 867 році на патріаршу кафедру, присилає до Києва іншого Архієрея, ім'я якого наразі не відоме»⁶⁸. Деякі джерела називають першим митрополитом Леонтія.

Тож маємо беззаперечні свідчення про єпископське служіння в нашій Церкві ще з часів Оскольдового Хрещення, але більш детальна інформація, яка торкається імені, сану, особливостей служіння поки що відсутня. Що ж нам відомо про митрополита в час правління рівноапостольного князя Володимира. Автор книги «Святі землі української» Борис Самбор подає такі відомості про святителя Михаїла: «На долю першого митрополита випало благодатне служіння. Ієрархом він був мудрим і тихим, хоч і суворим у питаннях віри. У державі Київській вів рівноапостольну діяльність, будував храми і засновував монастирі»⁶⁹. А сучасний дослідник М. Нікітенко так говорить про першого митрополита Київського Михаїла: «...перший митрополит Русі Михаїл Сирин, особа якого на нашу думку, є не легендарною, а історичною. Маючи власний осідок у сусідньому з Десятинною церквою Михайлівському монастирі, митрополит Михаїл міг, з одного боку, здійснювати архієрейські відправи і брати участь у церковно-політичних акціях, які відбувалися у головному храмі держави, а з другого – був убезпечений як від ворожих нападів, так і від зайвого втручання світської влади у церковні справи, що мало свою актуальність у перші роки після хрещення Русі.

⁶⁷ Віктор Бедь, архим. Вк. праця.

⁶⁸ Арсеній Бочкар, архим. Вк. праця.

⁶⁹ Самбор Б. Перший Київський митрополит. – С. 44–46.

Цьому якнайкраще відповідало розташування першої митрополичої резиденції на Михайлівській горі»⁷⁰.

Саме з постаттю святого рівноапостольного князя Володимира та з Десятинною церквою, збудованою ним на честь Пресвятої Богородиці пов'язаний ще один факт, який підтверджує істинність особи святителя Михаїла, митрополита Київського. У передмові до книги «Записки святителя Петра Могили» дослідник церковної історії І. Жиленко наводить важливе відкриття зроблене святителем Петром (Могилою) під час реставрації церкви Николи Десятинного – невеликого храму побудованого на руїнах знищеного татарами (1240 року) Десятинного собору. У лаврському документі з XVIII ст. про це написано так: «Першого року архієрейства його однієї з субот ходив він, за звичаєм, на місці [де була] церква Пресвятої Богородиці Десятинної, в якій по давньому роззоренні Батиєм, царем скіфським, і запустінні ледве вбачалася церковна споруда, і читав він улюблений акафіст Пресвятій Богородиці. Кінчивши восьмий ікос, знайшов глибоко в землі гроб мармуровий, який з великою наполегливістю і трудом викопавши і відкривши, знайшов у ньому чесну й святу голову, також і кістки святі. Ще й дошку срібну позолочену знайшов з написом на ній: «Покладене було в гробі цьому тіло святого рівноапостольного великого князя Володимира, нареченого в святому хрещенні Василієм; і разом [із ним] в одному гробі покладена цесарівна благовірна Анна, дружина його, грекиня, преосвященним митрополитом Київським Леонтієм, котрий був третім митрополитом Київським по святому Михаїлі [курсив наш. – Авт.] року від Різдва Христового тисяча п'ятнадцятого...». Зробивши таке дивовижне відкриття, «преосвященний митрополит Петро Могила, взявши з гробу чесну і пресвяту главу, з великим благоговінням і любов'ю приложився [до неї], з честю відніс до церкви святого архістратига Михаїла Золотоверхого, оскільки велика церква святої Софії по довгому розоренні, запустінні, ще від чужовірців ляхів великому занехаянній і ненависті будвши, ще не відремонтована була...»⁷¹.

Як відомо святитель Михаїл, після свого упокоєння, був похований спочатку у Свято-Михайлівському дерев'яному храмі, а

⁷⁰ Нікітенко М. Вк. праця. – С. 45.

⁷¹ Жиленко І. Вк. праця. – С. 20.

потім перенесений у Десятинну церкву. Біля 1103 р. його нетлінні мощі знову були перенесені в Ближні (Антонієві) печери і спочивали там до 1730 р. Очевидно це був час канонізації святого. З 1 жовтня 1730 р. вони на спокої у Великій Свято-Успенській церкві ліворуч від іконостасу. Мощі першого митрополита Київського святого Михаїла під час зруйнування Свято-Успенського собору Києво-Печерської Лаври в 1941 р. ймовірно загинули з іншими святинями цього храму. Треба сказати, що здавна в Україні будувалися храми на честь святого Михаїла першого Київського митрополита, а його ім'я внесено було в служебники на ряду з іншими святими.

Іеромонах Євсей говорить, про те що єпископ, який приїжджав у Київ при Оскольді ніде у візантійських джерелах не називається Михаїлом. Однак, у вітчизняних джерелах він неодноразово називається Михаїлом. А у Четв'їх Мінеях (за 15 липня в житті св. Володимира) робиться зауваження, щоб митрополита Михаїла, що був при князі Володимирі не змішувати з єпископом Оскольдового часу, який також називався Михаїлом⁷².

У цьому контексті цікаво також торкнутися минулого Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря, що став не тільки місцем його поховання, а й був першою кафедрою митрополита Михаїла. У зв'язку з цим є також свідчення, які існують на місці Золотоверхої обителі монастиря відносять ще до часів перед князем Володимиром⁷³.

Літописець, як видно, згадує про ті монастирі, в яких була кам'яна будівля. Лише закладка кам'яних церков була по всій ймовірності, такою подією, яка, на його думку, заслуговувала бути внесеною до літопису. Так він згадує про закладення Видубицького, «Вотча», Михайлівського. Та й це цілком зрозуміло. Про

⁷² ІР НБУВ. – Ф. 304. – Дис. 16. – С. 75.

⁷³ *Брайчевський М.* Перше (Аскольдове) хрещення Русі 860 року. – С. 49–53; *Голубинский Е.* Вк. праця. – Т. 1 (первая половина тома). – С. 552–554; *Іларіон Огієнко, митр.* Вк. праця. – С. 251; ІР НБУВ. Ф. 304. Дис. № 973. – Арк. 5–7, 7 зв.; *Косов Сильвест, митр.* Вк. праця. – Т. 2. – С. 29; Києво-Печерський Патерик / Вступ, текст, примітки під редакцією Д. Абрамовича. – К.: Друж ВУАН, 1930. – Т. IV. – 231 с.; *Січенський В.* Чужинці про Україну: Вибір з описів подорожей по Україні та інших писань чужинців про Україну за десять століть. – Львів: Видавнича кооператива «Червона калина», 1938. – С. 33.

дерев'яні будівлі, якими були по всій ймовірності ці Володимирські монастирі, не варто було й згадувати. Князів у них не хоронили і це є основною причиною мовчання літопису.

Розглянувши відомості про першого митрополита Київського бачимо, що єдиної думки або ж єдиного вирішення цього питання досить складно знайти. Зрозуміло, що перші єпископи та наших землях були не тільки в час Оскольдового хрещення. Ще в перші століття християнства архіпастирі з південних земель сучасної України брали участь у Вселенських Соборах та у житті Церкви Христової. Після ж прийняття першого офіційного хрещення при князі Оскольдї, коли велика маса люду перемінилася прийнявши Христа у своє серце започатковується в нас у Києві відповідне ієрархічне служіння, яке необхідне для повноцінного церковного життя. Дуже мало часу пройшло від святого хрещення і християнство ще не змогло належним чином утвердитися. Складно щось говорити і про церковну структуру, єпархії, школи тощо. Внаслідок язичницької реакції та вбивства князя Оскольда поширення християнства тимчасово обмежується, але не припиняється. Ті хто щиро прийняв віру Христову залишалися вірними до кінця, й якщо цього вимагали обставини готові були постраждати за Істину. Остаточне утвердження християнства відбувається завдяки зусиллям св. князя Володимира, який скинувши ідолів почав будувати церкви, започатковувати школи, творити милостиню тим хто цього потребує. В цей час остаточно формується церковне управління, створюються єпархії та парафії.

Archpriest Vitaly KLOSS

TO THE QUESTION ABOUT THE FIRST KYIV METROPOLITAN IN THE CONTEXT OF ASKOLD BAPTISM OF RUS-UKRAINE

The article contains information about the first Metropolitan of Kyiv. The question of the baptism of Rus at the times of Prince Askold and St. Volodymyr is considered.

Keywords: *baptism, Metropolitan of Kyiv, Prince Askold, Prince Volodymyr, St. Michael.*

СВЯТІ КОСТЯНТИН ТА ЄЛЕНА – ПАТРОНИ КНЯЗІВ-КТИТОРІВ КИРИЛІВСЬКОЇ ЦЕРКВИ КИЄВА

Публікацію присвячено дослідженню взаємозв'язку образів святих Костянтина та Єлени із замовником і будівничим Кирилівської церкви в Києві князем Всеволодом Ольговичем.

Ключові слова: *Кирилівська церква, святі Константин та Єлена, ктитор, князь Всеволод Ольгович.*

На північній стіні північного нефа (середня кліть) Кирилівської церкви (XII ст.) – фрескова композиція «Воздвиження Хреста Господнього». Сюжет присвячений одному з великих християнських свят. За традицією вважається, що імператриця Єлена, мати імператора Константина Великого, в 325 р. під час відвідин Святої Землі (місця подвигів і страстей Господніх) змогла віднайти печеру Гробу Господнього й неподалік три хрести, на яких були розп'яті Христос і два розбійники (печера й усі місця, пов'язані з Розп'яттям і похованням Христа були засипані, й на їх місцях імператор Адріан наказав побудувати храми Юпітера і Венери). Задля визначення Хреста Господнього, до всіх трьох христів притуляли хвору жінку, яка зцілилася від одного з них. За іншим переказом, померлий, якого якраз тоді несли ховати, воскрес від дотику до Хреста. Звідси – назва Хреста Господнього: «Животворний». Частину цього Хреста Єлена надіслала синові Константину, а основну частину поклала в Єрусалимському храмі. Над печерою ж Гробу Господнього за її наказом вибудували церкву, що була освячена 14 вересня 335 р. Під час обряду освячення єпископ Макарій високо здіймав Животворного Хреста, щоб усі бачили його. З того часу свято Воздвиження Хреста Господнього святкується саме 14 вересня. Щоправда, Євсевій, єпископ Палестинський, сучасник Єлени, який брав участь у її подорожі і у освяченні храму, нічого не говорить про знайдення Животворного Хреста. Ця інформація з'являється у християнських

пам'ятках лише з часів святого Кирила Єрусалимського (пом. у 386 р.). Ще більш детально вона представлена у творах святого Іоанна Златоуста. До Русі це свято прийшло вже цілком усталеним канонічно, як і сам іконографічний сюжет.



Мал. 1. Константин і Єлена. Фреска. XII ст.
Північна стіна середньої кліті північного нефа

У Кирилівській церкві зображено традиційну для середньовізантійського періоду композицію «Константин і Єлена» («Хрестовоздвиження») – дві постаті обабіч великого хреста: праворуч – візантійський імператор Константин Великий (бл. 285–337, Міланським едиктом 313 р. легалізував християнство й сам прийняв хрещення; скликав і брав активну участь у Першому Вселенському соборі в Нікеї 325 р.; проголошений святим і рівноапостольним); ліворуч – його мати імператриця Єлена (бл. 244–327, свята рівноапостольна). Постаті – великі, вельми репрезентативні; зображено їх фронтально, статично, на повний зріст. На них зроблено особливий акцент, що засвідчує неабияку роль сю-

жету в програмі розпису. Навіть попри втрату верхнього фарбового шару, фреска привертає увагу своєю парадністю, церемоніальним блиском.

Сучасник імператора історик Порфирій у описі його зовнішності зазначає, що волосся на голові Константина негусте й некучеряве, борода рідка, ніс орлиний, погляд схожий на погляд лева¹. Цей опис напрочуд відповідає зображенню в Кирилівській церкві. Обличчя імператора з кирилівської фрески дуже виразне, суворе, смагляве, з широко відкритими очима, різко окресленими ніздрями, щільно стиснутими тонкими вустами, запалими щоками; воно обрамлене чорним хвилястим волоссям, імператорська корона у вигляді шоломоподібної митри повторює абрис голови.

На зображеному – багате імператорське вбрання, перепоясання лором, прикрашеним дорогоцінним камінням. На рукаві лівої руки, якою Константин підтримує Голгофський Хрест, помітно великий синій сапфір в оточенні перлів. Правою рукою святий вказує на Хрест. Горизонтальні рамена Хреста – на відстані від зображень імператора і його матері.

На жаль, риси обличчя Єлени майже не збереглися, проте добре прочитується її вбрання. Висока корона-стемма з підвісками з перлів надягнена на білу, щільно пов'язану хустину; блакитна сукня також прикрашена перлами. Одяг імператриці характеризують царський пояс-лор і щиток із парчі – форакій. Єлена також однією рукою підтримує Хрест, іншою – вказує на святиню.

На відміну від широковідомого зображення Константина і Єлени з новгородської Софії, яких розміщено поруч і майже впритул до хреста, кирилівські син і мати написані на певній відстані, широко й вільно. Пишні вбрання новгородських святих наче доповнюють скромний декор хреста і складають своєрідне обрамлення святині. Композиційно кирилівська фреска збігається з аналогічною сценою із Софії Київської. У софійській композиції, на жаль, майже не збереглося зображення святої Єлени. Пігменти на постатях софійської імператорської родини – яскраві й різноманітні, тимчасом як у кирилівській сцені превалує

¹ *Порфирий*, епископ Чигиринский. Восток христианский. – К., 1871. – С. 2.

вохра й блакитний колір. Але для нашого дослідження важливою є сама наявність цих сцен і місце їх розташування: у Кирилівській церкві – при вході на князівські полаті, навпроти ктиторської композиції, а у Софії Київській – біля княжого входу в собор у південному нефі, у Софії Новгородській – також у князівській південній галереї. У нефі дияконника (вівтар свв. Іоакима і Анни) Софії Київської є окреме одноосібне зображення імператора Константина з дописаними обабіч нього в період князювання Ярослава Мудрого постатями патронів князя Ярослава і його дружини Інгігерди – святих Георгія і Ірини. Святий рівноапостольний цар Константин Великий, як християнізатор Візантії, виступає в давньоруській літературі символічним прообразом князя – рівноапостольного Володимира, який у стінописі Софії Київської представлений «новим Константином»². Софійська фреска «Хрестовоздвиження» написана біля південного входу під вікном. Двері тут – символ входу до Церкви як до ковчега Спасіння, а вікно, через яке ллється світло, є зримим образом просвіти народу євангельською істиною³. Кирилівське «Хрестовоздвиження» розміщене біля дверей, що ведуть на другий поверх – символічно до Царства Небесного; вгорі посередині композиції – вікно, крізь яке проникає світло.

Живописні сюжети «Хрестовоздвиження» здебільшого пов'язані із замовленням князів – ктиторів, тобто засновників сакральних споруд. Уподобнитися імператорові Константину Великому намагалися численні правителі середньовічних християнських держав, і в храмах, що зводилися за ктиторськими замовленнями цих правителів, сцена «Хрестовоздвиження» з імператорами Константином і Єленою мала програмний характер.

Укладачі іконографічної програми Кирилівського храму (а ми наголошуємо на впливі засновника церкви князя Всеволода на формування цієї програми) не обійшли увагою образи святих Константина і Єлени. Припускаємо, що амбітний Всеволод, так само як і Володимир, уподібнював себе до імператора Константина Великого. У сцені «Кирил учить царя» (південний вівтар

² *Никитенко Н. Н.* Князь Владимир как «Новый Константин» в стенописи Софии Киевской // *Память и история: на перекрестке культур. Успенские чтения.* – К., 2009. – С. 199–222.

³ *Никитенко Н., Корниенко В.* Собор святых Софии Киевской. – К., 2014. – С. 228.

Кирилівського храму) князь Всеволод виведений в образі царя, тобто імператора. Це свідчить про намагання засновника Кирилівської церкви уподібнитися великому Константину. Не випадковим є й те, що на стіні протилежного компартимента південного князівського нефа, навпроти фрески із постатями Константина і Єлени, розміщено сюжет «Христос із пристоячими», в якому, на нашу думку, був виведений образ засновника Кирилівського собору – князя Всеволода Ольговича. Така іконографічна побудова свідчить про перегук цих сюжетів і персонажів, їх сакральну і програмну взаємодію.

КТИТОРСЬКІ СЮЖЕТИ



Мал. 2. Ктиторська композиція. Фреска. XII ст.
Південна стіна середньої кліті південного нефа

На південній стіні середньої кліті південного нефа присутні зображення, які, на наше переконання, ілюструють сюжет «Христос із пристоячими» або ктиторська композиція.

«В нижнем ярусе дана фигура восседающего Христа, у ног которого по обеим сторонам размещены изображения двух святых», – так описує цю сцену високопрофесійний мистецтвознавець-реставратор О. Коваленко, яка брала участь у розкритті й описі кирилівських фресок⁴.

Нагадаймо, що південна частина християнського храму, безпосередньо південний неф, за візантійською християнською традицією вважається імператорським, а в Русі – князівським компартиментом. Доволі часто саме там виконувалися ктиторські сюжети. Отже, на стіні південного нефа можна побачити фрагменти фрескової композиції XII ст. У центрі композиції прочитується верхня частина величезної фігури з розпростертими над кимсь руками. Хрещатий німб довкола голови підказує, що тут зображено Ісуса Христа. Під Його правою рукою зберігся лише фрагмент німба і верхня частина чиеїс голови, а під лівою – частина німба, плече і фрагмент руки, простягнутої до Ісуса Христа.

Логічно припустити, що пристоячий простягав Господу макет Кирилівської церкви. Приблизно так зображували ктиторські композиції, які традиційно розміщувалися в південному «княжому» нефі. На них засновник-ктитор храму подає макет сакральної будівлі Христові або Богородиці. Враховуючи наявність чітких зображень залишків німбів над головами, можна стверджувати, що на фресці – постаті двох святих, які мають стосунок до засновника храму.

У цій композиції наявний фрагмент, який, як не дивно, залишився без достатньої уваги більшості дослідників пам'ятки. У лівій частині сцени можна побачити деталь, що імітує архітектурну споруду, всередині якої написана жіноча голова, яка визирає із-за завіси. Аналогічне зображення знаходиться в горішньому регістрі південного стовпа нартекса – погруддя жінки, яка також визирає із-за завіси. Цю жінку, відомий дослідник А. Прахов ідентифікував як Марію Мстиславівну – дружину засновника храму Всеволода Ольговича⁵. Перед нами два практич-

⁴ Отчет о реставрации настенной живописи южного нефа Кирилловской церкви – памятника архитектуры XII в. в г. Киеве. – К., 1977. – С. 67. Фонди Національного заповідника «Софія Київська» (НЗСК) НАДР 1614 КП 5068.

⁵ Открытие фресок Киево-Кирилловской церкви XII века, исполненное 1881 и 1882 гг. А. В. Праховым. – Санкт-Петербург, 1883. – С. 3.

но ідентичні зображення «жінки за завісою». Це означає, що і в композиції, яку ми кваліфікували як ктиторську, так само як і на стовпі нартекса, є зображення Марії Мстиславівни. Однак її роль «жінки за завісою» повністю суперечить місцю ктитора в подібних сюжетах. Якби Марія Мстиславівна була ктитором, то саме вона повинна була подавати макет церкви Сину Божому, а не визирати із-за завіси. Схилена жіноча голова, що ледь визирає із-за завіси, радше за все вказує на те, що Марія мала відносно скромну другорядну роль – роль дружини померлого ктитора храму, яка після смерті замовника могла фінансувати завершення розписів і мала нагоду замовити й власне зображення. Ось чому на стінах храму з'явилися два її скромні портрети.



Мал. 3. Схеми-реконструкції портрета Марії Мстиславівни і ктиторської композиції. Прорис Є. Марголіна

Реконструюючи давній сюжет, припускаємо, що на кирилівській фресці перед Спасителем могли бути зображені святий Кирил – патрон князя Всеволода, і свята Агафія – патронеса дружини Всеволода, Марії Мстиславівни. Свята Агафія – біля княгині Марії, яка визирає із-за завіси, і, відповідно, князь Всеволод – з протилежного, правого боку композиції, біля свого духов-

ного патрона – вірніше, позаду святого Кирила. Обабіч Христа могли бути також зображені патрони Всеволода: парні святі Кирил і Афанасій Александрійські. Безперечно, остаточна ідентифікація персонажів може бути уточнена, проте не викликає сумніву, що тут представлено ктиторський сюжет, який ілюструє офіру Христові від засновника собору, князя Всеволода Ольговича.

Над ктиторською сценою є ще один цікавий фресковий сюжет.

Двоє святих, зображених на повний зріст, моляться перед образом у медальйоні. На схід від вікна – постать майже у профіль: голова закинута, погляд спрямований догори, до зображення над вікном; обидві долоні складені в молитовному жесті. Контур голови виокремлюється чітко закругленим малюнком, також м'яко округлена коротка борода. Святий вдягнений у темно-коричневі й зеленкуваті шати, проглядають ознаки омофора та епітрахілі.



Мал. 4. Моління. Фреска. XII ст. Південна стіна середньої кліті південного нефа, горішній регістр

На захід від вікна зображений святий на повний зріст. Постаць повернуто ліворуч, майже у профіль. Голова закинута, погляд направлений до зображення над вікном. Постава й жести

аналогічні до святого, розміщеного навпроти. За описом реставраційного звіту: «Граф'єю прокреслені німб, фелон, рукави й край підризника. У святого темне волосся, погано прочитується абрис невеликої, гостроконечної бороди»⁶. За цим описом стає зрозумілим, що тут зображено святителя. Додамо, що вздовж вбрання прочитується білий омофор із залишками хрестів, отже святитель.

Спираючись на візуальний огляд і на бачення та опис звіту реставраторів-мистецтвознавців, вважаємо, що на цій фресці введено двох святителів.



Мал. 5. Схеми-реконструкції сцени «Моління» (прорис Є. Марголіна) і печатки Феофано Музалон

Центральне зображення в медальйоні не збереглося у фресці, але там, найімовірніше, було зображення Христа або Богородиці, біля якого у позі адорації пристоять двоє святих. Доволі складно ідентифікувати цих святих: супроводжувальні написи нечитабельні, за іконографією також атрибутувати імена пристоячих неможливо. Однак ми звернули увагу на те, що цей сюжет май-

⁶ Отчет о реставрации настенной живописи... – С. 71.

же копіює аналогічну сцену з печатки матері засновника Кирилівського храму – Феофано Музалон. Розшифрування зображень на печатці є ключем до з'ясування імен святих на кирилівській фресці.

До сьогодні нам були відомі дві печатки (булли): в Ермітажі у Санкт-Петербурзі і в Берлінському музеї, екземпляри досить тотожні за матрицями.

Лицьовий бік цих булл містить грецький напис із семи рядків: «Господи, помози рабе своей Феофано, архонтиссе России, Музалониссе». На зворотному боці зображено дві фігури з німбами у позі адорації до образу, що видніє вгорі по вертикальній осі кола. Цей сюжет може бути розшифрований як «Моління перед Богородицею або Христом». Відзначимо, що розшифрувати сюжет і атрибутувати постаті на печатці намагалися численні дослідники. Проте неможливість прочитати супроводжувальні написи відповідно унеможлиблює надання безперечної відповіді щодо ідентифікації святих. Наразі наводимо припущення фахівців зі сфрагістики щодо атрибуції святих. На думку В. Яніна, в медальйоні зображено «Господа Еммануїла»⁷. Щодо святих: Г. Шлюмберже витлумачує їх як Кирила й Мефодія (ймовірно)⁸; Х. Лопарьов убачав у них Бориса і Гліба⁹; І. Толстой говорив про зображення угодників¹⁰; М. Ліхачов впевнений, що тут зображено двох жінок – святу Феофано і Богородицю¹¹; Янін схиляється до позиції Ліхачова¹². Нещодавно до наукового обігу введено ще одну печатку Феофано Музалон із добре збереженими написами біля зображених святих (із приватної колекції Є. Шереметьєва). Професор В. Ульяновський дослідив цю печатку і виявив (прочитав написи), що на ній обабіч Христа зображено Богородицю і свя-

⁷ Янин В. Л. Печать Феофано Музалон // Нумизматика и сфрагистика. – М., 1965. – Т.2. – С. 77.

⁸ Schlumberger G. Sigillographie de l'Empire Byzantin. – Paris, 1884. – P. 432.

⁹ Лопарёв Х. Византийская печать с именем русской княгини // Византийский временник. – 1894. – С. 159–166

¹⁰ Толстой И. И. О византийских печатях Херсонесской фемы // ЗРФО, Новая сер. – Санкт-Петербург, 1887. – Т. 2. – С. 42.

¹¹ Лихачёв Н. П. Материалы для истории византийской и русской сфрагистики // Труды Музея палеографии. – Ленинград, 1928. – Вып. 1. – С. 138.

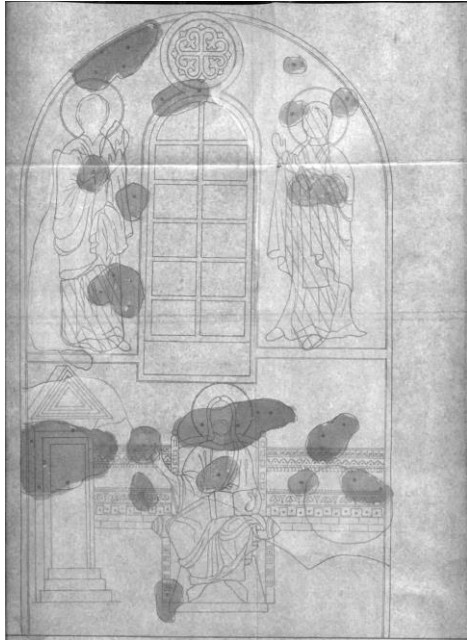
¹² Янин В. Л. Вк. праця. – С. 78.

того Миколая¹³. Одначе зауважмо, автентичність цієї булли з приватної колекції (її офіційне походження невідоме) потребує додаткового дослідження. Якщо попередні дослідники лише припускали атрибуцію святих на печатці, то В. Ульяновський, спираючись на добре збережені супровідні написи на печатці невідомого походження, однозначно визначив Богоматір і святого Миколая.

На картограмі з «Матеріалів дослідження настінного живопису» 1955 р.¹⁴, коли фреска не була досконало відкрита, в одній із постатей (праворуч) вгадується жіночий образ, можливо, зображення Богоматері.

Одначе на сьогодні повністю відкриті з-під олійних записів зображення святих відповідають образам чоловіків.

На нашій фресці змальовані інші персонажі, але сюжетна й композиційна подібність зображень на печатці Феофано і кирилівській фресці безперечні. Сюжет із печатки Феофано ніби скопійований у збільшеному й більш рельєфному вигляді на кирилівській фресці! Цей сюжет так само, як і на печатці Феофано, може бути розшифрований як моління перед Христом. І ймовірно, що нав'язаний він був саме сюжетом із печатки матері Всеволода Ольговича.



Мал. 6. Картограма живопису південної стіни середньої кліті південного нефа (діагональні лінії – фресковий живопис)

¹³ Ульяновский В. Новая булла Феофано Музалон и загадка «архон-тессы России»: почти крамольные заметки историка на сфрагистическую тему // Сфрагистичний щорічник. – К., 2013. – Вип. IV. – С. 54–87.

¹⁴ Материалы по обследованию состояния настенной живописи Кирилловской церкви в гор. Киеве. – Книга 3. – К., 1955. – С. 66. – НА НЗСК. – ТЗ 4055 1/5. – КН 7172.

Ктиторська композиція і сюжет моління перед Христом у середній кліті південного нефа написані навпроти «Воздвиження хреста» в середній кліті північного нефа. Рівноапостольна імператорська родина із Животворним Хрестом співвідноситься із князівською родиною, яка несе свій дар – церкву – Господові. Доволі пряма, але цілком зрозуміла для замовника, творців і сучасників аналогія, в якій завжди дуже важливе місце відводилося кореляції прототипів, уславлених своїми діяннями для Церкви. Серед світських можновладців у православ'ї образи Константина і Єлени видаються найбільш відповідними фундаторам церкви. Їх зображення розміщені в циклі великих християнських свят, а місце ктиторської фрески визначене саме потребою бінарності (розташування візаві) до постатей Рівноапостольних осіб. Отже, розміщення зображень Константина і Єлени зумовило розташування зображень Всеволода Ольговича, членів його сім'ї, його патронів з макетом церкви – їхньої офіри Господові? Це припущення видається достатньо ймовірним, оскільки в інших храмах із ктиторськими зображеннями їх розташування також вписувалося в систему конкретного храму і його розписів. Однак в роботі російського дослідника О. Преображенського наведено критику нашого трактування кирилівської ктиторської композиції. Дослідник пише: «Эта композиция, очевидно, представляла собой изображение тронного Пантократора, дополненное архитектурными кулисами (подобно более поздней выходной миниатюре Хроники Георгия Амартола, возможно, повторявшей домонгольский протограф). Согласно описанию И. Е. Марголиной и опубликованной прориси, Христу, показанному с распростертыми руками, предстояли (или припадали) два персонажа с нимбами; при этом один из них, изображенный справа от зрителя и слева от Христа, держал в руках храм. Плохая сохранность композиции, на наш взгляд, не позволяет полностью доверять этим сведениям – в частности, данным о нимбах (показанных на прориси) и о храме»¹⁵. Дивно, що дослідник не помітив очевидного – фрагментів німбів під руками Спасителя, які наявні не лише у прорисі, але, щонайголовніше, добре читаються в самій фресковій композиції. Наявність німбів відзначають

¹⁵ Преображенский А. Ктиторские портреты средневековой Руси. XI – начало XVI века. – М., 2012. – С. 123.

реставратори: «В нижнем ярусе дана фигура восседающего Христа, у ног которого по обеим сторонам размещены изображения двух святых. Эта композиция по краям замыкается архитектурными кулисами»¹⁶. Німби зауважили Т. Куделко¹⁷, О. Певна¹⁸, а також автор цієї статті¹⁹. Німби пристоячих перед Христом, а також рука, яка щось подає Спасителеві, помітні неозброєним оком. Можна дискутувати на тему ідентифікації пристоячих персонажів, але їх присутність у композиції і наявність у них німбів не викликає сумнівів. Маємо також вказати, що в наших дослідженнях немає твердження про наявність храму в руці одного із пристоячих, про що пише Преображенський. Ми лише припускаємо, що в руці, простягненій до Спасителя, ймовірно було зображено храм, а саме макет Кирилівської церкви²⁰.

Отже, на наше переконання, на фресці, котру ми досліджуємо, у XII ст. було виконано сюжет «Ісус Христос із пристоячими» або ктиторську композицію. Проте, як вже було вказано, погане збереження фрески не дає змоги остаточно її розшифрувати щодо персоніфікації пристоячих. Враховуючи наявність чітко прописаних залишків німбів над головами, можна лише впевнено стверджувати, що у фресці виконано зображення двох святих, причетних до створення храму, – можливо, замовника і його патрона. Іноді в ктиторських композиціях ктитора зображували з німбом, навіть якщо він не був канонізований. Фрагменти світського вбрання одного зі зображених вказують на світський статус принаймні одного з персонажів. Отже, ще раз зазначимо, що на кирилівській фресці перед Спасителем могли бути зображені святий Кирил і «німбований» князь Кирил-Всеволод, патрони

¹⁶ Отчет по реставрации настенной живописи южного нефа Кирилловской церкви – памятника архитектуры XII в. в г. Киеве. – К., 1977. – С. 67. – НА НЗСК. – НАДР 1614. – КП 5068.

¹⁷ Куделко Т. До питання іконографії невідомої композиції на південній стіні Кирилівської церкви // Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 70-річчю Білоцерковського державного краєзнавчого музею. – Біла Церква, 1994. – С. 78–79.

¹⁸ Pevny Olenka Z. The Kyrylivska Tserkva: The Appropriation of Byzantine Art and Architecture in Kiev. – 1996. – P. 291.

¹⁹ Марголіна І. Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. К., 2001. – С. 116–119.

²⁰ Там само. – С. 117; Марголіна І., Ульяновський В. Київська обитель святого Кирила. – К., 2005. – С. 42.

князя Всеволода – святі Кирил і Афанасій. Повторюємо і вже надану інтерпретацію: біля зображення Марії Мстиславівни могли написати її патронесу – святу Агафію, а з протилежного боку – святого Кирила, за яким стояв князь Всеволод. Таке припущення нам видається більш вірогідним, ніж сюжет, запропонований дослідником Преображенським. У цій композиції від XII ст. не збереглася її нижня частина, але, доповнена олійними фарбами у XIX ст., вона все ж знаходиться в чіткій відповідності до давнього малюнка. На олійному живописі добре видно, що Христос сидить на троні. Отже, сукупність зображень, деталей, фрагментів цієї композиції дає змогу стверджувати наявність тут зображення тронного Христа з пристоячими.



Мал. 7. М. Кліманов «Введення Марії до храму». Олійний живопис. XIX ст. Західна стіна головного нефа

Розміщення ктиторської композиції в південному князівському Кирилівському приділі храму цілком логічна – ктитор поряд зі своїм духовним патроном, тобто ктиторська сцена поряд зі

сценами, присвяченими життєпису святих покровителів засновника пам'ятки – Кирила і Афанасія.

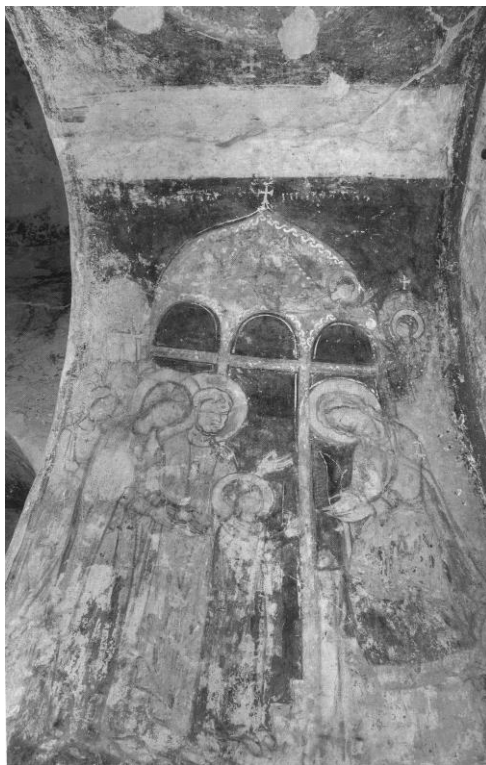
Піддаючи сумніву наявність у південному князівському нефі ктиторської композиції, О. Преображенський вбачає її присутність на західній стіні головного нефа, де проілюстровано дві олійні композиції: «Різдво Богородиці» і «Введення Богородиці до храму». Дослідник стверджує: «На раскрытом фрагменте можно разглядеть нижнюю часть фигуры, обращенной к центру западной стены, – ногу в сапоге, фрагмент длинной рубахи (?) и плаща-корзна, украшенного кругами. Правее заметна деталь еще одной фигуры, располагавшейся, вероятно, по оси симметрии этой композиции, совпадающей с осью опоры спаренных арок хор. Эта деталь, скорее всего, – трон Христа. Таким образом, расположенную левее княжескую фигуру можно считать изображением самого Всеволода Ольговича, очевидно, подносившего Господу церковь»²¹.

Така занадто смілива атрибуція потребує уважного обговорення. У 1980 р., коли широким фронтом проводилося відкриття фрескового живопису, на західній стіні з-під олійного живопису художника М. Кліманова сюжету – «Введення Богоматері до храму», реставратор А. Остапчук відкрив фрагмент цієї фрески. На превеликий жаль, живопис зберігся недостатньо добре, щоб було можливо зробити чітку реконструкцію сцени, зображеної тут у XII ст. Втім, науковий керівник реставрації живопису в Кирилівській церкві І. Дорофійенко, доповідаючи на Вченій раді Держбуду УРСР, заявила, що був відкритий фрагмент фрески з фігурою у князівському одязі з орнаментом і частково нога, а праворуч, імовірно фрагмент різьбленого престолу. Тоді виникла дискусія: чи залишати цю непізнанну фреску відкритою? Є. Лопушинська вимагала відновити живопис М. Кліманова – «такого интересного художника», а знаний мистецтвознавець Г. Логвин наполягав на залишенні фрагменту відкритим і домігся цього²². Власне, московський дослідник сперся на вказаний опис сюжету фрески. Вибудовуючи теоретичну реконструкцію сюжету, від якого збереглися ледве помітні деталі, О. Преображенський, на наш погляд, припускається ряду помилок.

²¹ *Преображенский А.* Ктиторские портреты... – С. 120.

²² Науковий архів НЗСК НАДР 1633. – Арк. 46–47.

Спочатку погодьмося з тим, що справді в нижній лівій частині фрески чітко прочитується частина ноги, взутої в чобіт, і невеликий фрагмент орнаментованого одягу, що прилягає до частини вертикалі ноги. На фресковому зображенні також читаються орнаментовані перлами кола й геометричні лінії, що можуть бути частиною складок вбрання, будівлі, престолу, ківорія тощо. Про наявність цих зображень ще 1982 р. писав реставратор А. Остапчук²³. Він відкрив цей фрагмент з-під олійного живопису XIX ст., але не зауважив деталь, яку бачив О. Преображенський: «еще одной фигуры, располагавшейся, вероятно, по оси симметрии этой композиции, совпадающей с осью опоры спаренных арок хор. Эта деталь, скорее всего, – трон Христа»²⁴. Опонуючи О. Преображенському, відзначимо: по-перше, що ж бачить дослідник – фігуру чи трон Христа? По-друге, ні нам, ані реставратору А. Остапчуку побачити будь-яку фігуру або її частину навпроти уявлюваного О. Преображенським ктитора не вдалося. Проте чи можна погодитися з постулатом дослідника: «...эту фреску под хорами Кирилловской церкви, несмотря на



Мал. 8. Введення Марії до храму.
Фреска. XII ст. Південна стіна
східного рукава південного приділа
на хорах Спаської церкви
Єфросиніївського монастиря.
Полоцьк, Білорусь

²³ Матеріали по реставрації живописи Кирилловської церкви і Софійського собору в г. Києві для аттестації художника-реставратора Остапчука А. Н. – Київ, 1982. – С. 26–27. – НА НЗСК

²⁴ *Преображенский А.* Ктиторские портреты... – С. 120.

ее фрагментарную сохранность, следует **безоговорочно** отнести к категории ктиторских портретов»²⁵?

На нашу думку, «безоговорочная» впевненість шановного дослідника більш ніж гіпотетична. Наявних фрагментів давнього живопису вкрай недостатньо, аби робити такі висновки. Нагадаймо, що головний принцип реставрації фрескового живопису в Кирилівській церкві, розроблений А. Праховим, полягав у відкритті давнього живопису, його копіюванні з подальшим повторенням відкритої фрески олійними фарбами. Для Прахова було важливо зберегти сюжет і малюнок, створений на стінах храму в давнину. Враховуючи високий професіоналізм А. Прахова як керівника реставрації, маємо сумнів, щоб він ігнорував наявність фрагмента «ктиторського сюжету» і запропонував виконання на цьому місці двох зовсім нових сюжетів: «Введення Богородиці до храму» і «Різдво Богородиці». Відзначимо, що в монументальних храмових розписах сюжет «Введення Богородиці» зустрічається з IX ст. «Не случайно в системе храмовой росписи нередко сопоставляются композиции «Введение во храм» и «Сретение Господне». В церкви Спаса на Нередице близ Новгорода (1199) эти сцены представлены рядом на северной стене, в церкви свт. Николая на о-ве Липно (Новгород, 1299) друг напротив друга, на северной и южной стенах вимы. Большие по размеру композиции «Рождество Богородицы» и «Введение во храм», занимая важнейшие места в системе храмовой декорации, выстраиваются в один смысловой ряд со сценами «Рождество Христово» и «Сретение» (церковь св. Пантелеимона в Нерези (Македония, 1164); церковь прп. Ахиллия, еп. Лариссы в Арилье (Сербия, 1296); собор Рождества Богородицы в Снетогорском монастыре, 1313), а также со страстными сюжетами (церковь св. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде, 80–90-е гг. XIV в.) – Введение расположено под Распятием на восточной стене южного рукава креста»²⁶. У нашому разі, якраз навпроти «Введення Богородиці до храму» і «Різдва Богородиці» на двох стовпах тріумфальної арки вівтаря виконана фрескова компо-

²⁵ Преображенский А. Ктиторские портреты... – С. 120.

²⁶ Квлицидзе Н. В., Лукашевич А. А., Турилов А. А. Введение во храм Пресвятой Богородицы // Православная энциклопедия. – Москва, 2004. – Т.7. – С. 347.

зиція «Стрітєння». Це схиляє до припущення, що на західній стіні головного нефу Кирилівської церкви в давнину могли бути зображені саме ці два сюжети, відтворені у ХІХ ст. Одначе, внаслідок втрати більшої частини зображень, сюжет виконали в новій інтерпретації; отже, відкритий фресковий фрагмент не збігається з олійним живописом ХІХ ст. Дозволимо собі навіть припустити, що взута нога й деталь коштовного одягу могли належати зображенню святого Захарії, який зустрів маленьку Марію в Єрусалимському храмі.

Фрескову композицію «Введення Богоматері до храму» ХІІ ст. можна бачити у Спаській церкві Єфросиніївського монастиря Полоцька (південна стіна східного рукава південного приділа на хорах), сюжетний живопис якого багато в чому збігається з іконографічними сюжетами Кирилівського храму. Ця композиція збережена повністю і добре прочитується. У постаті преосвященного Захарії ліву ногу, так само як і на кирилівській фресці, зображено у профіль; на Захарії – пишне орнаментоване вбрання, фрагмент аналогічного вбрання читається і на кирилівській фресці. Полоцьке «Введення Богоматері» розташоване паралельно до композиції «Стрітєння». Отже, кирилівський фрагмент цілком може бути частиною композиції «Введення Богоматері до храму», яке, якщо було написане на західній стіні головного наосу, то якраз навпроти «Стрітєння». Обидва сюжети розкривають тему спокутної жертви й мають символіко-літургійне сполучення.

Крім того, як справедливо відзначає професор Н. Нікітенко, в середньовіччі образ тронного Христа не зображували під ногами князя (тобто, під хорами, де знаходився князь і його оточення під час відправ)²⁷. Досліджуваний нами фрагмент фрески знаходиться під княжими хорами. У разі слушності концепції Преображенського, члени князівської родини, стоячи на другому поверсі, на князівських полатях (хорах), попирали б ногами постать

²⁷ *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. Историческая проблематика. – К., 1999. – С. 38; *Никитенко Н.* Собор Святой Софии в Киеве: История, архитектура, живопись, некрополь. – М., 2008. – С. 140; *Никитенко Н.* София Киевская и ее создатели: тайны истории. – Каменец-Подольский, 2014. – С. 69–71.

тронного Спасителя. На той час це було неприпустимо в канонічному візантійському живописі й, відповідно, в живописі давньоруського храму, коли суворо дотримувалися іконографічних канонів. Пізніше, у XVIII–XIX ст. із втратою жорстких вимог старих канонів зображення Христа під хорами допускалося, але як виняток. На цей час другий поверх храмів втратив своє первісне призначення князівських полатей, тоді вже не було й князів, які б там могли перебувати.

Дослідник Преображенський, стверджуючи наявність на цьому місці ктиторського портрета, проводить паралель із Києво-Софійським собором. Однак, притримуючись переконливої концепції Н. Нікітенко про розміщення в Софійському соборі під хорами не ктиторського портрета, на якому князь Ярослав начебто підносив модель храму Христові, а церемоніального портрета родини князя Володимира, яка входила до собору, тут по-стать Христа відсутня. Тому вважаємо цю аналогію шановного опонента необґрунтованою. Якщо ж погодитися із сумнівною, на нашу думку, версією дослідника про наявність тут фрагментів, що залишилися від зображення ктитора Кирилівського храму, то це можливо лише в контексті дуже делікатної інтерпретації фрески як родинного портрета, але ж ніяк не тронного Христа із пристоячими.

Мусимо зауважити, що думку Преображенського безапеляційно сприйняли й навіть продовжили розвивати Н. Козак²⁸ і В. Сараб'янов²⁹. Проте гадаємо, що вищенаведене спростування гіпотези Преображенського критично накладається також на дослідження Н. Козака й В. Сараб'янова.

Після такої своєрідної дослідницької «битви» щодо з'ясування місця розташування ктиторської композиції робимо висновок: у південному нефі (середня кліть) Кирилівської церкви зображено ктиторську композицію, яка іконографічно, концепту-

²⁸ Козак Н. Б. Фрагмент ктиторской композиции наоса Кирилловской церкви Киева // Сборник статей по древнерусскому искусству в честь Льва Исааковича Лифшица. – Москва, 2014. – С. 198–209.

²⁹ Сараб'янов В. Д. Спасская церковь Евфросиниевского монастыря в Полоцке. – 3-изд. – Полоцк: Спасо-Евфросиниевский женский монастырь в г. Полоцке Полоцкой епархии Белорусской Православной Церкви, 2016. – С. 276–277.

ально та символічно перегукується зі сценою «Воздвиження Хреста Господнього» із образами імператора Константина та його матері Єлени, які у даному контексті сприймаються як покровителі ктиторів.

Iryna MARGOLINA

SAINTS CONSTANTINE AND HELENA – PATRONS OF PRINCES-KTITORS OF ST. CYRIL'S CHURCH IN KYIV

The publication presents the research of interrelation between figures of Saint Constantine and Helena with a customer and builder of St. Cyril's church in Kyiv Prince Vsevolod Olhovych.

Keywords: *St. Cyril's Church, Saints Constantine and Helena, ktitor, Prince Vsevolod Olhovych.*

ДАВНІЙ ЧИН НА ЗАСНУВАННЯ ХРАМУ КРІЗЬ ПРИЗМУ ІНФОРМАЦІЇ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОГО ПАТЕРИКА. НОВІТНІЙ ІЄРОТОПІЧНИЙ ПІДХІД

У статті на конкретному прикладі демонструється потенціал новітнього ієротопічного підходу для вивчення інформації Києво-Печерського патерика. Робиться висновок про глибокі приховані, але, тим не менше, дуже важливі змісти Патерика, які стосуються розбудови головної святині Києво-Печерського монастиря – Успенського собору. Зокрема, в ієротопічному контексті розглядається розповідь Патерика про розмітку прп. Антонієм Печерським схеми-плану Успенського собору просто на землі. Висувається припущення, що Патерик відобразив реальну богослужбову практику, що існувала у Візантії. Ця практика за Середньовіччя входила до Чину на заснування храму і містила ідею кругового руху, завдяки якому Успенський собор створювався, як сакральний простір – Небесний Єрусалим, символом якого є число кола та Абсолюту – «100». Тому, згідно з Києво-Печерським патериком, число «100» було втілене у головних параметрах Успенського собору.

Ключові слова: *Візантія, ієротопія, ментальність, Середньовіччя, сакральний простір, образ-парадигма, Небесний Єрусалим, Києво-Печерський патерик, Успенський собор.*

У науці ніколи не зверталася увага на те, що Києво-Печерський патерик містить унікальну інформацію про давній обряд закладення церкви, який входив до Чину на заснування храму. Звісно, цей Чин, який існує дотепер, є дуже давнім, проте, не всі його обрядові дії дійшли до наших часів. Як приклад наведемо писання Святих Отців, в яких відображені обряди з вогнем, що входили до давнього Чину освячення храму, але вони є відсутні нині. Так, у давнину перед початком будівництва храму архі-

ерей викладав хрестоподібно у вівтарі камені, ставив між ними лампаду з елеєм та підпалював її, «встановивши твердо цей світильник як знамення священного просвітлення і достеменний образ Церкви». Прочитавши останню молитву в Чині освячення храму, архіерей вдруге повинен був запалити елей у світильнику та поставити його на вівтар. У цей момент, як вважали візантійські богослови, світильник на вівтарі ставав наочним образом Церкви¹.

Оскільки Чин на заснування храму є обрядовою дією, внаслідок якої фактично створюють сакральний простір, хочемо запропонувати прочитати інформацію Києво-Печерського патерика крізь призму новітньої концепції ієротопії. Таке дослідження є тим більш актуальне, що одним з найцікавіших напрямків сучасної медієвістики є розгляд принципів побудови сакральних просторів за Середньовіччя. Ці студії, які розкривають світоглядні парадигми людей минулих часів, відносяться до царини історії ментальностей, яка є пріоритетом сьогоденної гуманітарної науки. І в цьому сенсі неможливо переоцінити сформульовану відомим російським дослідником О. Лідовим, концепцію ієротопії. Згідно з визначенням вченого, *«ієротопія – це створення сакральних просторів, яке розглядається як особливий вид творчості, а також як спеціальна царина історичних досліджень, в якій виявляються та аналізуються конкретні приклади даної творчості»*. Як зазначає О. Лідов, «ієротопія, як вид діяльності є глибоко укорінена в природі людини, яка в процесі усвідомлення себе духовною істотою спочатку стихійно, а потім свідомо формує конкретне середовище свого спілкування з вищим світом. Створення сакральних просторів можна порівняти з образотворчою творчістю, яке також відноситься до візуальної культури та несвідомо проявляється на найраніших етапах формування особистості. Однак, на відміну від зображень, які створюються у певній культурній парадигмі, що містить перші уроки малювання і академії витончених мистецтв, науку мистецтвознавства та художній ринок, – створення сакральних просторів просто не було побачене та усвідомлене як самостійне явище і,

¹ Лідов А. М. Иконы. Мир святых образов в Византии и на Руси. – Москва: НП АКЦ «Страдиз-Аудиокнига», «Феория», 2014. – С. 255.

відповідно, не було включене у культурний та науковий контекст «новоевропейської цивілізації»².

Фундаментальні дослідження принципів розбудови сакральних просторів за середньовіччя дозволили вченим дійти таких висновків:

1. Нематеріальний та, водночас, реально існуючий простір був центром Універсуму для носіїв давньої та середньовічної релігійної традиції.

2. Освоєння та освячення простору у давній та середньовічній культурних традиціях відбувалися одночасно.

3. Деякі явища візуальної культури можуть адекватно усвідомлюватися лише на рівні образів-ідей, які запропоновано називати образами-парадигмами. Образ-парадигма не був пов'язаний з ілюстрацією якогось конкретного тексту, хоча й мав велику кількість літературно-символічних змістів. Образ-парадигму бачили та впізнавали, проте, він не був принципово формалізований у вигляді образотворчої схеми або логічної конструкції. У якомусь сенсі він нагадував метафору, яка втрачає зміст під час переказу або розділенні на складові елементи. Натомість, для візантійців таке «нераціональне», та водночас «ієро-пластичне» сприйняття світу було найбільш адекватним засобом осягнення його божественної суті.

4. Кожне святе місце у руслі візантійської традиції усвідомлювалося як просторова ікона Небесного Єрусалима. Ця ікона не співпадала з будь-яким звичним зображенням на площині, існуючи поза зображувальними схемами. Мова йде про створення іконічних образів у просторі, зміст яких полягав у посередництві між земним та небесним світами. Найяскравішим прикладом такої категорії є багаточисельні проекти «Нових Єрусалимів», представлені як у величезних ландшафтних відтвореннях Святої Землі, так і у формах літургійних предметів.

5. Динамічна складова була принциповою характеристикою ієротопічних проектів: явище сакрального простору, який перебуває в русі, усвідомлювалося з богословських позицій і мало артикульовану систему понять. Крім того, саме створення сак-

² Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Индрик, 2006. – С. 11.

рального простору здійснювалася завдяки руху по колу (в тому числі і літургійному). Отже, головним принципом створення динамічного сакрального простору був принцип *хорографії* (від грецьк. слів *chora*, *choros*, якими позначається простір, і *choros*, що перекладається, як «повороти в танці»). Суть хорографії полягала у символічному відтворенні образу Небесного Єрусалима.

6. Ідея перенесення сакрального простору була ключовою в середньовічній ієротопії. Перенесення просторового образу не означало зникнення того місця, куди воно транслювалося. Натомість, топографічна матеріальна конкретність такого місця визначала чудотворну природу та дієву силу просторового образу.

7. Одну з провідних ролей у створенні сакральних просторів відігравали реліквії. За середньовіччя реліквіям належала функція консолідуючого фактору суспільства, саме довкола реліквій часто вибудовувалися державно-політичні концепції. Візантійські імператори збирали у Константинополі реліквії Святої Землі, уподібнюючи свою столицю Новому Єрусалиму. Законним спадкоємцем Візантії була охрещена Русь, для якої величній християнській святині були зримим символом, що підтверджував богообраність народу та його право на першість в отриманні Царства Небесного. Тож, реліквії відігравали ключову роль у формуванні національної ідеї. У контексті провідної ролі реліквій у створенні сакрального простору православного храму, можна сказати, що храм завдяки ним перетворювався на своєрідний монументальний релікварій.

У науці спостерігається справжній «прорив» у плані студій з проблеми ієротопії. На сьогоднішній день у цьому напрямку розробляється велика наукова програма з вивчення сутнісних основ східнохристиянської культури. Вона здійснюється Центром східно-християнської культури, починаючи з 1991 р. У межах цієї програми було проведено багато наукових симпозіумів, результатом яких стали багаточисельні збірники наукових праць та окремі монографії в контексті теорії ієротопії³. В інтернет-

³ Гора Афон. Образи Святої Землі. – Москва: Индрик, 2011. 336 с; Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Индрик, 2006. – 764 с.; Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств. – Москва: Индрик, 2008. 372 с.; Иерусалим в русской куль-

просторі існує сайт, присвячений ієротопії, на якому окрім попередніх досліджень, розміщено всі останні роботи у царині цієї концепції⁴.

У наших наукових працях, і, найбільше, у монографії «Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.)» (2013 р.), ми показали, яким чином ієротопічний підхід може пролити світло на інформацію Києво-Печерського патерика про розбудову головної святині Києво-Печерського монастиря – Успенського собору чи Великої Печерської церкви⁵. Ця оповідь має глибокі ідейні змісти, які можливо усвідомити лише в контексті середньовічної ментальності та православної культурної традиції, які об'єднує в собі концепція ієротопії.

Так, у Києво-Печерському патерику розповідається, що в основу вимірів Успенського собору було покладено велику реліквію – золотий пояс варяга Шимона. У творі йдеться про долю Шимона (сина варязького князя Африкана), котрий, залишивши Скандинавію внаслідок міжусобних війн, прибув на Русь, де служив київському князю Ярославу Володимировичу (1016–1018, 1019–1054), а потім – його синові Всеволоду (1078–1093). Лишаючи батьківщину, Шимон узяв із собою золотий пояс та вінець, які прикрашали монументальне Розп'яття Христа. Зні-

туре. – Москва: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 224 с.; Иконостас. Происхождение – Развитие – Символика / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – 752 с.; Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Индрик, 2009. – 912 с.; Пространственные иконы: Перформативное в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Индрик, 2011. – 704 с.; Реликвии в Византии и Древней Руси. Письменные источники. – Москва: Прогресс Традиция, 2006. – 440 с.; *Сokolov M. H.* Принцип рая. – Москва: Прогресс-Традиция, 2011. – 704 с. та ін.

⁴ Ієротопія [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://hierotopy.ru/ru/?page_id=288

⁵ *Нікітенко М. М.* Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X – початок XII ст.). – К., 2013. – 484 с. Монографія представлена також на сайті: Ієротопія [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://hierotopy.ru/contents/Nikitenko HolyMountainsKyiv.pdf>

маючи пояс з Розп'яття, Шимон почув «голос від образу», що звелів варягу віднести реліквії прп. Феодосію на те місце, де буде створена церква на честь Пресвятої Богородиці. Пливучи морем зі Скандинавії на Русь, Шимон побачив видіння: у небі йому було показано вигляд майбутнього храму та визначені його розміри: 20 поясів у ширину, 30 – у довжину, 30 – у висоту, а «стіни з верхом» мали складати 50 поясів⁶. Пізніше, саме цим поясом, дотримуючись параметрів, наданих у Божественному Одкровенні, прп. Антоній здійснив виміри Великої Печерської церкви⁷. Ці параметри стали сакральним взірцем для інших храмів Давньої Русі, і зокрема, Ростовського та Суздальського⁸.

Про вигляд Ростовського храму, створеного Володимиром Мономахом «у міру» Великої Печерської церкви, даних не зберіглося, а от храм у Суздалі був майже точною копією Успенського собору. Так, на підґрунті матеріалів дослідження 1994–1996 р. вдалося з'ясувати, що довжина Суздальського храму складала близько 35 м, ширина – близько 23,5 м, а реконструйований за непрямыми ознаками розмір підкупольного квадрата дорівнював близько 8,5 м. Згідно з цими дослідженнями з'ясувалося, що Суздальський собор Володимира Мономаха був шестистовпним храмом з виокремленим нартексом та вбудованою у північно західне його членування сходовою вежею, значно більших розмірів, ніж це вважалося раніше. Габаритні розміри Суздальського храму буквально повторювали розміри Великої Печерської церкви. Це дозволило говорити, що розповідь Симона про копіювання Суздальським собором Успенського собору Києво-Печерської лаври має під собою реальну основу⁹.

Услід за Б. Раушенбахом, Д. Лихачов звернув увагу на те, що в процесі додавання один до одного головних параметрів Успенського собору читається число «100». І справді, якщо ми складемо показники ширини собору (20 поясів), його довжини

⁶ *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання. – К.: Час, 1991. – С. 3.

⁷ Там саме. – С. 7

⁸ Там саме. – С. 11–12.

⁹ *Зыков П. К.* Характеристике строительства Владимира Мономаха и Ефрема Переяславского в Суздале [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://rusarch.ru/zykov1.pdf>

(30 поясів), та висоти (50 поясів), отримуємо число «100»¹⁰. Відомо, що середньовічні богослови уподібнювали число «100» Небесному Єрусалиму, де у блаженстві перебувають праведники. Нездарма, це число втілювалося в архітектурі середньовічних храмів, адже Небесний Єрусалим є прообразом християнського храму. Наприклад, стофутова «канонічна міра» була неписаним правилом масштабу базилік IV–VI ст. Причому, як зазначають дослідники, «ні до конструкції, ні до міцності будівлі, ні до будь яких будівельних завдань стофутова міра не має стосунку. Значення її, скоріше, ідейне та символічне. Ця міра не завжди сприймається безпосередньо людськими почуттями. Вона не виявлена наглядно у формі композиції, в тектоніці та художньому образі базиліки та не чинить прямого художнього впливу на людину. Стофутова міра схована всередині, у тілі будівлі і навіть в її розмірах часто виявляється не у прямому вигляді, а опосередковано. І тим не менше це сакральне число є присутнім завжди!»¹¹. Візантійська стофутова міра (приблизно 31–32 м) потім стала обов'язковим і суворим правилом для візантійської школи архітектури. Вона перетворилася на догму середньовічного мистецтва¹². У Давньому Києві ця візантійська традиція продовжила своє існування. Наприклад, згідно з дослідженнями Н. Нікітенко, 100-футовий розмір головних величин центрального ядра Софії Київської символізує Божественну повноту та досконалість Небесного Єрусалима¹³. Цю ж думку, вочевидь, висловлюють і головні параметри Великої Печерської церкви, які дорівнюють числу «100».

Але, не лише три головні просторові характеристики Успенського собору – його ширина, довжина та висота утворюють сакральне число «100». Так, якщо ми складемо кількість поясів Шимона по периметру Успенського собору, також отримуємо «100»: $20+30+20+30 = 100$. Припускаємо, що у Києво-Печерському пате-

¹⁰ Лихачев Д. С. Градозащитная семантика Успенских храмов на Руси // Успенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. – Москва: Наука, 1985. – С. 22.

¹¹ Полевой В. М. Искусство Греции. – Москва: Искусство, 1973. – С. 32.

¹² Там саме. – С. 33.

¹³ Нікітенко Н. Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской. – К., 1999. – С. 192.

рику, у розповіді про розмітку прп. Антонієм схеми-плану Великої Печерської церкви, відбилася реальна візантійська практика здійснювати просто на землі розмітку майбутнього храму по його периметру.

Візантійські джерела вказують на таку практику розбивки храму, коли на землі спочатку накреслювався просторовий хрест, а потім – квадрат (периметр церкви), в який цей хрест був вписаний¹⁴. Вочевидь, така традиція накреслювати на землі не лише просторовий хрест, а й периметр майбутнього храму відображала певний богослужбовий обряд, який мав місце з прадавніх часів. Найяскравіший приклад такого бачення дають передання про заснування Константинополя Константином Великим. За Середньовіччя, як відомо, місто та храм співвідносилися одне з одним у символічному плані. Так, згідно зі сказаннями, Константин сам вирішив розмітити територію майбутнього міста. Для цього він взяв у руки списа і очолив урочисту процесію, шлях якої мав відзначати кордон Константинополя. Імператор і його супутники почали здійснювати *круговий* маршрут, під час якого наближені насмілилися помітити, що місто буде занадто великим. На це імператор Константин відповів, що він буде йти до тих пір, «поки на зупиниться дехто, що йде попереду». Так він вирішив продемонструвати своєму оточенню, що його діями керує вища сила¹⁵.

Обряд ходіння по колу під час створення сакрального простору має дуже давні, архаїчні корені. Він був властивий багатьом народам світу, і, зокрема, давнім українцям. Наприклад, садиба, українською – «обійстя», дослівно означає «місце, яке обходять навколо». Існує гіпотеза, що в праслов'янську добу поселення будувалося по колу, звідки і пішло реконструйоване значення старослов'янського слова «обьць», як «круглий», або водночас «космос». Крім того, у всіх слов'ян зафіксований звичай оборювання поселення магічним колом як засіб відмежування від зла¹⁶.

¹⁴ *Зубов В. П.* Труды по истории и теории архитектуры. – Москва: Искусствознание, 2000. – С. 43, 145–146.

¹⁵ Імператор Константин Великий и основание Константинополя [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://history.wikireading.ru/216643>

¹⁶ *Попович М. В.* Нарис історії культури України. – К.: АртЕк, 1998. – С. 34.

Водночас, принцип «кругового» руху під час створення сакрального простору притаманний християнській, та, зокрема візантійській традиції, яка прийшла на Русь. Знаменно, що будь який літургійний рух, і в тому числі рух під час обряду закладення храму, відбувається по колу. У сучасній науці доводиться, що найточніше поняття «сакрального простору» було висловлене у давньогрецьких словах «chora» («хора»), «choros» («хорос») та «choros» («хорос»), значення та застосування яких перейшли у християнську культуру, богослов'я та церковне життя з класичної античності. Етимологічна спорідненість між грецькими словами, які означали простір (chora, «choros») та обертання в танці («choros»), що була відзначена спеціалістами з античності, виявилася справедливою і по відношенню до візантійської культури. Грецькі слова, що означають простір («chora» «choros») етимологічно пов'язані з «choreuo» та «choresomai», які відображують тип руху, що призводить до «утворення простору для», «розчищення шляху для». Це спричиняло особливе відчуття місця, в якому chora чи choros передають тип простору, яке створюється шляхом кругового руху. Таким чином, сам сакральний простір сприймався, скоріше, як дієслово, ніж як іменник, в ключі висловлювань Платона. Chora за Платоном – це визначена реальність, яка відчувається у перетині, перехрещенні буття та становлення. Таке бачення перейняла і візантійська культура. Зокрема, дослідники chora виокремлювали кенотичний аспект християнського сакрального простору, що всіляко підтверджується візантійськими пам'ятками¹⁷.

Як показав О. Лідов, яскравим прикладом подібних ідей, що існували у Візантії, є храм монастиря Хора у Константинополі (храм Кахріє Джамі у Стамбулі). Цей відомий пам'ятник візантійського мистецтва у XIV ст. був перебудований та прикрашений мозаїками та фресками на замовлення видатного візантійського діяча Феодора Метохіта (1270–1332). По центральній осі храму, що йде з заходу на схід – до вівтарної апсиди, розміщено три образи Христа та два образи Богоматері, і всі вони підписані.

¹⁷ Isar N. Chorography (chora, choros) – a performative paradigm of creation of sacred space in Byzantium // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. – Москва: Индрик, 2006. – С. 82–83.

Так, перший образ Христа, який зустрічає того, хто входить у храм, розташований над входом у нартекс, має підпис: «ΙΣ ΧΣ Ή ΩΡΑ ΤΟΝ ΖΩΝΤΟΝ», що на українську мову перекладається так: «Ісус Христос Простір живих». Цей напис повторюється поруч з двома іншими образами Христа. Причому слово Простір передано грецьким словом «ΧΩΡΑ» («choḡa», «хора»)¹⁸.

По тій самій осі, напроти образу Христа і далі, в глибину храму, аж до вівтаря, представлено два образи Богоматері, що підписані «Вмістилище Того, Кого неможна вмістити», або «Простір Того, Хто поза простором». Причому слово «вмістилище», або простір, також передано грецьким словом «ΧΩΡΑ». Як бачимо, особливого значення тут набував парадокс Боговтілення, висловлений формулою: «ὄψορα του ἀχρηετου» («Вмістилище Невмістимого»). Тож, choḡa – це сакральний простір, яким сприймався як Христос, так і Богоматір, у Якій втілювався Бог. Саме надсвітова подія Боговтілення містить «типологію обертання», передану в мозаїчних образах Богоматері та Христа у храмі Кахріе Джамі¹⁹.

У цьому плані важливою є, помічена О. Лідовим, перформативна особливість візантійських храмів як просторових ікон Небесного Єрусалима. Як слушно зазначає дослідник: «З візантійських екфрасисів ми дізнаємося, що храмове середовище сприймалося як принципово рухливе, таке що знаходиться у круговому обертанні і, більше того, обертається»²⁰. Образ храму, як Небесного Єрусалима, що дуже швидко обертаючись сходить з небес, втілювала не лише архітектура, а й декорація візантійського храму. Яскравим прикладом цього є дуже розповсюджене у візантійських храмах зображення «диску, що обертається». Мова йде про диск, який складається з трьох кіл різної інтенсивності, представлений у тих мозаїках та фресках храму, де яскраво просвітлює догмат Боговтілення. Причому, ідея обертання концентричних кіл ясно передана живописними засобами. Як абсолют-

¹⁸ Лидов А. М. Иконы. Мир святых образов... – С. 17.

¹⁹ Isar N. Op. cit. – С. 82–83.

²⁰ Лидов А. М. Вращающийся храм. Иконоическое как перформативное в пространственных иконах Византии // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси / Редактор-составитель А. М. Лидов. – Москва: Индрик, 2011. – С. 27–51.

но слушно вважає О. Лідов, цей «диск, що обертається» може бути усвідомлений як своєрідний ключ до усвідомлення храму, як сакрального простору, що дуже швидко обертається²¹. Таким чином, втілювався есхатологічний образ Небесного Єрусалима, що наприкінці земної історії, дуже швидко обертаючись, зійде з небес. Це образ виповненої у Царстві Небесному Церкви, яка є метою Спасіння і духовним прообразом будь якого християнського храму. В основі ж всього цього процесу лежить надсвітова подія Боговтілення – пришестя Христа у світ через Богородицю, з чим асоціювалося заснування храму, як пришестя, вселення Христа на цьому конкретному місці через Богоматір.

Тож, вперше у науці висуваємо припущення, що описана у Києво-Печерському патерику дія розбивки прп. Антонієм схеми-плану Успенського собору (накреслення його на землі) входила до давнього Чину на заснування храму. Даний обряд передбачав сакральну дію накреслення на землі периметра майбутньої церкви. Ця дія містила ідею *кругового руху*, завдяки якому створювався сакральний простір (*chora*) Великої Печерської церкви. Таким чином, під час розбудови головного храму Києво-Печерського монастиря було втілене прадавнє бачення, згідно з яким сакральний простір створюється в процесі кругового, у даному випадку – літургійного руху, ознаменованого сакральним числом «100». Тож, описаний у Патерику обряд розмітки храму був сакральною дією, яка співвідносилася з Боговтіленням – пришестям Христа та Богородиці у Києво-Печерський монастир, що ототожнювалося з Їх пришестям на Русь²². Під час цього обряду освячувалися навіть підвалини Великої Печерської церкви, а сам цей храм уподібнювався до місця перебування Бога – Його *chora*, що водночас є «простором Христа та Богоматері» – Новим Єрусалимом, який швидко обертаючись сходить з небес, і сакральним числом якого є «100».

²¹ Лідов А. М. Вращающийся храм... – С. 35–40.

²² Таке ототожнення прямо впливає із Києво-Печерського патерика, де в «Слові» 2: «Про пришестя майстрів церковних від Царгорода до Антонія та Феодосія», Пресвята Богородиця про заснування Великої Печерської церкви говорить, що Вона хоче оселитися не лише у Києво-Печерському монастирі, а передусім – на Русі – в Києві (Див.: Абрамович Д. І. Вк. праця. – С. 6).

Marjana NIKITENKO

**AN ANCIENT RITE FOR THE FOUNDATION OF THE
TEMPLE THROUGH THE PRISM OF INFORMATION OF
THE KYIV-PECHERSK PATERIK. THE LATEST
HIEROTOPIC APPROACH**

The article demonstrates the potential of the latest hierotopic approach for studying the information of the Kyiv-Pechersk Paterik. The conclusion is drawn about the deep hidden, but nonetheless, very important contents of Paterik concerning the construction of the main shrine of the Kyiv-Pechersk monastery – the Assumption Cathedral. The story of the Kyiv Pechersk Paterik about the breakdown of the plan of the Assumption Cathedral reflects the real liturgical rite that existed in Byzantium in the Middle Ages. As a result, the Assumption Cathedral was created as an image of Heavenly Jerusalem. According to Paterik, the sacred number «100» is a symbol of the circle and the Absolute. This number was embodied in the main parameters of the Assumption Cathedral – the incarnation of Heavenly Jerusalem.

Keywords: *Byzantium, hierotopia, mentality, Middle Ages, sacred space, image-paradigm, Heavenly Jerusalem, Kyiv-Pechersk paterik, Assumption Cathedral.*

ІДЕЯ «МОГИЛЯНСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ» В АКАФІСТНИХ СЮЖЕТАХ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

Незважаючи на тисячолітню історію самого собору та більше, ніж 200-літню історію його вивчення, особливу увагу дослідники приділяли його архітектурі та стінопису XI століття. Пізніший стінопис не вважався таким, що вартий такої ж уваги. Живопис могилянської доби почала вивчати Р. Фурман, яка вперше визначила як час його створення, так і атрибуцію сюжетів. Але роботу не закінчила. Наше дослідження дозволило визначити тих історичних осіб, образи яких знайшли своє втілення в композиції «Святоприїмна свіча» та прослідкувати ідейний зв'язок концептуальних засад церковно-політичної програми Петра Могили з візантійською традицією.

Ключові слова: *Софія Київська, Візантія, Петро Могила, Могилянське Відродження, живопис XVII ст., Володимир Хреститель, Ярослав Мудрий.*

Петро Могила – чи не найвеличніша постать в історії Української Церкви. З його ім'ям пов'язане не тільки відродження та реформування православної церкви, але й бурхливий розквіт культури, освіти. Головними осередками культурно-освітньої справи ставали монастирі та освітні заклади, якими вони опікувалися.

Митрополичче служіння Петра Могили прийшлося на дуже складний період в історії української православної церкви. Посівши Київську митрополиччу кафедру, фактично зруйновану на той час, у країні, яку лихоманили та роз'єднували міжконфесійні чвари, він мав знайти ту опору, той з'єднуючий цемент, який би об'єднав та зміцнив громаду. Петро Могила, вихований у глибокій православній традиції, маючий тісні зв'язки з католицьким світом, мав неабиякий дипломатичний хист. Та, зваживши усі рації, він зрозумів, що об'єднати суспільство на духовному рівні можливо тільки на основі пробудження історичної пам'яті та по-

вернення до духовних витоків християнства – візантійської традиції. Ідеологічну направленість своєї діяльності Петра Могили спрямував 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.



Мал. 1. Софія Київська. Благовіщенський вівтар. Загальний вигляд.

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 традицій¹. Ставши митрополитом, Петро Могила втілює власну церковно –

¹ Лихачев Д. С. Художественное наследие Древней Руси и современность. – Москва: Наука, 1971. – С. 9–11.

політичну програму у Софійському соборі. Сам собор являв собою багатівікове свідчення величі церковно-політичного акту, здійсненого князем Володимиром Хрестителем. На думку доктора історичних наук Н. Нікітенко, програма уславлення Володимира 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 церкви² (мал. 1).

Стіни каплиці зберегли фрагменти стінопису різних епох – від фрески XI ст. до барокових олійних розписів XVII–XVIII ст. Вперше звернула увагу на акафістний характер розписів цього вівтаря дослідниця – мистецтвознавець Р. Фурман. Вона ж визначила композиції, які, на її думку, були створені у XVII ст.³

На думку Н. Нікітенко, на замовлення митрополита каплицю було прикрашено сюжетами Богородичного акафісту, що відповідало і попередній тематиці фрескового розпису і яким надавалося саме в той час актуального церковно-політичного значення – триумфу православ'я як основи християнської державності. Ця тема також співпадала й з функціональним призначенням каплиці – головна вселенська панахида правилася у суботу Великого акафісту⁴.

Звернення до теми Акафісту Богородиці у розписах каплиці – це ще одна частина повернення до духовного коріння київської традиції, яка вшановувала Богоматір-Оранту, Захисницю та Молитовницю.

² Смирнов Я. И. Рисунки Киева 1651 года по копиям их конца XVIII века. – Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1908. – С. 458; Нікітенко Н. Під покровом Святої Софії. Некрополь Софійського собору в Києві. – К., 2000. – С. 21–25.

³ Фурман Р. Акафист Богоматери в розписи северной наружной галереи Софийского собора в Киеве (идейные истоки) // Филевские чтения к 300-летию памятника архитектуры XVII ст. «Церковь Покрова в Филях» (1690–1693 г.). – С. 1., 1993. – С. 36–37, 39.

⁴ Нікітенко Н. Під покровом Святої Софії... – С. 21–25; Нікітенко Н. Бароко Софії Київської. – К.: Либідь, 2015. – С. 25–41.

Київська традиція вшанування Матері Божої повелася з Візантії, де, як відомо, Богородиці Константин Великий присвятив та віддав під її опіку столицю своєї імперії. З того часу культ



Мал. 2. Чудотворна ікона «Печерська Пресвята Богородиця». XII ст.
Москва. Третьяківська галерея.

Богородиці як захисниці, заступниці поширився на інші християнські землі. Вважалося, що деякі окремі «землі» знаходяться під Її особливою опікою. Такі, як Афон, Грузія, Київ. Про це знав і київський митрополит Петро Могила. Відомо, що ставши ігуменом Києво-Печерської Лаври, Петро Могила особливу шану віддавав чудотворному образу Богоматері Печерської, збирав усі відомості про дива, що відбувалися при іконі Печерської Богоматері та мощах печерських святих. Записи, які він особисто збирав та вносив до особливої книги, були згодом видані чернецом Афанасієм Кальнофойським під назвою «Тератургима, или чудеса, совершаемые в Печерском монастыре и обеих его пещерах». Митрополит Петро Могила ввів також щотижневне «акафистово пение» перед чудотворною іконою «Богоматері Печерської». Заглавний лист складеного ним «Катехизиса» також прикрашав образ Печерської Богородиці (мал. 2).

Образ Богоматері Печерської перенесено у стінопис Благовіщенського приділу Софійського собору. Хоча зберігся він фрагментарно, тільки права верхня частина, але навіть збережені фрагменти передають основні іконографічні особливості чудотворного образу (мал. 3). Від фігури Божої матері вціліли фрагменти німбу та лиця, ліва частина постаті та рука немовля у благословляючому жесті. Праворуч від неї зображено Антонія у традиційному клобуці та мантиї, із сувоем у руці. Над головою Антонія янгол з квіткою. Ліворуч зверху до Богоматері схиляється непокрита чоловіча голова та проглядається частина жезла в її ру-



Мал. 3. Композиція «Печерська Пресвята Богородиця». Софія Київська. Благовіщенський вівтар. XVII ст.

ці. Решта лівої частини композиції втрачена назавжди через пізніше розширення арки (мал. 4).

Отже, у марійських акафістних сюжетах ми можемо спостерігати певну їхню «адаптацію» під місцеві реалії. Ще більша наближеність до них проглядається у сюжетах «Взбраний воеводе» та «Святоприїмна свіча».

Надзвичайно цікавою виявляється, з цієї точки зору, композиція «Взбранной Воеводе», яка пов'язана із конкретною константинопольською традицією вшанування Богоматері в образі ікони Одигітрії.

У стінописі тема Акафісту, за свідченням дослідниці І. Языкової, вперше була використана в Сербії у XIV ст., це цикли фресок монастирів Дечани, Маркова, Матвича. І, ймовірно, через Афон ця традиція прийшла на Русь. Найбільш яскравими зразками таких сюжетів на наших теренах стали фрески собору Різдва Пресвятої Богородиці Ферапонтова монастиря на початку XVI ст.⁵ І тут ми бачимо ілюстрацію першого кондака «Взбранной воеводе победительная», як багатофігурну композицію, що передає ідею захисту Богородицею міста від нападників після молитовного звернення до неї Патріарха та здійснення ним ритуального дійства – занурення ризи Богородиці у море (мал. 5). Дуже популярними батальні сцени «Облоги Царгорода», як візуалізації кондака «Взбранной воеводе» стали у мол-



Мал. 4. Композиція «Печерська Пресвята Богородиця». Софія Київська. Благовіщенський вітар. XVII ст. (фрагмент)

⁵ Языкова Ирина. Акафист Пресвятой Богородицы в иконах и фресках // Молодежный интернет журнал МГУ «Татьянин день». <http://www.today.ru/text/962095.html>

давських церквах. Причому, у цих сценах представлені турецькі воїни, що ніби «переносить» згадувані події на декілька століть вперед... Поява такого сюжету у могилянській капличці може



Мал. 5. Композиція «Взбранной воеводе» Феропонтово.
Білозерський монастир Різдва Богородиці. XV ст.

бути пояснена походженням самого митрополита. А деякі деталі у самій сцені – «перенесенням» подій в історичне поле місцевих реалій. Незважаючи на дуже погану, фрагментарну збереженість зображення, деякі деталі вказують на місцевий колорит та певний «історизм» цієї сцени. На що звернула увагу ще Р. Фурман. Порівнюючи цей сюжет із гравюрою 1622 року «Взятие Кафь» з книги Касіяна Саковича «Вирши на жалостный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного», вона відзначила близькість деяких деталей – гостроносих галер під вітрилами, фігурок воїнів, яких скидають з них козаки. Зважаючи на те, якою активною та міцною суспільно-політичною силою наприкінці XVI – на початку XVII століть стало українське козацтво, стає зрозумілим звернення до цих образів. В умовах тих суспільних виборювань українцями своїх національних інтересів у процесі селянсько-козацьких повстань, православна церква, як ідеологічний стрижень суспільства, не могла залишатися осторонь.

І визвольна боротьба набуває релігійного покровительства Церкви. А Богоматір предстає захисницею народу від невірних.

Софійська композиція представляє собою дійство, що відбувається у двох планах – «небесному» і «земному». У верхній частині було зображення Богородиці у німбі, як захисниці від невірних, на яких вона посилає вогняний град. Він розкидає вітрильні галери із вояками супротивника. Нижня частина – батальна сцена. Ліворуч розташований острів із шатрами військового табору, На березі козаки із пиками, що приготувалися дати відсіч нападникам. А вище зображено човен із гуртом людей із коругвами, що моляться за перемогу свого війська⁶ (мал. 6).

Одним з яскравих прикладів передачі образної метафори акафістного циклу є образ «Світлоприїмна свіча», який виникає як візуалізація ікони 11. У ньому Свята Діва виступає в образі світоносною 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



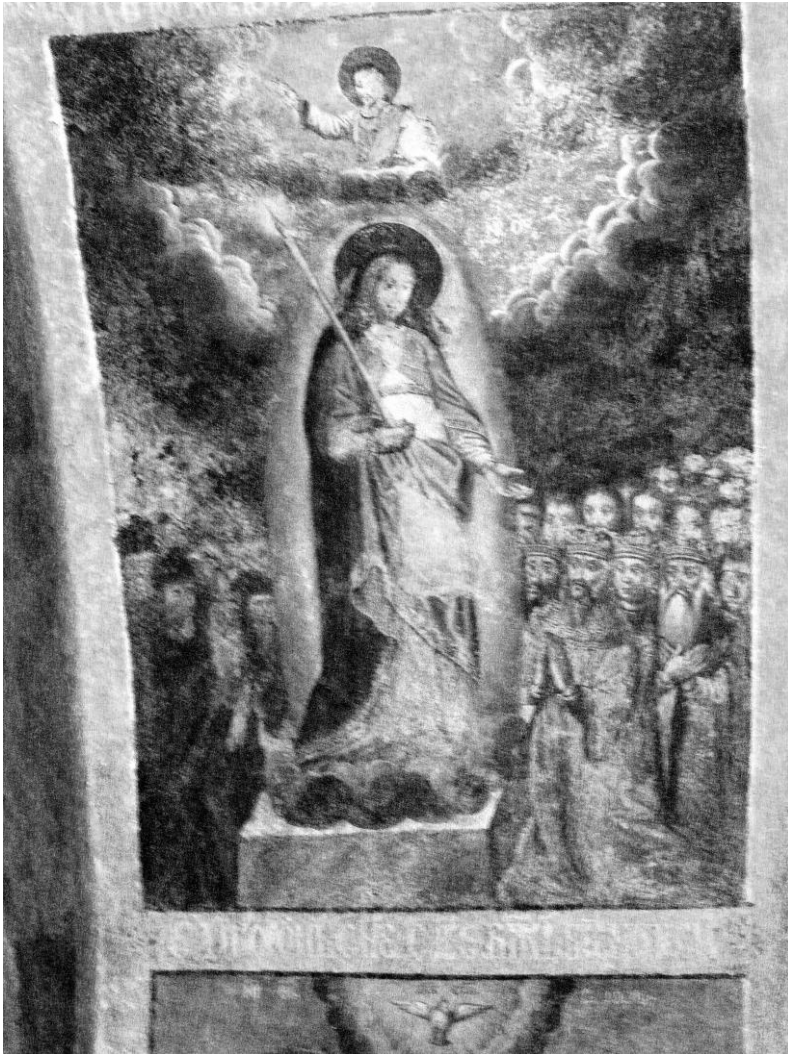
Мал. 6. Композиція «Взбранной воеводе». Софія Київська. Благовіщенський вівтар. XVII ст. (фрагмент).

Високих Дечанах XIV ст.) пізніше – у фресках Ферапонтова монастиря. Богоматір зображено у вигляді юної стрункої діви, яка тримає в руках палаючу свічу. І сама постать нагадує палаючу свічу, яка своїм полум'ям розганяє навколишній морок⁷.

Іконографія цього сюжету має подальший розвиток. Із одним із таких зразків, вже барокової доби, ми можемо познайомитися в Благовіщенському приділі Софії Київської (мал. 7).

⁶ Фурман Р. Вк. праця. – С. 37.

⁷ Михельсон Т. Н. Живописный цикл Ферапонтова монастыря на тему Акафиста // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград, 1966. Т. XXII. – С. 158–159.



Мал. 7. Композиція «Світоприїмна свіча». Софія Київська.
Благовіщенський вівтар. XVII ст.

Перед очима постає надзвичайно виразний та зворушливий образ Діви – «Світоприїмної свічки». 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 за-

лишки пітьми. 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, опатний одяг, корони на головах – це державці, очільники громади. Окрім того, вони мають яскраво визначені портретні риси (мал. 8).



Мал. 8. Композиція «Світоприїмна свіча». Софія Київська.
Благовіщенський вівтар. XVII ст. (фрагмент).

Традиція долучати до сакральних пам'яток портрети історичних осіб в Україні має глибокі корені. Вони йдуть з давньоруської традиції, запозиченої з візантійського мистецтва. Такий наочний приклад ми маємо у київському Софійському соборі у вигляді фрескового портрета князівської родини XI століття. Козацька доба повернулася до цієї традиції. Портретний український живопис саме у XVII–XVIII ст. зайняв самостійне, а часом і провідне, місце серед інших жанрів. У цей час широко розпов-

сюджується традиція зображувати світських осіб, долучених до сакральних пам'яток, у полі ікон та настінних розписів. Один з найпоширеніших таких сюжетів був Покрова Божої Матері, що особливо вшановувався у козацьку добу в Україні, зважаючи на його богословський зміст – захист Богородицею народу під час важких випробувань, що за своєю ідеєю, збігалось із захисницькою місією козацтва⁸.

Композиційно ці сюжети були дуже схожими до софійської композиції «Світоприймна свіча». У верхній центральній частині знаходилась постать Божої Матері, яка омофором своїм покривала персонажів, розташованих у нижньому полі ікони. Там, зазвичай, і зустрічаються портретні зображення світських та духовних осіб.

У софійському сюжеті першим, праворуч від Божої Матері, ми бачимо коліноуклінного 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 мантію. 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. На лицьовому боці 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

⁸ Ковальова М. М. Портретні зображення козацької доби та їх зв'язок з іконописом (наприкладі образів Павла Полуботка XVIII ст.) // Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв. – 2007. – № 11. – С. 24–34.

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. Іконографічна традиція зображувати Володимира у царській короні підноситься до XV століття. Якщо у більш ранніх пам'ятках його зображали у князівській 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. Наприкінці XIV – початку XV століть зображення Володимира Святославича отримали широке розповсюдження, причому, разом із синами – Борисом та Глібом⁹.

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 Минынь» – саме так подано цей образ у іконописному описі¹⁰.

Обабіч Володимира бачимо дві чоловічі голови – також у царських коронах, із виразними рисами облич. Ліворуч – чоловік середнього віку, з довгастим лицем, темно русявим волоссям, гострою борідкою. Він має прямий довгий ніс, гострі, невеликі очі, аскетичне обличчя. Чоловік, що виглядає праворуч від Володимира має кругловиде безбороді 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. Виразними іконографічними особливостями цих образів

⁹ Царевская Т. Новые данные о составе росписей церкви Николы на Липне // Древнерусское искусство: Русь. Византия. Балканы. XIII век. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 421, 426, 429–430.

¹⁰ Подлинник иконописный / С. Т. Большаков; под. ред. А. И. Успенского. – Москва: Паломник, 1998. – С. 120.

е саме вікова різниця, яка 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, безбородє юнацьке обличчя. Ніс короткий, 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.

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 – святці, 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, прижиттєвими ще, портретни-

ми зображеннями Ярослава за версією Н. Нікітенко, вважається фрескове зображення в Софійському соборі – у княжому груповому портреті¹¹, причому, Ярослав зображений ще зовсім юним чоловіком, а також, зображення на новгородській печатці 1019 року. 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, постать 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. Таким чином, розглянута нами композиція Благовіщенського 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.

¹¹ *Никитенко Н. Н.* София Киевская и ее создатели. – Каменец-Подольский: Медобори-2006, 2014. – С. 104.

Iryna VILCHINSKA

**THE IDEA OF THE «MOGILIAN RENESSANCE»
IN THE AKAFIST STORIES OF ST. SOPHIA IN KYIV**

Despite the thousand-year history of the cathedral itself and the more than 200-year history of its study, researchers have paid special attention to its architecture and frescoes of the eleventh century. The later mural was not considered worthy of the same attention. R. Furman began to study painting of the Mohyla period, which for the first time determined both the time of his creation and the attribution of plots. But she did not finish the work. Our research allowed us to identify those historical figures whose images were embodied in the composition «Holy Candle» and to trace the ideological connection of the conceptual foundations of the church-political program of Petro Mohyla with the Byzantine tradition.

Keywords: *St. Sophia in Kyiv, Byzantium, Petro Mohyla, Mohyla Renaissance, painting of the 17th century, Volodymyr the Baptizer, Yaroslav the Wise.*

ІДЕЇ ІСИХАЗМУ У СПАДЩИНІ «АФОНСЬКОГО СТАРЦЯ» ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Досліджено ісихастську складову творчої спадщини Івана Вишенського. Визначено базові ідеї та принципи української інтерпретації ісихастського вчення. Окреслено детермінаційні механізми ісихастського вчення вітчизняною релігійно-філософською спадщиною. Аргументовано твердження про вплив ісихастської інтерпретації І. Вишенського на становлення та формування плеяди вітчизняних «любомудрів».

Ключові слова: *ісихазм, Іван Вишенський, релігійно-філософська спадщина, «Книжиця», полеміка.*

Сучасна українська гуманітаристика потребує нового переосмислення ідей ісихазму в контексті релігійно-філософської спадщини відомого полеміста Івана Вишенського. Такий відхід від стереотипних кліше мав би відкрити нові грані, усе багатство спадщини «афонського старця». Варто зазначити, що проблема ісихазму у вітчизняній та зарубіжній історіографії не є інноваційною, такою, що раніше не була предметом спеціального наукового вивчення. Науково історичне осмислення спадщини Івана Вишенського стає предметом ретельного аналізу у науковому доробку П. Куліша, І. Франка, М. Грушевського, Д. Чижевського, М. Возняка, В. Перетца, В. Нічик, В. Шевчука, А. Пашука, А. Колодного, П. Кралюка та ін. Однак ісихастське бачення світу крізь призму філософсько-богословського доробку Івана Вишенського не так часто ставало предметом наукової рефлексії, що безумовно актуалізує дану проблему сьогодні.

З огляду на вище зазначене та актуальність даної проблематики для об'єктивного наукового аналізу вітчизняної богословсько-філософської спадщини, вважаємо за доцільне наголосити на тому, що метою нашої наукової розвідки є предметно-комп-

лексний аналіз ідей ісихазму та детермінація ними основоположних принципів творчого доробку Івана Вишенського.

Визначальною є оцінка Д. Чижевським творчої спадщини «любомудра» Івана Вишенського, котра вказує на його «мандрівництво». Зокрема, він пише, що «єдино можливий стан християнина на землі – це бути «мандрованцем», «подорожнім»¹. До Вишенського також можна віднести фразу, яку дещо пізніше сказав Сковорода: «Світ ловив мене, та не впіймав». Тим самим Д. Чижевський начебто вказував на ідейну лінію «від Вишенського до Сковороди». Адже він, як і Г. Сковорода, теж був «мандрованцем». Іван Вишенській та Г. Сковорода ніби ставали основними фігурами української філософії того періоду, а між ними простежувався певний ідейний зв'язок.

У вітчизняній гуманітаристиці Івана Вишенського представляють як одну з провідних фігур українського полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. Поширеною є думка, ніби Іван Вишенський народився всередині XVI ст., а місцем його народження було галицьке місто Судова Вишня. Зокрема, так вважав І. Франко².

Чому Іван Вишенський прийняв чернечий постриг? Тут знову ми опиняємося в царині гіпотез, не маючи змоги дати точну й однозначну відповідь. Не можемо ми й сказати, коли він покинув мирське життя й подався в ченці. І чому подався на Афон?

Ідучи на Афон, Іван Вишенський проходив через терени Болгарії та Македонії. Про це говорить нам 10-ий розділ «Книжиці», який має назву «Новина...». Вказаний твір, як говорилося вище, має балканське походження. З цим твором Іван Вишенський міг ознайомитися, прямуючи через болгарські й македонські землі на Афон.

Щодо першого періоду перебування Івана Вишенського на Афоні, то про нього нам відомо мало. Одним із його соратників там став Ісакій Борискович³, про якого буде йти мова далі. Відо-

¹ *Чижевський Д.* Іван Вишенський // Чижевський Д. Філософські твори: у 4-х т. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 131.

² *Франко І.* Іван Вишенський і його твори // Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. – К.: Наук. думка, 1981. – Т. 30. – С. 177–178.

³ Острозька академія: енциклопедія / ред. Колегія: І. Пасічник (голова), П. Кралюк (відповідальний редактор) та ін. – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2010. – С. 58–59.

мо, що львівський архієпископ Гедеон Балабан після Берестейської унії послав Ісакія Борисковича до східних православних патріархів. Через нього Гедеон Балабан, як уже говорилося, передав нове видання книги єзуїта Петра Скарті «Про єдність церкви Божої під єдиним пастирем» для Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса. А останній, своєю чергою, через Ісакія Борисковича послав цю книгу на Афон, щоб там її проаналізував Іван Вишенський⁴.

Цей факт дає підстави говорити, що в православних колах на той час Івана Вишенського вважали досить освіченою людиною, оскільки доручили йому таку справу. Можливо, він себе таким зарекомендував, перебуваючи при дворі Василя-Костянтина Острозького.

Також зрозуміло, що Іван Вишенський був пов'язаний із таким ієрархом, як патріарх Мелетій Пігас. Останній зайняв олександрійський патріарший престол у 1590 р., на якому знаходився до 1601 р., тобто до своєї смерті. Фактично в 90-их рр. XVI ст. Мелетій Пігас став найбільш авторитетним лідером православних. Він також, займаючи антикатолицьку позицію, приділяв чимало уваги тому, щоб Київська митрополія не пішла унію з католиками. Мелетій Пігас звертався до можновладців України й Білорусії, писав до них послання⁵. Згадувана «Книжиця» (в десяти розділах), видана в Острозі 1598 р., складалася, як уже говорилося, переважно з послань Мелетія Пігаса⁶.

На Афоні, ймовірно, не без впливу Мелетія Пігаса Іван Вишенський розгорнув полемічну діяльність. Тут ним було написане згадуване послання ченців з Афонської гори до Василя-Костянтина Острозького, вміщене в «Книжиці» (в десяти розділах)⁷, де був заклик до князя міцно триматися православної віри. Також на Афоні (орієнтовно в 1599–1601 рр.) Іван Вишенський уклав свою «Книжку», яка теж складалася з десяти розділів і в

⁴ Грушевський М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. – К.: Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 2. – С. 235.

⁵ Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / пер. з англ. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – С. 189, 198, 213, 241, 305, 322, 352.

⁶ Книжиця (в десяти розділах). – Острог, 1598. – Арк. 7–126.

⁷ Там саме. – Арк. 136–144.

деяких моментах наслідувала острозьку «Книжицю» 1598 року видання.

Певно, можна припустити, що Іван Вишенський, перебуваючи на Афоні, ознайомився з поглядами ісихастів і став їхнім палким прихильником.

Наступним місцем перебування письменника-полеміста став Львів. У цьому місті активно діяло православне Львівське Успенське братство⁸. Там, імовірно, Іван Вишенський сподівався знайти підтримку, а також середовище, в якому би він міг розгорнути свою діяльність. Проте й тут письменник не знайшов порозуміння з братчиками. Як і в Дубно, тут у нього теж виник конфлікт. На цей раз із одним з лідером Львівського Успенського братства Юрієм Рогатинцем, про що Іван Вишенський і говорить у «Посланні до Домнікії». Там він заявляє, що не лишився проповідувати у Львові, хоча це зробити закликав його Юрій Рогатинець. Письменник намагався виправдатися, звертаючись до своєї адресатки: «Пише до мене пан Юрко, що я постраждав від диявола, коли відійшов до Унева; і те сказав перш за все задля народної користі, міркуючи про ліпше з доброго. Він приводить у приклад Христа, який милосердствував про народ і який виводив людей у пустелю не заради любові до пустелі, але з огляду на мучительну і заздрісну владу, щоб вільно посіяти сім'я слова про вічне життя. Нині ж бо в місті, каже, проповідь не забороняється, і її не треба уникати, а множити та інше. Кажучи про те, і нас закликає наслідувати це, а коли того слова не наслідуюмо, буде через нас багато зла: люди нарікатимуть, ганитимуть, обмовлятимуть і впадуть у відчайну звабу. І що пустеля одному дає спасіння, проповідь же – багатьом»⁹.

Отже, між Іваном Вишенським та Юрієм Рогатинцем фактично відбулася ідейна дискусія. Письменник відмовлявся від «народної справи» й прагнув податися в пустиню. Іван Вишенський піддавав критиці Юрія Рогатинця, наводячи наступні міркування: «...пан Юрко не знає нашого сліду, що за чином та ступенем приводить до Бога, але відразу вискочив на верховний Христовий ступінь і упав у гордість думки – велить тому давати

⁸ *Зубрицький Д.* Хроніка Старопігійського братства. – Львів: Апріорі, 2011. – С. 70–109.

⁹ *Вишенський І.* Твори / З книжної української мови перекл. В. Шевчук; передм. І приміт. В. Шевчука. – К.: Дніпро, 1986. – С. 171.

користь іншим, хто сам ще не очищений і не позбувся мирських пристрастей»¹⁰. У цій же дискусії Іван Вишенський не раз демонструє позицію ісихаста. Наприклад, говорить про немічність людського ества, посилаючись при цьому на Діонісія Ареопагіта: «...пан Юрко, знаючи, яке людське ество немічне, підвладне пристрастям, грішне і зв'язане всіма узами повітряних духів зла – без випробування, спокуси, покарання, посвідчення і завершення, за Діонісієм Ареопагітом, ставить його не серед недужих, а чинить і розуміє людину відразу здоровою, просвіченою і довшеною»¹¹.

У «Посланні до стариці Домнікії» Іван Вишенський взагалі звинувачував Юрія Рогатинця в ересі, закидав йому те, що той хвалив єпископа Іпатія Потія як освіченого чоловіка. Звинувачував письменник знаного львівського братчика і в тому, що той їсть добру їжу, дбає про комфортне життя. Це для Івана Вишенського, як аскета-ісихаста, було чимось украй неприйнятним. Не приймав Іван Вишенський і те, що Юрій Рогатинець та братчики хотіли використовувати набутки «латинської науки». «Подивився, пані, – звертався письменник до Домнікії, – як наділяють їх чорнилом хитрості (а не словами Святого Духа) виховані шкільні казнодії, які, вхопивши собі латинської ересі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а часто й безпристрасного життя не хочуть і відкинули після шкільної науки слід, що його показували святі. Перше, церковні служби в славослів'ї, подяці й молитві не потрібні, не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші, не вдаючись до помочі церковній потребі богохвалення. З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі: ні попа, ні диякона, ані іншого священничого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки, ото ж і повертаються, і відходять до тих досконаліших байок, родичів цих, тобто до латині: близьке до свого духу тягнеться і приліплюється»¹².

Івану Вишенському західноєвропейські («латинські») елементи в освітній діяльності братчиків видавалися непотрібними, навіть шкідливими. Він постійно повертався до цього питання. У тому ж таки «Посланні до стариці Домнікії» писав: «Я не ганю

¹⁰ Вишенський І. Вк. праця. – С. 171.

¹¹ Там саме. – С. 171–172.

¹² Там саме. – С. 172–173.

високовправні знання, але ганю те, що теперішні наші нові руські філософи не можуть нічого прочитати в церкві – ані того самого Псалтиря, ані Часослова. А виходить, що коли хтось щось трохи й знає, а досягне якогось рядка аристотельських байок, уже Псалтир читати соромиться і ні в що ставить будь-яке церковне правило, бо вважає його простим і дурним. Отож не бачу я інших, окрім тих, які виховуються простою наукою нашого благочестя, – це такі чинять церковний подвиг і носять його, а учні латинських байок, так звані казнодії, трудитись у церкві не хочуть, тільки комедії ладять та грають»¹³.

Уже після того, як Іван Вишенський удруге покинув Україну й опинився на Афоні, він пише й надсилає львівським братчикам послання, де говорить про потребу «немудрості» для православних. «Коли візьмете ту тайнорозумну немудрість, – читаємо в цьому творі, – то це вам даровано буде знайти у сповіданні православної віри, і не соромтеся терпіти докуку від умудрених світодержців; молю вас, хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебуватиме в православній вірі»¹⁴.

Складається враження, що Іван Вишенський, перебуваючи на українських землях, шукав заможних меценатів, котрі б йому допомогли організувати чернечу обитель, як це зробили Ісакію Борисковичу чи Іову Княгиницькому. Тому він спочатку опиняється у Дубно в князя Василя-Костянтина Острозького, потім – у Львові, в середовищі братчиків, які мали чималі статки, зрештою, в Карпатах, де жив багатий жупник Петро Ляхович, що допомагав Іову Княгиницькому організовувати Скит Манявський. Однак письменнику-полемісту не пощастило. Мецената він, схоже, так і не знайшов. Уже перебуваючи на Афоні, він пише твір «Зачіпка мудрого латинника з глупим русином», присвячуючи його князеві Михайлові Вишневецькому¹⁵, сподіваючись, очевидно, на підтримку цього можновладця.

Така позиція Івана Вишенського, на перший погляд, може видатися нелогічною. Адже він ніби осуджує існуючий світ, навіть втікає від нього. І тут же звертається до сильних світу цього, демонструючи їм свою повагу. Але подібна нелогічність не є чимось винятковим. Вона нерідко зустрічається в різноманітних

¹³ *Вишенський І.* Вк. праця. – С. 173–174.

¹⁴ Там саме. – С. 215.

¹⁵ Там саме. – С. 180–214.

теоретиків, у т. ч. ісихастів. Деякі з них, заявляючи про неприйняття світу, намагалися створити великі монастирі (часто зі значною власністю).

Іван Вишенський повернувся на Афон приблизно в 1606 р. І, судячи з усього, тут він прожив до кінця своїх днів. Це, правда, не означало, що письменник не прагнув повернутися на свою рідну землю. Про це свідчить згадана «Зачіпка мудрого латинника з глупим русином», а також його послання до Іова Княгиницького. Звертаючись до останнього, він відверто каже: «...бажаю знову бачити і відвідати вас»¹⁶. У цьому ж посланні письменник-полеміст скаржиться, описуючи своє життя й життя інших ченців на Афоні: «А якою бідою від обмови диявола світодержця, котрий пристрасно володіє, страждають ті, що тут проводять життя у відкупленні, не випадає мені зараз докладно говорити. Отож, зайве скоротивши, мовлю: відколи повернувся, не тільки на келії, але й на печери дві поголовщини дукатів накладено. Також і на Святу гору; отож був товар на соборний гарац, нині ж і до чотирьох виходить. І хоч такій аспрній потребі Свята гора підлягає, але від Христової благодаті досі був повний мир від приходу турків і яничар, а в благочесті Свята гора по-давнішому анітрохи не обідніла, хоч і не має аспрів. За те, що зволив день життя прожити, дякую тобі, Господи, і не турбувався про завтра – від милостині зможемо утриматися. Я ж цього життя не вміщу, коли від келії до келії, від монастиря до монастиря тулятися, а стоїмо на тій святогорській притчі, яка каже: «Хто хоче мирувати в Святій горі, – вістить, – і в терпінні утриматися, [такому] треба бути залізним або срібним – притчу цю тлумачити не хочу, знаєш бо її. Тими ж двома справами і я ще утримуюся за Христовою благодаттю: рукоділлям і викупленням – доки є ще принесене від вас»¹⁷.

Отже, в посланні до Іова Княгиницького Іван Вишенський хоча й демонструє показний оптимізм, все ж дає зрозуміти: його життя на Афоні не є легким. Аби сплатити накладені турками на ченців податки, доводиться працювати. Письменника-полеміста, так можна зрозуміти з тексту, рятує частково те, що він привіз із України милостиню, тобто якісь пожертви.

¹⁶ Вишенський І. Вк. праця. – С. 217.

¹⁷ Там саме. – С. 216.

Ще близько півтора десятка років (а, можливо, й більше) Іван Вишенський перебував на Афоні. Проте нам не відомо, чи у той час він щось написав. До нас не дійшло ніяких творів Івана Вишенського з тих часів.

Як бачимо, збереглося не так то й багато матеріалів про Івана Вишенського та його життя. Переважно це автобіографічні згадки в самих творах письменника, а також кілька фрагментарних згадок в різних документах. Ці матеріали дають змогу хоча б в загальних рисах реконструювати біографію Івана Вишенського.

Ця біографія дає підстави вважати, що письменник-полеміст зазнав значних ісихастських впливів. Особливо ці впливи давали про себе знати, коли він перебував на Афоні. Також у його оточенні були люди (Василь Суразький, Ісакій Борискович, Іов Княгиницький), які дотримувалися ісихастських поглядів. Зустрічався він також з іншими прихильниками ісихазму – Віталієм Дубенським, можливо, Іовом Желізом. Закономірно, Іван Вишенський теж поділяв ці погляди, намагаючись дотримуватися аскетичного способу життя.

У деяких своїх творах (переважно пізніх, написаних на Афоні) письменник-полеміст навіть посилається на ідеологів ісихазму, наприклад, на Григорія Синаїта. Це стосується такого твору, як «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином». Говорячи, чи можна читати правочинному християнину еретичні книги, він наводить міркування Григорія Синаїта. Ось як це звучить у Івана Вишенського: «Ту таємницю можу відкрити для вас і для інших благовірних подвижників, які хочуть боротися проти мисельноповітряних духів, тобто бісів. Григорій Синаїт, даючи науку тому, хто йде на подвиг, в подвижній книзі так пише: «Слухайно, – каже, – брате, коли почнеш свою справу подвигу постом, молитвою, трудом і постійним подвигом, неспанням у безмовності, стережися, щоб не прочитав ти жодного еретичного писання і навіть тлумачні православні книги до часу залиш, а напружи лишень своєму диханню Ісусову молитву і борися з помислами та напастями, що їх безнастанно сіють лукаві духи і які мороком покривають розум. І так – мовить – терпи без лакомства книжного читання доти, аж поки розум твій з Ісусовим помислом по-

боре бісів. Тоді тобі, кажу, буде вільно і свої книги читати й торкатися еретичних книг і, неправду їхню прозрівши, викривати»¹⁸.

З цього уривку можна зробити кілька важливих висновків щодо ісихастських поглядів Івана Вишенського. Як бачимо, в цьому тексті він посилається на «Подвижну книжку» Григорія Синаїта, яка була своєрідним посібником для пустельницького життя. Він вважає, що той, хто став на шлях ісихії, високого християнського подвижництва, має дотримуватися правил, викладених у цьому творі. Тут йдеться про низку ісихастських практик – про нічне усамітнення, зосередження на Ісусовій молитві, максимальне дистанціювання від світського життя, навіть говорить про відмову від православної літератури.

У Івана Вишенського зустрічаємо ще одне посилання на Григорія Синаїта. Стосується це твору «Видовище мислення». Там автор вдається до свого улюбленого прийому – протиставляє життя світської людини («домашнього інока») життю справжнього ченця. «Тут тобі, домашньому іноку, – пише він, – який не чув, що з'явили про чернечий подвиг Василій Великий і Златоустий, Листвинник Ісаак, Симон Новий Богослов, Григорій Синаїт та всі інші, і який не відлучався в пустиню з початковим постригом, щоб загоїти пристрасті, а любить жити й побутувати в світі, у мирських та людських стосунках, покажу коротко, що за пожиток, чи користь дістанеш з тієї приязні мирського співжиття, або, кажучи істотніше, чого не можеш досягти й знайти сам собі від таїнств, які служать і належать чернецтву»¹⁹.

Отже, ведучи мову про чернече життя (а воно для Івана Вишенського є найвищим виявом християнської праведності), письменник посилається на східних Отців Церкви. Згадує він і Симеона Нового Богослова, якого цінували ісихасти. Зрештою, в цьому ряду звучить ім'я й Григорія Синаїта.

Іван Вишенський, як і прихильники ісихазму, розглядав містичне споглядання, поєднане з відповідними практиками (нічним усамітненням, Ісусовою молитвою) як шлях поєднання з Богом. Для нього людський розум є обмеженим. Принаймні він не здатний пізнати божественне. Подібні погляди, як відомо, сповідували християнські неоплатоніки, на які посилається письмен-

¹⁸ Вишенський І. Вк. праця. – С. 191–192.

¹⁹ Там саме. – С. 225.

ник. Лише містичне осяяння, коли людина зливається з божеством, є для Івана Вишенського «гносеологічною цінністю».

Можна погодитися з І. Франком, що Іван Вишенський не був глибоким, а тим більше оригінальним мислителем²⁰. Він повторює основні ідеологеми ісихазму, намагаючись при цьому реалізувати їх у житті. Правда, зробити це важко, практично неможливо.

Для Івана Вишенського, який прагне втікати в пустиню, чуттєвий, видимий світ цінності немає. Це є світ гріховності «царство диявола». До речі, подібні погляди зустрічаємо не лише в ісихастів, а й богумілів. Звісно, богумільство сприймалося православними християнами як ересь. Але воно мало помітне поширення серед слов'янського населення Балкан. Також певні відголоски богумільства зустрічаються в культурі Київської Русі²¹. Якщо богумільство й не справляло безпосереднього впливу на ісихастів, то воно принаймні сприяло поширенню настроїв несприйняття реального світу, які ми й бачимо в Івана Вишенського.

Таке несприйняття чітко простежується уже в першій главі «Книжки» під назвою «Викриття диявола-світодержця...», яка, напевно, мала задати тон збірки. «Від найперших і до найостанніших, – читаємо там, – від тих, що зветься духовними, до простих, од влади до підручних – всі полюбили те видиво, блискіт і барвистість краси мого мирського царства, яку я Христові на горі оголив і показав. І всі з теперішнього віку до того мого царства розум, думку, любов сердечну і всю тілесну міць прив'язали, приліпили й прикували так міцно, що їх тільки від любові мого царства може відлучити Богом послана смерть, а більше нічого»²². При цьому письменник осуджує не лише багатих людей, сильних світу цього. Грішать, на його думку, й бідняки. В принципі, різниця між багатими й бідними не така й велика. Всі вони користуються тим, що їм дає «диявол-світодержець». Так, у цьому творі Іван Вишенський перелічує різноманітні церковні посади (папа, кардинал, архієпископ і т. д.), посади мирські (король, канцлер, гетьман, воевода, староста, каштелян і т. п.), згадує купців,

²⁰ Франко І. Вк. праця. – С. 53.

²¹ У истоков общености философских культур русского, украинского и болгарского народов: сборник научных трудов. – К.: Наук. думка, 1983. – С. 42–56.

²² Вишенський І. Вк. праця. – С. 24.

митників, корчмарів, ремісників тощо. Всі ці становища, на його думку, від диявола. І навіть убогі стани селян від нього. У «Викриття диявола-світодержця...» читаємо: «Відійди, сатано! Даси мені нині, дияволе, убогому й неславному чоловікові, втіху і похоть тілесну, жону, даси мені дімок і землицю, даси мені смуток і біду, щоб я поховав свій розум у тій забаві, у смутку, серед домашніх, земних та жіночих клопотів. Що ж за пожиток з тієї утіхи й тілесної похоті, коли я утішителя духа святого ніколи не сподоблюся вітати у своєму сердечному домі. Що ж за пожиток з тієї жони, коли я Христа, жениха, який прийшов упокоїтись і спочити на своїй сердечній ліжниці, не зможу бачити? Що мені за пожиток з того дімка, коли я не сидітиму в палаці небесного міста Єрусалима? Що ж за пожиток із тієї малої землиці та ґрунтика, коли не прийму я стократної заплати, обіцяної Христом у царстві небеснім за те, що залишу все, і не зможу бути спадкоємцем і дідичом вічного життя»²³. Такий радикалізм є не лише вираженням ісихастських поглядів, фактично він є співзвучним богумільству.

Ідея неприйняття видимого світу червоною ниткою проходить через більшість творів Івана Вишенського. Цей світ для нього – пропаций. «Засмерділися все від гною світолюбства! – пише він у творі «Тобі, котрий мешкає в землі, що зветься Польська...». – Образ Божий огноїли ви. Немає цілого місця від гріховної недуги – все струп, все рана, все пухлина, все гнилизна, все вогонь пекельний, все хворість, все гріх, все неправда, все лукавство, все хитрість, все ошуканство, все підступ, все лжа, все мана, все тінь, все пара, все дим, все суета, все марнота, все привиддя – а суцього нічого нема! Ніде плястра прикласти, щоб зцілити якусь частину. Все смертоносний гріх, все смердить пеклом, адом і вічною гееною!»²⁴.

Якщо цей світ гріховний, пропаций, загалом майже нічого не вартий, то нічого не варта й мудрість цього світу. До того ж ця мудрість у свідомості багатьох русинів-українців поєднувалася з мудрістю конфесійний противників та конкурентів – римокатоликів, які апелювали до античної філософії й використовували її (мається на увазі передусім аристотелізм). Відповідно, антична філософія, а також католицька схоластика, що користу-

²³ Вишенський І. Вк. праця. – С. 27.

²⁴ Там саме. – С. 61.

валася її елементами, для Івана Вишенського не мали цінності. Для нього все це, радше, антицінності, від яких треба втікати. Тому Іван Вишенський пише, звертаючись до уявного земляка, православного русина-українця: «Чи не ліпше тобі вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє з іншими церковними книгами й бути простим боговгодником і вічне життя дістати, аніж осягнути Аристотеля і Платона і, називаючись у цьому житті мудрим філософом, зійти в геєну?»²⁵. Привертає в цій цитаті увагу репертуар книжності, який рекомендує благочестивому русину-українцю письменник-полеміст. Це переважно ті видання, які друкувалися в Острозькому та Дерманському релігійно-культурних центрах.

Іван Вишенський закликає шукати не «хитростей сплетеномовних складів еллінської науки, але слід ества правди, в ній-бо заховано вічне життя...»²⁶. Чимось тут він уподібнюється християнський теоретикам-апологетам типу Тертуліана, які свідомо християнство протиставляли античній філософії. У цьому письменник-полеміст ішов навіть далі східних Отців Церкви, на яких він часто посилався. Адже ці мислителі були не лише ознайомлені з неоплатоністичною філософією, а й намагалися використовувати її, пристосовуючи для потреб християнства. Щодо Івана Вишенського, то він такого пристосування не допускав у принципі.

Тому письменник-полеміст був категорично проти навчання в школах античної філософії, студіювання творів Платона і Аристотеля: «Замість євангельської проповіді, апостольської науки, закону святих, установлення цноти й добродієчності християнського сумління тепер мають у дворах Христа-бога поганські учителі, Аристотелі та Платони, й інші подібні їм машкарники й комедійними»²⁷. Іван Вишенський пропонує традиційну для православних русинів-українців систему навчання, де немає місця для західних («латинських») елементів, зокрема філософії: «...після граматики замість брехливої діалектики, яка вчить перетворювати з білого в чорне, а з чорного в біле, хай учаться богомолєбного і праведнословного Часословця; замість хитромудрих силігізмів і велемовної риторики хай по тому вчать боговгодно-мо-

²⁵ Вишенський І. Вк. праця. – С. 35.

²⁶ Там саме. – С. 22.

²⁷ Там саме. – С. 58.

лебний Псалтир; замість світської філософії, що примушує розумну думку в повітрі тулятися, хай по тому вчать плачливий і смиренномудрий «Охтоїх», а по-нашому догмати церковного благочестя – Осьмогласник»²⁸. Тобто на думку письменника-полеміста, не потрібна ні логіка, ні риторика (ораторське мистецтво), а тим більше – філософія. Фактично Іван Вишенський відстоював таку система навчання, яка існувала в школах при православних храмах. Головним завданням тут було навчити дітей читати й писати по-церковнослов'янський, використовувати богослужбові книги. На той час така освіта сприймалася як початкова, елементарна. Вона все менше задовольняла тогочасне українське суспільство. За великим рахунком, православні консерватори типу Івана Вишенського не пропонували нових освітніх елементів, які відповідали суспільним потребам. Більше того, навіть ладні були хвалитися своєю «простотою» й «немудрістю».

Звісно, «антифілософічність» Івана Вишенського, а також низки інших українських авторів того часу, як уже говорилося, значною мірою зумовлювалася специфікою міжконфесійної боротьби на українських землях. Наприкінці ж XVI ст. в Україні, де помітною стала експансія римо-католиків, філософію почали трактувати як «латинську науку», яка прийшла із Заходу та використовувалася теологами Католицької Церкви.

Справді, в тогочасній західноєвропейській схоластиці відбулося розмежування теології й філософії, до якої відносили переважно «дометафізичні» в аристотелівському розуміння філософські дисципліни. Філософія часто трактувалася як знання, необхідні для захисту католицького віровчення. У цьому сенсі вона ніби була служницею католицької теології. Чи могли Іван Вишенський і подібні йому православні консерватори сприймати таку філософію, що була на «услужінні» в католицьких богословів? Звісно, ні. Навіть православні мислителі того часу, яких важко назвати консерваторами, з тих самих причин часто дистанціювалися від такої філософії. Лише в 20-их рр. XVII ст. спостерігаємо тенденцію в їхньому середовищі пристосувати античну філософську думку для потреб православної теології.

Отже, Іван Вишенський свідомо відмежовується від філософії й загалом від «латинської науки». Він писав: «А про себе я й сам свідчення вам даю, що граматичного дроб'язку я не вивчав,

²⁸ *Вишенський І.* Вк. праця. – С. 185.

риторичних іграшок не бачив, нічого філософського високозanosного не чув. Мій-бо вчитель – простак, але від усіх мудріший, котрий і без книжних людей упремудряє...; мій учитель той, хто простотою висміює філософію...»²⁹. Письменник-полеміст свідомо відкидає «латинську науку» – граматику, риторику й філософію. І протиставляє їй простоту, смирення, т. зв. смиренномудріє. «...сила духа, – писав він, – перебуває не у вибагливості зовнішнього мовлення і філософського осягнення, але дарується вірою смиренномудрості – той, хто наслідує і пильно дотримується заповідей від тієї ж Христової благодаті, знає й розуміє корисне й спасительне»³⁰. Власне, смиренномудріє і є мудрістю, потрібною віруючій людині.

У восьмій главі «Книжки» («Загадка філософам латинським, лядським і тим, що вслід за ними погналися до звабних ласощів, білобородим руським дитинчатам») Іван Вишенський теж звертається до питання «латинської науки», з'ясовуючи, чи є ця наука є правдивою. Починається твір риторичним питанням: «Скажіть мені, о премудрі, які знаєте вправності та мистецтва граматики, діалектичності, риторичності та філософські, у який спосіб Христос відкрив розум розуміти писання простакам, котрі його наслідували?» На його думку, католики та їхні прихильники-уніати не знають Христової мудрості, будучи засліплені непотрібними науками. Письменник-полеміст радить землякам: «...покиньте бігати вслід за латиною і за вченням їхнім, бо, втомившись трудом зваби, невір'ям, напевне таки поздихаєте, як і всі вони!»³¹.

Чимало про непотрібну «латинську» мудрість йдеться в згаданому «Посланні до стариці Домнікії». Там письменник-полеміст, звертаючись до своєї адресатки, говорить таке: «Придивися, пані, як наділяють... чорнилом хитрості (а не словами Святого Духа) виховані шкільні казнодії, які, захопивши собі спосіб латинської ересі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а чистого й безпристрасного життя не хочуть...». Такі вихованці, вважає Іван Вишенський, «...не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші... З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі:

²⁹ Вишенський І. Вк. праця. – С. 22.

³⁰ Там саме. – С. 181.

³¹ Там саме. – С. 136.

ні попа, ні диякона, ані іншого священничого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки...»³².

Можна зрозуміти Івана Вишенського. Він виходив з того, що освіта має служити як особистому спасінню людини, так і Православній Церкві. Однак «латинська» наука, радше, відвертала людей від православ'я, а часто сприяла конверсіям, коли православні віруючі приймали католицизм.

Можна зустріти в творах Івана Вишенського ще чимало подібних міркувань. Більшість його творів – це апологія православної простоти, яка свідомо протиставляється «латинській» мудрості, зокрема філософії. Звідси в нього некритичне ставлення до традиційної православної літератури, яка використовувалася в богослужбових цілях. Саме студювання цієї лектури для нього і є правдивою освітою.

Справжня мудрість, дає зрозуміти письменник-полеміст, – це наслідування Ісуса Христа. Лише той, хто уподібнюється йому, той отримає спасіння та життя вічне: «...Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою з'явив..., і вчинив так для того, щоб людська самовладність досвіду набиралася, очищалася й відшліфовувалася для вічного життя у тій спокусі, боротьбі й випробуванні віку цього теперішнього»³³. При бажанні в цьому можна побачити «реформаційність» Івана Вишенського, як це роблять деякі автори. Адже письменник апелював до «християнської простоти», ідеалів первісного християнства, звертав увагу на бідність Христа. Подібні речі в той час зустрічалися в реформаторів, особливо радикального спрямування. Насправді говорити, що Іван Вишенський прийшов до таких поглядів під впливом протестантизму проблематично. Радше, це було пристосування ідеалів аскетичного чернецтва, притаманного ісихастам, до реалій тогочасного українського суспільства. Тим більше, що в Івана Вишенського є твір, де зустрічаємо апологію чернечого життя. Це третя глава «Книжиці» («Хай буде відомо вам, правовірним, як через це пропущені ми в ту спокусу...»). У ній автор веде уявний діалог ченця, який відстоює ідеали християнської простоти, й світського чоловіка, котрий насміхається над ченцем³⁴. Іван Вишенський дає зрозу-

³² Вишенський І. Вк. праця. – С. 172.

³³ Там саме. – С. 23.

³⁴ Там саме. – С. 37–50.

міти, що чернець-аскет живе зовсім іншими помислами, аніж миряни. «А про що інок не вмів бесідувати з тобою? – запитує письменник-полеміст світського чоловіка. – Чи ти його запитуєш про напади диявола? Чи ти його запитуєш про боротьбу духа з тілом і безнастанний плін думки? Чи ти його запитуєш про внутрішню печаль, голод і спрагу? Чи ти його запитуєш про війну помислу з лукавими піднебесними духами? Чи ти його запитуєш про подвиг молитовний тіла й мислі? Чи ти його запитуєш про те, в чому вічне життя заховується? Чи не відаєш, що в тому житті, яким ти живеш, це тобі і вві сні не може приснитися?»³⁵.

Демонструючи своєрідний чернечий індивідуалізм, Іван Вишенський зневажливо ставився до «народних справ», у т. ч. й до публічної оборони православ'я від зазіхань католиків. Це спостерігаємо в «Посланні до стариці Домнікії». Намагаючись виправдати себе в конфлікті з Львівським братством, письменник-полеміст відмовився залишатися у Львові й захищати «народну справу», хоча зробити це його закликали братчики, передусім Юрій Рогатинець. «А що каже пан Юрко про моє повернення, – з образою писав Іван Вишенський, – ніби коли не повернуся, багато хто сумніватиметься, осуджуватиме, наклепи чинитиме і у відчай упадатиме, а причина, каже, – народне сподівання. Ці слова – справжнісінька байка і відповіді недостойні, бо я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався і на очі не здибувався. Про що каже пан Юрко, не знаю. Чому мене чекають? Може, позичив що у кого і маю віддати борг? Не знаю іншого, хіба пана Красовського, який прихистив мене, странного, і дещо дав на прожиток, його і пана Миколая знаю, а інших з народу не знаю нікого. Що за привід – народні страсті і якого народу, не можу зрозуміти»³⁶.

Таким чином можна стверджувати, що поняття «ісихазму» та «Іван Вишенський» можуть бути співвіднесені щонайменше у двох інваріаціях. З одного боку, Івана Вишенського можемо розглядати як талановитого інтерпретатора та поширювача, популяризатора ідей ісихазму. З іншого, – можна стверджувати, що релігійно-філософський доробок афонського «любомудра» містить оригінальні положення, ідеї, умовиводи, які з гідністю можуть бути покладені у підмурівок теоретичних засад ісихастської тра-

³⁵ Вишенський І. Вк. праця. – С. 43.

³⁶ Там саме. – С. 178–179.

диції. В обидвох випадках постать Івана Вишенського є знаковою та самодостатньою у контексті розвитку ісихастської релігійно-філософської традиції в Україні.

Ivan HARAT

HESYCHASM IDEAS IN THE HERITAGE OF IVAN VYSHENSKY, AN ATHONITE ELDER

The Hesychast component of Ivan Vyshensky's artistic legacy have been studied. The basic ideas and principles of Ukrainian interpretation of Hesychast doctrine were defined. The determinative mechanisms of Hesychast doctrine of domestic religious and philosophical heritage were outlined. The argument about the influence of the Hesychast interpretation of I. Vyshensky on the formation and development of the galaxy of national philosophers were substantiated.

Keywords: *Hesychasm, Ivan Vyshensky, religious and philosophical heritage, Knyzhytsia (The Book), polemic.*

Тамара РЯСНАЯ

**«К СЕМУ ПРОШЕНИЮ ИКОНОПИСНЫЙ
МАСТЕР ВИЛЬМОНСТРАНДСКОЙ КУПЕЦ
МАКАР ПЕШЕХОНОВ РУКУ ПРИЛОЖИЛ».
НА ЗАХИСТ МАКАРА ПЕШЕХОНОВА ЯК
РЕСТАВРАТОРА СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ**

У статті розглядаються і аналізуються окремі події часів реставрації стінопису Софії Київської у сер. XIX ст. під керівництвом академіка Федора Солнцева, що суттєво позначилися на стані збереження фрескового живопису пам'ятки. На основі архівних джерел спростовуються усталені негативні оцінки реставраційних робіт іконописця Макара Пешехонова в Софії Київській. Вперше вводяться до наукового обігу автографи М. Пешехонова, що містять цінну інформацію та характеризують особистість майстра.

Ключові слова: Пешехонов, реставрація, Солнцев, Софія Київська, фрески.

Основні положення цієї статті базуються на матеріалах архівних документів, частину з яких вперше вводимо до наукового обігу. Виявлені матеріали, оригінальні, нешаблонні за змістом, характеризують особистість іконописця Макара Пешехонова і розкривають специфіку умов його роботи в Софії Київській.

Ми розглядаємо події реставрації Федора Солнцева (1843–1853), коли було розкрито і поновлено фрески XI ст. в Софії Київській. Розкривали первісні розписи з-під нашарувань XVIII ст. – олійного живопису, штукатурки, побілки та фарбувань.

Поновлювати фрески запросили петербурзького іконописця Макара Пешехонова як єдиного майстра, здатного впоратися з поставленими завданнями.

Завдання щодо поновлення стародавніх фресок були наступні. Не змінюючи, зберігаючи стару іконографію, старі контури, «заправити» лише ті місця, де фарба «облупилася», стерлася.

Реставратори в наш час називають такі операції художнім тонуванням. Якщо ж було втрачено фрагмент фрескової фігури, багатофігурної композиції чи орнаменту, то необхідно було доповнити втрачену частину, дотримуючись «візантійського стилю» фресок і техніки, наближеної до фрескової.

Чому академік Ф. Солнцев, який відповідав за живописні роботи, вибрав саме Макара Пешехонова?

Відповісти достатньою мірою на це питання неможливо без відомостей про іконописців Пешехонових, які у найбільш повному обсязі зібрані в дослідженнях Жанни Белік. Вважаємо за необхідне стисло, у переказі, навести тут деякі з них¹.

У 1820-ті роки Макар Самсонович Пешехонов (1792 /? 1780/ – 1852) переїздить із Тверської губернії до Санкт-Петербурга. Заснована ним майстерня стає однією з провідних у столиці. Син Макара Самсоновича Василь Пешехонов (1818–1888) у 1856 р. отримав звання іконописця Височайшого двору.

Пешехонові вивчали і зберігали русько-візантійські традиції письма. У той же час Макар Пешехонов і сини справно відвідували виставки Академії мистецтв і були знайомі з усіма новинками мистецького життя.

Пешехонові – старообрядці-єдиновірці. Визнаючи Богослужіння офіційної Церкви, вони отримували можливість працювати. Стель майстерні М. Пешехонова вирізнявся компромісністю: академічну трактовку форми іконописці поєднували з використанням старих іконографічних традицій.

Статус старообрядців підвищувався в середовищі колекціонерів, вчених та істориків старожитностей. Єдиновірці починають активно залучатися до оформлення церковних інтер'єрів у столичних і провінційних православних храмах і монастирях. Роботи Пешехонових були затребувані православними, громадами старообрядців і єдиновірців. Що дуже важливо, серед майстрів артілі були і православні, і старообрядці, і єдиновірці.

Характеристики пешехонівського стилю в іконописі саме як «візантійського» часто зустрічаються у сучасників, у фахових виданнях, приватному листуванні, художній літературі і щоденниках. Їхні твори асоціювалися з візантійським, тобто істинно православним стилем церковного живопису. Роботи іконописців Пе-

¹ *Белик Ж. Г.* Иконописное наследие мастерской Пешехоновых. – Москва: «Индрик», 2011. – 168 с., илл.

пехонових характеризувалися свого часу саме так: «чудовий іконостас у візантійському стилі», «ікони грецького письма», «ікони за стародавніми зразками», «ікони в давньоруському стилі» і т. ін.

Проіснувавши до кінця 1880-х років, майстерня виконала безліч відповідальних замовлень: ікони для іконостасів кафедральних та інших соборів Рибінська, Вольська, Твері, Кирилова, Нової Ладоги, Симбірська, Чистополя, Санкт-Петербурга та міст Санкт-Петербурзької губернії, церкви Мучениці цариці Олександри в Єрусалимі, Воскресенського кафедрального собору в Токіо, домової церкви Демидових у Флоренції, ікони для іконостасів соборних храмів монастирів, наприклад, для собору Троїцько-Стефано-Ульяновського монастиря в Комі, ікони для іконостасів дев'яти храмів Валаамського монастиря, незліченні замовлення на окремі ікони.

Іконостас Введенського храму в Києві був виготовлений у Петербурзі, за ескізом В. Пешехонова, який написав до нього всі ікони. Сам художник спеціально приїхав до Києва, щоб встановити іконостас у храмі².

Реставраційні роботи майстерні включають як реставрацію ікон, так і відновлення настінного живопису в Софійському соборі в Києві і церкви Марії Магдалини в Павловську.

Згідно досліджень Ж. Белік іконописна спадщина майстерні втрачена на 99 відсотків. Підписних творів засновника майстерні поки що виявлено лише три – у приватній збірці в Україні, в церкві міста Лаппеенранта у Фінляндії та в селі Большое Большесельського району Ярославської області³.

Результати наших досліджень, що були опубліковані останніми роками, дозволяють нам стверджувати, що Софія Київська зберегла велику кількість живописних робіт М. Пешехонова⁴.

² Киевский Введенский монастырь. Интернет-ресурс. Режим доступа: <https://pravlife.org/ru/content/kievskiy-vvedenskiy-monastyr>

³ Белик Ж. Г. Вк. праця. – С. 82–83.

⁴ Див. основні праці: *Рясная Т.* Про роботи Макара Пешехонова в Софії Київській // Софійський часопис. Вип.1. Збірник статей за матеріалами VIII міжнародної науково-практичної конференції «Софійські читання», присвяченої 1000-літтю пам'яті великого київського князя Володимира Святославича та святих Бориса і Гліба: 1015–2015. – Харків: «ФОРМ Дюнова», 2017. – 514 с. – С. 85–101; *Рясная Т. М.* З історії реставрації стінопису Софії Київської. – К., 2018. – 172 с., іл.; *Ряс-*

Художні якості, техніка виконання виявлених творів спростовують усталені твердження, що вкоренилися в науковій літературі стосовно здібностей майстра як реставратора стінопису Софійського собору.

Причиною того, що ім'я Макара Пешехонова в контексті подій реставрації Ф. Солнцева отримало негативне звучання, були виключно суб'єктивні чинники. Насамперед – особливе ставлення до вимушеної співпраці зі старообрядцем митрополита Філарета (Амфітеатрова), ревнителя канонів офіційної Церкви, який був проти розкриття фресок XI ст., але не міг суперечити волі імператора. Раніше Ф. Солнцев відсторонив від художніх робіт в Успенському соборі Києво-Печерської лаври улюбленця митрополита – ієромонаха Іринарха, натомість, до роботи зі священними зображеннями у Софійському соборі залучив «розкольник». Звідси – затягування часу з підписанням контракту, невиконання прохань майстра щодо умов праці та видачі грошей, деталізована, прискіплива критика якості його робіт і рівня професійної майстерності, негативна характеристика особистості.

Вагомим фактором, що підживлював висновки науковців, дослідників стародавнього живопису Софії Київської, про незадовільний загальний рівень реставрації Ф. Солнцева, слугували витяги з офіційних протокольних ухвал Комітету, заснованого для відновлення Софійського собору, зміст яких виклав у своїй праці протоієрей Петро Лебединцев⁵.

Тут маємо парадоксальну ситуацію. З одного боку, радянські дослідники однозгідно критикували цей Комітет за його непрофесійний склад та нефахові рішення, з іншого боку – висновки цього ж Комітету щодо незадовільного рівня робіт М. Пешехонова брали на озброєння як незаперечні факти.

Коротко проаналізуємо окремі, найбільш відомі судження про нібито недбале ставлення М. Пешехонова до роботи, його

ная Т. Пешехонов чи Іринарх? Розкриття та поновлення фресок Христорогічного циклу Софії Київської в середині XIX ст. // Могилянське читання 2019. Пам'ять і пам'ятки Мазепиної доби: вивчення, збереження, осмислення. Зб. наук. праць. – К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, Видавництво «Фенікс», 2019. – 400 с. – С. 226–231.

⁵ Див.: *Лебединцев П., протоієрей*. Возобновление Киево-Софийского собора в 1843–1853 гг. – К., 1879.

свавільне поводження з живописом та помилки, що він їх припустився під час поновлення фресок Софії Київської. Висновки про безпідставність усіх звинувачень, які наведемо нижче, зроблено нами після вивчення та аналізу об'ємного архівного матеріалу – протоколів засідань Комітету, заснованого для відновлення Софійського собору⁶.

Найпоширенішою є вигадка про те, що всі фрески, поновлені М. Пешехоновим у 1848 р., навесні 1849 р. вкрилися пліснявою і почорніли.

Обвинувачення в «неблагонадійності» М. Пешехонова ретельно виписані в протоколі (журналі) Комітету від 16 грудня 1849 р.⁷ Серед іншого, тут знаходимо пункт про плісняву, що про неї жодного разу не було вказано в більш ранніх документах: «работы произведены... так непрочно и слабо, что писанные прошедшею осенью, к весне покрылись плесенью и почернели»⁸. До цього випадку всі письмово зафіксовані раніше відгуки Ф. Солнцева про роботу майстра були схвальними. У численних протоколах засідань Комітету за весь 1848 рік є багато інформації про те, що М. Пешехонов вправно виконує завдання, означені в контракті. У жовтні, обговорюючи питання оплати, члени Комітету беруть до уваги висновки Ф. Солнцева про те, що роботи живописним майстром виконані дуже добре⁹.

11 квітня 1849 р. Комітет оглядав живопис у соборі, після цього в журналі з'являється запис про те, що живопис на фресках у деяких місцях осипався¹⁰.

Ф. Солнцев прибув до Києва 5 липня 1849 р. і знову виказав позитивну оцінку художнім роботам М. Пешехонова. Останній розпочав працювати з травня. У донесенні від 14 липня Ф. Солнцев зазначив, що уважно роздивився фрески, як поновлені в минулому році до його огляду в жовтні, так і після того, і вважає, що вони перебувають в належному вигляді і міцності, якщо ж в окремих місцях облупився живопис, то це сталося від неналеж-

⁶ Державний архів м. Києва. – Ф. 300: «Комитет по восстановлению Киево-Софийского собора». 1844–1861 рр. – Оп. 1. – Спр. 31.

⁷ Там саме. – Спр. 13. – Арк. 151–155зв., 158–158зв.

⁸ Там саме. – Арк. 152. Варто звернути увагу, що в журналі йдеться лише про частину робіт, і лише тих, що виконувалися восени 1848 р.

⁹ Там саме. – Спр. 5. – Арк. 108зв.–109.

¹⁰ Там саме. – Спр. 13. – Арк. 28.

ної побілки колишньої штукатурки, зробленої *на пробних місцях, що за його розпорядженням вже виправлено*¹¹ (курсив наш. – Авт.). Після цього М. Пешехонов працював ще майже рік, з перервою на зимовий період. За цей час виконав приблизно половину всього обсягу своїх робіт у Софії Київській. Випадків нетривкості поновленого живопису більше не було помічено.

Поновлені фрески М. Пешехонов покривав «вареним маслом», виконуючи виключно розпорядження Ф. Солнцева про необхідність використання оліфи для закріплення та захисту фресок від впливу навколишнього середовища: «... когда все фрески по окончании работ будут покрыты олифою, не предвидится их непрочности»¹². Це було від початку відомо членам Комітету, митрополиту, однак, записи про те, що це була вимога Ф. Солнцева викреслюють з попередніх документів, натомість, протокол від 16 грудня 1849 р. поповнюється ще одним звинуваченням майстра в нібито його самочинному рішенні про покриття живопису оліфою: «По отбытии Г. Академика Солнцева из Киева, Пешехонов для отвращения на краткое время подобной порчи, покрыл все изображения вареным маслом, что не может доставить прочности»¹³. У протоколі йдеться про використання оліфи лише для запобігання порчі, однак, внаслідок довільної інтерпретації змісту документа, в літературі поширюється і вкорінюється думка про те, що весь новий живопис запліснявив, почорнів, і що іконописець наніс покривний шар оліфи для приховування зіпсованого живопису від комісії.

Існують невідповідно документально думки про те, що під час реставрації Ф. Солнцева оліфою просочували розкриті фрески для того, щоб на їхній поверхні краще трималися олійні записи. Загалом, покриття фресок оліфою дослідники оцінюють негативно як один із фактів, що ілюструє невдалу реставрацію. Окремий приклад протилежної думки знаходимо в реставраційному звіті про роботи сер. ХХ ст. в приділі св. св. Антонія і Феодосія. Звіт зберігається в науковому архіві національного заповідника «Софія Київська». Фрескові орнаменти, розкриті з-під щільних олійних записів у західному компартименті, привернули увагу реставраторів дуже добрим станом збереження. У документі зафік-

¹¹ Державний архів м. Києва. – Ф. 300. – Оп. 1. – Спр. 13. – Арк. 84.

¹² Там саме. – Арк. 84–84зв.

¹³ Там саме. – Арк. 152–152зв.

совано припущення, що від пошкоджень і втрат фарбового шару орнаменти захистив саме покривний шар оліфи.

Питання технології консервації фресок XI ст. належить до компетенції спеціалістів у цій сфері. Щодо ролі М. Пешехонова в історії з закріпленням фарбового шару поновлених ним фресок оліфою, то треба визнати – він, згідно умов контракту, виконував розпорядження керівника художніх робіт.

Перетворення чотирьох світських фігур – частини князівського групового портрета на південній стіні центральної нави Софії Київської – на святих мучениць Софію, Віру, Надію та Любов також не було самовільним вчинком досвідченого іконописця.

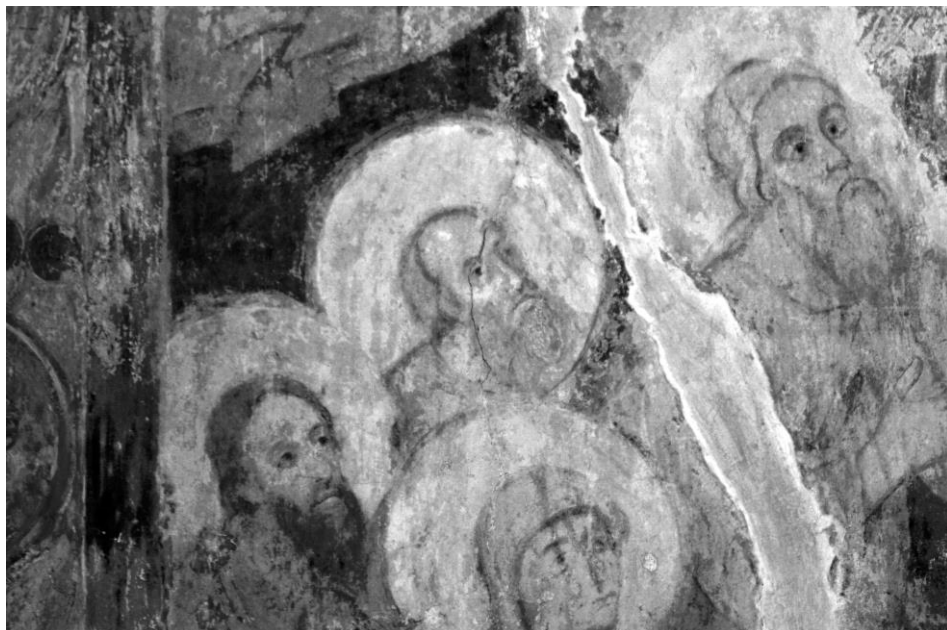
Вважаємо некоректними розповсюджені докори на адресу Ф. Солнцева і М. Пешехонова в тому, що вони були настільки некомпетентні, настільки недбало поставилися до роботи, що не розгледіли князівського вбрання, припустилися грубої помилки, переплутавши зображення знатних світських персонажів зі святими мученицями. Насправді, зміна образів не була результатом некомпетентності чи недбалості академіка та іконописця. Діяла офіційна заборона на світські зображення у храмі. Згідно указу Святейшого Синоду від 30 листопада 1832 р. за № 11 557, що оголошував волю імператора, не дозволялося в церквах мати жодних зображень, окрім святих образів.

Так з'являються лики мучениць замість портретів дітей князя. Заміна сюжету відбулася з офіційного дозволу чи, навіть, вимоги. Першим автором-виконавцем цієї трансформації був М. Пешеховов. До альбому «Древности Российского Государства» увійшли рисунки-копії обох варіантів, початкового і поновленого, що не є технічною помилкою, обидва позначені одним номером.

Ще одним приводом для гострої критики майстра послуговували події, що відбувалися навколо поновлення фрески «Зішестя в ад»¹⁴, коли «негласним оглядом» було виявлено невідповідність форми написаного М. Пешехоновим хреста його формі на початковій фресці. Велику частину цієї композиції, що була втрачена, М. Пешехонов домалював (гора і чотири фігури) за власною реконструкцією, застосувавши техніку, наближену до фрескової. На вціллій частині композиції зображення хреста (чи древка) у руці Христа майже не збереглося, тому іконописець нама-

¹⁴ Про це детально див.: *Рясная Т. М.* З історії реставрації... – С. 13–18.

лював поверх ледь помітних контурів чіткий хрест, додавши поперечини та обравши колір фарб на свій розсуд. Такі дії, як додавання втрачених частин чи надання яскравості старому стертому зображенню, суперечать принципам сучасної реставрації, але на той час вимоги були іншими, перед майстрами ставилося завдання відновити цілісність зображень, при цьому триматися старих контурів.



Реставраційна вставка на композиції «Зішестя в ад». Фрагмент.
Робота Макара Пешехонова. 1849 р. Фото Ігоря Гвоздовського. 2018 р.

Після відсторонення М. Пешехонова композицію «Зішестя в ад» поновили олійними фарбами. В остаточному варіанті поновлення у Христа в руці з'явився сувій, що суперечить іконографії цього Воскресенського сюжету.

Митрополит мав розмову з майстром з приводу допущених останнім довільних відхилень: окрім появи «розкольніцького хреста» на фресці «Зішестя в ад», помічено було на сусідній композиції «Явлення Христа жонам-мироносицям» двоперстя замість розкритої долоні Христа. У офіційному документі відповідь М. Пешехонова на питання митрополита про причини змін контурів зображень представлено у формі грубих, зневажливих вислов-

лювань: «не его митрополита дело смотреть за возобновлением фресков»¹⁵.

Після вивчення письмових звернень майстра до митрополита та інших членів Комітету маємо вагомі підстави не довіряти звинувачувальному протоколу. Важко повірити, що богобоязливий, смиренний іконописець міг у зневажливій формі відповісти владиці. Про те, що нагляд за художніми роботами не є справою ані митрополита, ані Комітету, що оцінювати роботи М. Пешехонова повинен лише Ф. Солнцев, є записи в численних протоколах, у яких розглядалися питання поновлення фресок. На цьому щоразу наполягав Комітет, викликаючи Ф. Солнцева до Києва, знімаючи з себе відповідальність. Тобто, за змістом відповідь М. Пешехонова повторювала положення, записані в контракті, але, на нашу думку, була висловлена у ввічливій формі. Про пієтет майстра до владики свідчить наведений в кінці статті документ № 2.

Ми розглянули лише окремі дискусійні питання, що стосуються об'ємної, маловивченої важливої теми – реставрації стінопису Софії Київської 1843–1853 рр. Багато питань, що стосуються одного з виконавців художніх робіт, Макара Пешехонова, його ролі у поновленні живопису собору, іконописного спадку його майстерні в Софії Київській, залишаються відкритими. Дослідження теми продовжується. Попередні висновки, що на цей час вже опубліковані, потребують критичних зауважень спеціалістів, уточнень, доповнень.

У назві статті ми використали цитату з документа, де майстер називає себе Вільманстрандським купцем¹⁶. Вільманстранд – сучасне фінське місто Лаппеенранта. Коли Велике князівство Фінляндське входило до складу Російської імперії, місто йменувалося саме так – Вільманстранд. У Петербурзі була вулиця – Вільманстрандська, названа так, тому що купці з Вільманстранда купували там земельні ділянки. Після розпаду Російської імперії місто увійшло до складу Фінляндії.

Нижче публікуємо три документи. Документи зберігаються у Державному архіві м. Києва (ф. 300). Публікуються мовою оригіналу зі збереженням пунктуації оригіналу.

¹⁵ Державний архів м. Києва. – Ф. 300. – Оп. 1. – Спр. 13. – Арк. 152.

¹⁶ Там саме. – Спр. 10. – Арк. 140.

ДОКУМЕНТИ

№ 1.

Лист-прохання Макара Пешехонова до Писарева Миколи Еварестовича (1807–1884), правителя канцелярії Київського військового, подільського і волинського генерал-губернатора (Дмитра Гавриловича Бібікова). На той час М. Писарев був членом Комітету, заснованого для відновлення Софійського собору. Лист датований 6 березня 1848 р.

*Ваше Превосходительство
Милостивейший Государь
Николай Еварестович*

С наступившей Святой Четверодесятницею Ваше Превосходительство поздравитъ честь имею, да сподобит Бог достигнуть Светлого его воскресения. В ожидании прибытия в С. Петербург Вашего Превосходительства, протекла зима, в которое время я надеялся лично объяснить о будущем, в предстоящей весне моем приезде в Киев на возобновление фресков в Киево Софийском соборе.

Между тем от Отца Ключаря уведомился об одном недоумении.

Господином Федором Григорьевичем было предложено, чтобы возобновление фресков не прежде было начато, как по окончании всех других работ и после совершенной настилки полов. Но этой настилки иначе нельзя сделать, как по снятии лесов, которые необходимы при возобновлении фресков, поэтому Отец Протоиерей полагал выгоднее и успешнее подготовить надлежащим образом пол к настилке его чугунными плитами, т. е. утрумбовать и выложить кирпичом, не снимая лесов, а снятие их и настилку чугунных плит произвести по окончании фресков. Таким образом, с одной стороны скорее могу приступить к работам не опасаясь повреждения их пылью от устройства полов, а с другой Комитет избежит от излишних расходов от снятия и вторичной постановки и снятия лесов, каковое Отца Протоиерея письмо я показывал Г-ну Федору Григорьевичу, которой объявил, что бывшее его предположение Комитет по своему соображению как

находит удобнее, то и может изменить, и он со своей стороны на сие согласен на отправку мою в мае сего года в Киев для возобновления фресков в соборе.

Я письмом от 6 февраля уведомлял Отца Протоиерея, который 20-го в письме между прочим уведомляет меня, что Федор Григорьевич при представлении Комитету своих рисунков, он ничего не упомянул касательно начинания работ моих, а потому Комитет без его мнения едва ли решится вызвать меня к производству работ. Я и сие письмо показывал Г-ну Солнцеву, который подтвердил, что Комитет когда пришлет к нему Предписание, тогда он и сделает свое распоряжение о моей отправке в Киев. О чем 3-го сего марта я писал к Отцу Протоиерею.

Ныне же к Вашему Превосходительству обращаюсь с всеподданнейшею моею усерднейшею просьбою, Благоволите содействовать в отношении Комитета к Федору Григорьевичу с испрошением от Вас надлежащего приказа ехать мне мастеру Пешехонову на исправление открытых фресков в Киево Софийском соборе и приступить к работам сего лета.

В полной уверенности на Милостивое участие к моей всенижайшей просьбе, с совершенным почтением пребыть честь имею

Вашего Превосходительства

покорный слуга иконописец

Макар

Пешехонов.

6-го марта

1848-го года С. Петербург

*квартир. по Лиговскому каналу против Кузнецкого Моста
в доме наследников Г-д Галченковых № 249-м*

*Державний архів м. Києва. – Ф. 300. – Оп. 1. – Спр. 12. –
Арк. 117–118, автограф*

№ 2.

3 квітня 1848 р. М. Пешехонов, письмово звертаючись до митрополита Філарета (Амфітеатрова): «цілую серцем радісно покликаючи Христос Воскресе, і хартії моїй цій цілувати Ваші святи-

тельські руки доручаю», просить посприяти найскорішому відправленню його до Києва.

№ 3

Высокопреосвященный Владыко Милостивейший Архипастырь и Отец

Вступая к воспоминанию Искупителя нашего страданий, с желанием не осужденно достигнуть и поклониться Святому его Воскресению, приемлю смелость поздравить Ваше Высокопреосвященство с торжественнейшим праздником Праздником Светлого воскресения Христова, целую сердцем радостно зывая ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ, и хартии моей сей лобызать Ваши Святительские руки поручаю, с искренним моим желанием да сподобит Господь молитвами присно Девы Богородицы дни сей Священной Пасхи, Вашему Высокопреосвященству торжественно и в будущие времена препровождать на многие лета.

Готовлюсь к возобновлению в Киево Софийском Соборе Святительской Кафедры Вашей, открытой по стенам древности в непремennom чаянии с открытием лета приступить, но сверх ожидания удержан представлением от Г-на Федора Григорьевича Солнцева Комитету, чтоб возобновление фресков не прежде было начато, как по окончании всех других работ, и по совершенной настилке полов, о чем я в генваре из письма Его высокопреподобия ключаря Собора известился и Его письмо показал и объяснил Г-ну Солцеву, который сие изменить согласился и приказал мне к Отцу Протоиерею отписать, чтоб Комитет которому на месте усматривать к лучшему виднее, а посему и прислал бы свое к нему требование меня Пешехонова на сие лето к работам. Г-н Солцев обещает весною отправить, и летом сам приехать в Киев, о чем я к Протоиерею Отцу Ключарю как на его письмо, так и на подобные по Собору предметы и сомнения моими письмами с резонными пояснениями уведомлял подробно.

Ныне с всепокорнейшею просьбою припадая к Святительским Стопам умоляю Ваше Высокопреосвященство, Благоволите повелеть Комитету немедленно учинить отношение к Его Высокоблагородию Г-ну Солцеву, да соизволит сею весною отправить меня к возобновлению открытых фресков в Киево Софийском Со-

боре, в котором с Святительского Благословения при содействии Божией помощи все потщусь доверие высшего Правительства оправдать в полной мере.

*Вашего Высокопреосвященства
всепокорнейший слуга
иконописец, Макар Пешехонов.*

*апреля 3-го дня
1848-го года
С. Петербург.*

*Державний архів м. Києва. – Ф. 300. – Оп. 1. – Спр. 12. –
Арк. 122–122зв., автограф*

№ 3

Проханья М. Пешехонова про звільнення від 24 червня 1850 р.

*В Комитет Учрежденный для возобновления
Киево Софийского Кафедрального Собора*

*Иконописного Мастера
Макара Пешехонова*

Прошение.

По расстроенному моему здоровью в возобновлении открытых по стенам Собора фресков, смотрение за работами не могу иметь, а мастеров на кого бы мог расположиться в виду не имею, и дабы не подвергнуть себя взысканию в неисполнении по контракту моей обязанности, покорнейше прошу Комитет, уволить меня от предстоящей работы, снабдив меня следуемым количеством денег за произведенные работы по поданному мною счету 28-го ноября прошлого года, расчет уточнить.

*Иконописный мастер
Вильмонстрандской купец, Макар Пешехонов.*

*Июня 24 дня
1850-го года.*

*Державний архів м. Києва. – Ф. 300. – Оп. 1. – Спр. 12. –
Арк. 124, автограф*

Tamara RYASNAYA

**«TO THIS APPLICATION ICON-WRITING MASTER OF
WILLMONSTRAND MASTER MAKAR PESHEKHONOV
APPLIED HAND». IN PROTECTION OF MAKAR
PESHEKHONOV AS A RESTORER OF ST. SOPHIA IN KYIV**

The article considers and analyzes some events during the restoration of the fresco of St. Sophia in Kyiv under the leadership of Academician Fedor Solntsev, which significantly affected the state of preservation of the frescoes of the monument in August of the 19th century. On the basis of archival sources, the author refutes the established negative assessments of the restoration works of the icon painter Makar Peshekhonov in St. Sophia in Kyiv. For the first time several autographs of M. Peshekhonov, which contain valuable information and characterize the personality of the master, are introduced into scientific circulation.

Keywords: *Peshekhonov, restoration, Solntsev, St. Sophia in Kyiv, frescoes.*

БІБЛІОГРАФІЯ

ПОКАЖЧИК ЗМІСТУ ЗБІРНИКІВ «ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ» ЗА 2011–2020 РОКИ [ВИПУСКИ I–X]

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів [I] Всеукраїнської наукової конференції / Київська православна богословська академія УПЦ КП; під. ред. еп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К., 2011. – [Вип. I]. – 572, [4] с.

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / Київська православна богословська академія УПЦ КП; під. ред. архієп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К., 2012. – [Вип. II]. – 581, [3] с.

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів III Всеукраїнської наукової конференції / Київська православна богословська академія УПЦ КП; під. ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К., 2013. – [Вип. III]. Ч. 1. – 587, [5] с.; Ч. 2. – 559, [1] с.

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції / Київська православна богословська академія УПЦ КП; під. ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К., 2014. – [Вип. IV]. – 939, [5] с.

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів V Міжнародної наукової конференції / Київська православна богословська академія УПЦ КП; НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; під. ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Єпіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – К., 2015. – [Вип. V]. Ч. 1. – 623, [1] с.; Ч. 2. – 510, [2] с.

Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного

Собору Української Православної Церкви (1–3 листопада 1991 р.) / Київська православна богословська академія УПЦ КП; НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Міністерство культури України, Національний заповідник «Софія Київська»; під. ред. митроп. Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К., 2016. – [Вип. VI]. – 911, [1] с.

Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) / Київська православна богословська академія УПЦ КП; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний заповідник «Софія Київська»; під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К., 2017. – [Вип. VII]. Ч. 1. – 397, [3] с.; Ч. 2. – 441, [7] с.

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 / Київська православна богословська академія УПЦ КП; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний заповідник «Софія Київська»; під. ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія (Думенка), д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. – К., 2018. – 783, [1] с.

Православ'я в Україні: Збірник за матеріалами IX Міжнародної наукової конференції. До 1050-річчя упокоєння святої рівноапостольної Ольги, великої княгині Руси-України та 30-річчя з часу відродження Київської православної богословської академії / Київська православна богословська академія УПЦ КП; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Національний заповідник «Софія Київська»; 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., 2019. – 700, [4] с.

Православ'я в Україні. До 400-річчя з часу відновлення православної ієрархії Київської митрополії Єрусалимським патріархом Феофаном: Збірник статей / Під ред. д. н. з богосл., проф., Митрополита Київського і всієї України Епіфанія; д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка; д. церк.-іст. н. проф., Митрополита Львівського і Сокальського Димитрія (Рудюка); д. іст. н. Г. В. Папакіна; Н. М. Куковальської та ін. – К., 2020. – [Вип. X]. – 708, [2] с.

1. Звернення блаженнішого Епіфанія, митрополита Київського і всієї України, предстоятеля Православної Церкви України до українського суспільства. – 2020. [Вип. X]. С. 9–16.
2. *Митрополит Епіфаній (Думенко)*. Церква і Майдан в контексті єдності та отримання автокефалії. – 2018. [Вип. VIII]. С. 13–23.
3. *Патріарх Філарет (Денисенко)*. Слово до учасників IV Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 18–19 листопада 2014 року. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 9–10.
4. *Патріарх Філарет (Денисенко)*. Слово до учасників III Всеукраїнської конференції «Православ'я в Україні» 25 листопада 2013 року. – 2014. [Вип. IV]. С. 13–14.
5. *Патріарх Філарет (Денисенко)*. Слово до учасників міжнародної наукової конференції «Святий Рівноапостольний Володимир – творець української держави» 13–14 травня 2015 року. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 11–13.
6. Промова блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія на церемонії вручення шанованої нагороди Athenagoras Human Rights Award. – 2019. [Вип. IX]. С. 9–13.
7. Слово Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета на II Всеукраїнській конференції «Православ'я в Україні» (Київ, 20 листопада 2012 року). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 9–10.
8. Слово святійшого Патріарха київського і всієї Руси-України Філарета до учасників V Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 17–18 листопада 2014 року. – 2016. [Вип. VI]. С. 9–11.
9. Слово святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2016 року. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 7–12.

10. Слово святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників VII Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2017 року. – 2018. [Вип. VIII]. С. 9–12.

ВСТУПНІ СЛОВА ТА ДОПОВІДІ СПІВ-ГОЛІВ ОРГКОМІТЕТУ

11. *Митрополит Епіфаній (Думенко)*. Alma Mater архіпастирів і пастирів Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 13–23.
12. *Митрополит Епіфаній (Думенко)*. Афон і Україна – 1000-ліття духовної єдності. – 2016. [Вип. VI]. С. 12–24.
13. *Куковальська Неля*. Вступне слово. – 2016. [Вип. VI]. С. 27–28.
14. *Папакін Георгій*. Вітальне слово учасникам VII Міжнародної наукової конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2017 року. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 24–25.
15. *Папакін Георгій*. Вступне слово. – 2016. [Вип. VI]. С. 25–26.

БОГОСЛІВ'Я

16. *Альмес Михайло*. Вчення про богодухновенність Священного Писання у блаженного Ієроніма Стридонського. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 130–135.
17. *Бабій Василь*. Вчення преподобного Симеона нового Богослова про обоження Людини у контексті православної есхатології: сучасний погляд. – 2018. [Вип. VIII]. С. 24–34.
18. *Бабій Василь*. Людина як образ і подоба Божа та її призначення за вченням преподобного Симеона Нового Богослова. – 2012. [Вип. II]. С. 9–19.
19. *Бабій Василь*. Що сталося з людиною після гріхопадіння за вченням преподобного Симеона Нового Богослова? – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 470–478.
20. *Бабленюк Артем, священик*. Досконалість та унікальність створення Богом людини – Образа Божого. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 54–63.
21. *Бабленюк Артем, священик*. Євхаристія – основа життя християнина. – 2014. [Вип. IV]. С. 106–115.
22. *Балух Василь*. Богословські погляди Макарія Єгипетського та Євагрія Понтійського. – 2018. [Вип. VIII]. С. 35–45.

23. *Бандура Віктор, Бандура Олександр, Бандура Андрій*. Про спін та магнітний момент частинок, які виникли із світла «що сталося». – 2019. [Вип. IX]. С. 14–22.
24. *Бандура Віктор, Бандура Олександр, Бандура Андрій*. Роздуми відносно фундаментальних законів природи. – 2018. [Вип. VIII]. С. 46–53.
25. *Бобик Іван*. Благодатна присутність Святого Духа в іконі. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 398–404.
26. *Бобик Іван*. Різдво Христове – митрополія всіх свят. – 2014. [Вип. IV]. С. 165–171.
27. *Бойко Світлана*. Християнська філософія Т. Шевченка. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 76–82.
28. *Боратинець Юрій*. Значення і цінність чеснот як дару за перенесення скорбот. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 405–411.
29. *Боратинець Юрій*. Скорботи: не за що, а для чого? – 2012. [Вип. II]. С. 59–64.
30. *Бурка Василь*. Український переклад Біблії в контексті біблійної текстології. – 2012. [Вип. II]. С. 74–85.
31. *Верещагіна Надія*. Проблема святості мощей у культурно-релігійній парадигмі сучасності. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 83–94.
32. *Гай-Нижник Павло*. Введення і поширення термінів «єдино-сущність» та «подібносущність» в ранньохристиянський період та питання «аріанства». – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 26–39.
33. *Галайко Василь*. Паламізм як теоретичне осмислення східнохристиянської ісихастської традиції. – 2018. [Вип. VIII]. С. 54–62.
34. *Гищук Іван*. Біблійно-історичні свідчення про форму Хреста Христового. – 2012. [Вип. II]. С. 132–139.
35. *Гренишен Андрій*. Православ'я очима Івана Вишенського. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 95–104.
36. *Григораш Андрій, священник*. Дітонародження: Боже благословення чи продукування біологічного ресурсу. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 64–69.
37. *Григораш Андрій, священник*. Найбільша брехня або Спекуляції на тему «любов». – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 417–421.
38. *Гуль Андрій*. Компаративний аналіз свідчень про чудо в Старому та Новому Завіті. – 2014. [Вип. IV]. С. 38–46.
39. *Гулюк Ігор*. Праці Бенедикта Гербеста в контексті посттридентської модифікації доктрини Католицької церкви. – 2018. [Вип. VIII]. С. 63–72.

40. *Гунько Іван, священник*. Вчення святих отців про ставлення до хвороб. – 2012. [Вип. II]. С. 146–149.
41. *Гунько Іван, священник*. Психоаналітика і сповідь. – 2014. [Вип. IV]. С. 116–120.
42. *Гунько Микола*. Природний моральний закон за творами святителя Іоана Золотоустого. – 2014. [Вип. IV]. С. 139–144.
43. *Даниленко Броніслав*. Взаємовідносини середньовічної єврейської екзегези в Іспанії з християнською екзегезою: приклад Авраама ібн Езри. – 2016. [Вип. VI]. С. 67–72.
44. *Даниленко Броніслав*. Інтерпретація народження від духа в Йн 3, 5 в контексті Йоанової концепції духовного народження людини. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 422–427.
45. *Даниленко Броніслав*. Нове життя у Христі: порівняльний аналіз духовного народження людини в теології св. Івана з концепцією св. Павла про нове створіння людини. – 2014. [Вип. IV]. С. 47–51.
46. *Дворніцька Лідія*. Концепція Бога у творчості Шевченка періоду заслання. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 136–145.
47. *Дойчик Максим*. Апологети християнства про гідність людини. – 2014. [Вип. IV]. С. 239–244.
48. *Домбик Сергій*. Роль і значення старозавітної жінки за прикладом пророчиці Девори. – 2012. [Вип. II]. С. 176–179.
49. *Кагамлик Світлана*. Творча спадщина українських православних ієрархів у міжконфесійному полемічному дискурсі XVII–XVIII ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 73–80.
50. *Колот Сергій, священник*. Нові помісні церкви в богословській думці християнського апологета II–III ст. Квінта Тертуліана. – 2018. [Вип. VIII]. С. 73–78.
51. *Кононенко Алла*. Погляд на Шевченка як на духовного батька нації. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 146–154.
52. *Костріков Ігор*. Особливості богословської полеміки про *filioque* в творі «Тренос» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 445–453.
53. *(Костріков) Яків, ієродиякон*. Особливості ведення полеміки та богословський метод «Треносу» преосвященного архієпископа Мелетія Смотрицького. – 2014. [Вип. IV]. С. 128–133.
54. *Котенко Тетяна*. Невідомий перший переклад «Послань святих апостолів» Пилипа Морачевського 1864 р. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 155–161.

55. *Кретов Павло, Кретова Олена*. Богословський аспект концепту пам'яті у Г. С. Сковороди. – 2018. [Вип. VIII]. С. 79–84.
56. *Кретов Павло, Кретова Олена*. Віра, богослів'я та наука: символічна природа світоглядного знання. – 2016. [Вип. VI]. С. 81–90.
57. *Кретов Павло, Кретова Олена*. Православний енергетизм та символічна філософія Г. С. Сковороди. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 40–49.
58. *Кретов Павло*. Символ та екзистенціал віри і світоглядне знання в науці й релігії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 105–115.
59. *Лаппо Віолетта*. Діалектика ставлення сучасних Церков до ідейних джерел християнства. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 116–121.
60. *Лесюк Михайл, протоіерей*. Церква і світ. – 2012. [Вип. II]. С. 286–294.
61. *Лозінський Констянтин, протоіерей*. Причини виникнення богословських суперечок про «дві природи» або так званий «неохалкидонізм» VI ст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 81–93.
62. *Лозінський Костянтин, протоіерей*. Вчення про Благодать у «Слові» Св. Іларіона Митрополита Київського. – 2016. [Вип. VI]. С. 42–49.
63. *Лозінський Костянтин, протоіерей*. Участь святого Юстиніана в богословських суперечках щодо оригенізму і сприйняття постанов Халкидонського собору 451 року. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 50–59.
64. *Лопатинський Петро, диякон*. Есхатологія у світлі вчення Нового Завіту. – 2012. [Вип. II]. С. 319–327.
65. *Лопатинський Петро, диякон*. Есхатологія як зміст вчення про Церкву. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 265–272.
66. *Лопатинський Петро, диякон*. Промисел Божий або чи винен Бог у тому що війна? – 2014. [Вип. IV]. С. 121–127.
67. *Лопатинський Петро, протодиякон*. Православна есхатологія. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 60–66.
68. *Лопатинський Петро, протодиякон*. Практичне значення вчення про Бога-Трійцю у житті християнина. – 2019. [Вип. IX]. С. 32–36.
69. *Лопатинський Петро, протодиякон*. Сім'я як мала церква та гармонізація суспільних відносин. – 2018. [Вип. VIII]. С. 85–90.

70. *Лучанин Сергій, протоіерей*. Богословські обґрунтування ідеї української православної автокефалії митрополита Василя Липківського. – 2012. [Вип. II]. С. 341–347.
71. *Маланяк Андрій, священник*. Людина як основоположна складова еклесії. – 2020. [Вип. X]. С. 17–25.
72. *Маланяк Андрій, священник*. Христологічний аспект єдності православних церков. – 2019. [Вип. IX]. С. 37–45.
73. *Маланяк Олег, протоіерей*. Життя та богослів'я Григорія Сковороди. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 22–42.
74. *Маланяк Олег, протоіерей*. Образ Божого суду у Дні Ноя. – 2019. [Вип. IX]. С. 46–61.
75. *Маланяк Олег, протоіерей*. Полемічні суперечки про одну чи дві волі у Христі. – 2016. [Вип. VI]. С. 50–61.
76. *Маланяк Олег, протоіерей*. Православне вчення про безгрішність людської природи Господа нашого Ісуса Христа. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 94–107.
77. *Маланяк Олег, протоіерей*. Сотеріологічний аспект в Євхаристії. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 67–78.
78. *Мельник Павло, протоіерей*. Богословське розуміння місії. Сутнісні характеристики місіонера. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 108–113.
79. *Мигаль Юрій*. Вчення свт. Єпіфанія, єп. Кіпрського про приснодівство Богородиці. – 2011. [Вип. I]. С. 284–289.
80. *Мигаль Юрій*. Ставлення святителя Єпіфанія, архієпископа Кіпрського, до ікон: історіографія питання. – 2012. [Вип. II]. С. 369–380.
81. *Мизюк Іван*. Наукові факти в контексті Священного Писання. – 2014. [Вип. IV]. С. 52–60.
82. *Миронюк Андрій*. Апологетизація актуальності православного богослів'я, як вияв онтологічного життя техно-людини. – 2012. [Вип. II]. С. 381–389.
83. *Мишленик Тарас*. Глосолалія: прояв благодаті Святого Духа чи необхідна умова спасіння? – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 480–486.
84. *Мишленик Тарас*. Сходження Святого Духа в день П'ятидесятниці як запоруку вічного Його перебування серед віруючих. – 2014. [Вип. IV]. С. 61–67.
85. *Нарольський Сергій, протоіерей*. Богословський аналіз першого твору Іоанна Вишенського «Тобі, котрий мешкає в землі, що зветься Польська...». – 2016. [Вип. VI]. С. 62–66.

86. *Нікітенко Мар'яна*. Чи існувало ісихастське богослов'я в Київській Русі? Погляд крізь призму інформації життя прп. Феодосія Печерського. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 79–86.
87. *Омельян Михайл, диякон*. Виховання віри як набуття духовного досвіду за вченням преподобного Феодора Студита. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 273–279.
88. *Омельян Михайл, диякон*. Творча спадщина преподобносповідника Феодора Студита. – 2011. [Вип. I]. С. 321–326.
89. *Пічак Кирил*. Вчення про таїнство Євхаристії в Православній Церкві: богословське розуміння та дійсність і дієвість в церковній громаді. – 2011. [Вип. I]. С. 341–356.
90. *Прус Василь*. Прозелітизм та його методи. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 497–502.
91. *Сиволюб Федір*. Пневматологія Володимира Лоського. – 2012. [Вип. II]. С. 438–447.
92. *Сінкевич Наталія*. Основні тенденції розвитку теологічної думки могилянського часу у «патериконі» 1635 р. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 174–183.
93. *Сміх Володимир, протоіерей*. Апофатизм тріадології: спроба аналізу. – 2014. [Вип. IV]. С. 90–98.
94. *Сміх Володимир, протоіерей*. Богослів'я як досвід богоспількування або спростування сучасної антропоцентричної (секулярної) релігійності. – 2012. [Вип. II]. С. 475–482.
95. *Сміх Володимир, протоіерей*. Інтерпретаційні зрізи суб'єкт-об'єктних та суб'єкт-суб'єктних засад пізнання: православний погляд. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 87–95.
96. *Сміх Володимир, протоіерей*. Яку природу прийняв Ісус Христос? Святоотцівський погляд. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 114–121.
97. *Сопронюк Іван, диякон*. Порівняльний аналіз вчення про Шлюб у Православній та Католицькій Церкві. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 70–75.
98. *Сопронюк Іван*. Вчення Католицької Церкви про Богородицю в світлі православного богослів'я. – 2014. [Вип. IV]. С. 145–150.
99. *Сопронюк Іван*. Католицьке вчення про *filioque*. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 517–523.
100. *Трофимлюк Олександр, протоіерей*. Богословське обґрунтування позабогослужбової діяльності православного пастиря у світлі Священного Писання. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 70–80.

101. *(Хом'як) Єфрем, ієромонах*. Біблійні основи чернецтва. – 2014. [Вип. IV]. С. 15–21.
102. *Чорноморець Юрій*. Значення документів Всеправославного собору 2016 року для православного богослов'я. – 2019. [Вип. IX]. С. 62–71.
103. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Богослів'я патріарха Філарета (Денисенка). – 2014. [Вип. IV]. С. 99–105.
104. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Богослів'я святителя Інокентія (Борисова) в контексті його церковно-богословської діяльності на території України. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 96–100.
105. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Концепція внутрішньої людини у вітчизняному богослів'ї. – 2018. [Вип. VIII]. С. 114–120.
106. *(Шлапак) Володимир, архієпископ*. Особливості богословської думки святителя Петра Могили у світлі ідей зближення християнських церков. – 2019. [Вип. IX]. С. 72–90.
107. *Юречко Тарас*. Короткий коментар на XXXII лист святителя Миколая I Містика, Патріарха Константинопольського. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 550–554.
108. *Stimpfle Alois*. «...Das es Streitigkeiten unter euch Gibt» (1 Kor 1: 11) der Umgang mit theologisch begründeter Diversität im frühen Christentum. – 2018. [Вип. VIII]. С. 91–98.
109. *Stimpfle Alois Maria*. Das «Herzensgebet» als biblische spiritualitätsform in den Kirchen des westens und ihrem «postmodernen» Kontext. – 2016. [Вип. VI]. С. 91–102.
- Див. також: 505–508, 514, 520, 689, 770.*

КИЇВ – ДРУГИЙ ЄРУСАЛИМ

110. *Нікітенко Мар'яна*. Єрусалимський топос та державницько-репрезентативні ідеї у забудові давнього Києва. – 2020. [Вип. X]. С. 36–46.
111. *Нікітенко Надія*. Собор Святої Софії Київської як образ Нового Єрусалима. – 2020. [Вип. X]. С. 26–35.

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ

112. *Андреев Владислав*. Константин V і чернецтво: авторитет імператора та церкви. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 211–230.

113. *Бабенко Валерій*. Київська митрополія як творець геополітичного проекту «Московська Русь» (сер. XIII – сер. XV ст.ст.). – 2016. [Вип. VI]. С. 297–308.
114. *Биков Ігор., Кавунник А.* Християнсько-язичницькі війни за князювання Ярослава Мудрого. – 2011. [Вип. I]. С. 74–80.
115. *Білан Ганна*. Репресії в Церкві 1937–1938 рр.: міф про фашистську змову. – 2012. [Вип. II]. С. 39–58.
116. *Бреяк Олена*. Межигір'я. Історія пам'ятки в ХХ – на початку ХХІ ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 480–492.
117. *(Василиків) Іоасаф, митрополит, Коваль Ігор, Білик Олена*. Зв'язки давнього Галича і Великого Новгороду: історично-церковний та релігійно-культурний контекст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 33–39.
118. *Василів-Базюк Любов*. Трагічні події в житті Української Православної Автокефальної Церкви на Холмщині та Підляшші під час другої Речі Посполитої від 1921–39 рр. – 2011. [Вип. I]. С. 107–116.
119. *Висовень Оксана*. Використання тоталітарним режимом репресивної психіатрії у боротьбі з віруючими в другій половині ХХ ст. – 2020. [Вип. X]. С. 162–172.
120. *Висовень Оксана*. Євангельські християни-баптисти та Православна Церква в лещатах тоталітарної системи (80-ті рр. ХХ ст.). – 2019. [Вип. IX]. С. 102–110.
121. *Висовень Оксана*. Карально-репресивні та профілактичні заходи радянського тоталітарного режиму щодо християнських конфесій (40-і – початок 60-х рр. ХХ ст.). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 231–240.
122. *Висовень Оксана*. Порушення прав дітей віруючих-християн в УРСР (друга половина ХХ ст.). – 2014. [Вип. IV]. С. 479–485.
123. *Висовень Оксана*. Радянський тоталітарний режим і його боротьба проти релігії в другій половині ХХ ст. (на прикладі православної церкви та євангельських християн-баптистів України). – 2016. [Вип. VI]. С. 309–317.
124. *Висовень Оксана*. Синергетична модель релігійного життя в радянській Україні 1920-х рр.: відокремлення церкви від держави і школи від церкви. – 2018. [Вип. VIII]. С. 165–173.
125. *Вініченко Алла*. Особливості суспільно-економічного становища родин православного духовенства в контексті реформ Олександра II. – 2016. [Вип. VI]. С. 318–324.

126. *Воропаєва Тетяна*. Значення християнізації Київської Русі для цивілізаційного поступу українства. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 506–512.
127. *Гаврилюк Алла, Гаврилюк Михайло*. Архистратиг Михаїл – духовний покровитель міста Києва. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 513–527.
128. *Гайдєнко Павло*. Кілька зауважень про митрополичий центр у Володимирі на Волині в період «Климентової смути» (чому Володимир-Волинський не став у другій половині XII ст. митрополією?). – 2018. [Вип. VIII]. С. 174–184.
129. *Гайдєнко Павло*. Мрія про Володимирську митрополію: (Політичні амбіції і церковні устремління Андрія Боголюбського). – 2019. [Вип. IX]. С. 111–126.
130. *Галайба Василь*. Свято-Михайлівський Видубицький монастир. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 279–285.
131. *Гергелюк Микола*. Румунська Православна Церква: історія та сучасність. – 2012. [Вип. II]. С. 125–131.
132. *Гончаренко Ганна, Филипович Людмила*. Події хрещення Київської Русі на мапі Києва: територіальні межі. – 2019. [Вип. IX]. С. 127–136.
133. *Гончаренко Олексій, дякон*. Церква в Римській імперії періоду правління синів Костянтина Великого. – 2012. [Вип. II]. С. 140–145.
134. *Горенко Лариса*. Українці в університетах Польщі XVI–XIX ст. (на прикладі Ягеллонського університету та Замойської академії). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 533–555.
135. *Григорєвська Олена*. Меценатство та благодійність: український історичний досвід. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 528–537.
136. *Гринюка Богдан*. Релігійне життя в селі Кругулець на Тернопільщині. (1946–1989 рр.). – 2016. [Вип. VI]. С. 349–356.
137. *Гуменюк Аганіт, єпископ*. Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир – духовний скарб Українського Православ'я. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 40–48.
138. *Гура Олексій, Ілюха Олександр*. Церковне життя в слободі Котельва (початок XVII – 30-ті рр. XX століття). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 565–567.
139. *Гура Олексій, Ілюха Олександр*. Як Котельву з Гетьманщини забрали. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 562–564.

140. *Дідора Василій, протодиякон.* До історії меценатства в Україні. Фундатори та благодійники Свято-Михайлівського Видубицького монастиря 18–19 століття. – 2016. [Вип. VI]. С. 273–286.
141. *Дудрачук Любомир.* Духовенство Української Автокефальної Православної Церкви на Волині в умовах німецької окупації (1941–1944 рр.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 194–203.
142. *(Думенко) Епіфаній, митрополит.* Рівноапостольна праця святих братів Кирила і Мефодія на теренах сучасної України. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 11–20.
143. *Ершов Андрей.* Антирелігійний процес против «церковників Ивановской, Московской областей и Украины» 1936 г. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 575–582.
144. *Євсєєва Тетяна.* Між конформізмом та мучеництвом за віру: особливості збереження/порушення священством вірності пастирському служінню в контексті історії повсякдення у 1920–1930-их рр. – 2012. [Вип. II]. С. 180–209.
145. *Євсєєва Тетяна.* Облік та реставрація православного духовенства як складова структури повсякденності суспільства радянської України (1920-і рр.). – 2011. [Вип. I]. С. 190–205.
146. *Євсєєва Тетяна.* Особливості та умови пастирського служіння кліру православних конфесій України в контексті історії повсякдення (1930-і рр.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 8–32.
147. *Жам Олена, Шакула Валентина.* Приведення до присяги учасників судового процесу духовними особами в м. Переяславі Полтавської губернії в кін. XIX – на поч. XX ст. – 2019. [Вип. IX]. С. 151–157.
148. *Жам Олена.* Борошномельні млини священнослужителів і членів їх родин у приватному та орендному володінні на Правобережжі України у XIX ст. Постановка проблеми. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 538–541.
149. *Житкова Олеся.* Матеріальне становище автокефальних парафій м. Києва (1920-ті рр.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 204–212.
150. *Зайка Наталя.* Діяльність Української Православної Церкви на Переяславщині: 20-ті та 90-ті рр. XX ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 409–415.
151. *Іванов Ігор.* Українські монастирі Святої Гори Афон. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 428–437.

152. *Іванов Ігор*. Українці на Святій Горі Афон. – 2014. [Вип. IV]. С. 834–838.
153. *Іванченко Раїса*. Хрещення Київської Русі за князя Володимира: міжнародний аспект. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 378–387.
154. *Ідзьо Віктор*. Релігійні та політичні взаємовідносини Русі-України з Візантійською імперією в IX–X століттях та в час прийняття християнства великою київською княгинією Ольгою та великим київським князем Володимиром Святославовичем. – 2014. [Вип. IV]. С. 322–337.
155. *Ллюха Олександр, Гура Олексій*. Обмеження діяльності релігійних громад на території Рублівського району Полтавської округи у другій половині 1920-х рр. – 2016. [Вип. VI]. С. 357–361.
156. *Йосифчук Миколай, протоіерей*. Засади імперської політики щодо Київської митрополичої єпархії Російської Православної Церкви в 1686–1917 рр. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 161–174.
157. *Йосифчук Миколай, протоіерей*. Короткий статистичний огляд стану Київської митрополичої єпархії в XIX ст. – 2014. [Вип. IV]. С. 309–321.
158. *Йосифчук Михайл, протоіерей*. Духовне життя православних українців у таборах для інтернованих осіб на території Польщі у 1920–1924 рр. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 175–186.
159. *Кагамлик Світлана*. Українська церковна еліта і російський централізм: століття протистояння (1686–1786). – 2018. [Вип. VIII]. С. 213–219.
160. *Кагамлик Світлана*. Українська церковна еліта у захисті прав Київської митрополії в умовах російського централізму кінця XVII–XVIII ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 241–249.
161. *Кагамлик Світлана*. Українське духовенство в церковній ієрархії Російської імперії (на матеріалах XVIII ст.). – 2014. [Вип. IV]. С. 375–384.
162. *Кагамлик Світлана*. Українські ієрархи в обороні давніх прав Київської митрополії. – 2011. [Вип. I]. С. 221–232.
163. *Киридон Алла*. З історії повсякдення духовенства 1920–1930-х років: матеріальне становище служителів культу. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 384–398.
164. *Киридон Алла*. Знекровлена Церква: руйнування культових споруд (1917–1939 рр.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 297–307.

165. *Клос Віталій, протоіерей, Лівіцький Михайло*. Діяльність Київської Духовної Семінарії 1947–1962 роки. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 61–65.
166. *Клос Віталій, протоіерей*. Відродження православної ієрархії Київської Митрополії Єрусалимським Патріархом Феофаном у 1620 році. – 2014. [Вип. IV]. С. 293–301.
167. *Клос Віталій, протоіерей*. Феофанія – приписний скит Золотоверхого монастиря. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 49–60.
168. *Клос Віталій, протоіерей*. Штатний розподіл церковного майна в Російській імперії та зміна статусу Свято-Михайлівської обителі (1786 р.). – 2011. [Вип. I]. С. 233–242.
169. *Колот Сергій, диякон*. Вплив адміністративно-територіального поділу Римсько-Візантійської імперії на розвиток помісного устрою Вселенської Церкви. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 254–264.
170. *Крисаченко Валентин*. Діяння архимандритів Києво-Печерської лаври в обороні єдності Української Церкви (кінець XVI – початок XVII ст.). – 2020. [Вип. X]. С. 108–126.
171. *Крисаченко Валентин*. Початки і утвердження християнства в Україні. – 2014. [Вип. IV]. С. 338–348.
172. *Кучерук Олександр*. До історії пошуків могили Великого Київського князя Володимира Святославича. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 558–569.
173. *Лагіш Роман*. Релігійна ситуація у Волинському воеводстві в умовах політики «окатоличення» II Речі Посполитої (1920–1939 рр.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 454–461.
174. *Лагіш Роман*. Особливості канонічно-правового статусу Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду в східних воеводствах Польщі (1923–1937 рр.). – 2014. [Вип. IV]. С. 510–523.
175. *Ластовський Валерій*. Господарство Виноградського монастиря на Смілянщині у XIX – на початку XX ст. – 2018. [Вип. VIII]. С. 220–226.
176. *Ластовський Валерій*. Ранній етап історії Ірдинського монастиря на Смілянщині (XVII ст.). – 2016. [Вип. VI]. С. 396–402.
177. *Лесюк Михайл, протоіерей*. Церковна політика імператора Костянтина Пагоната та історія VI-го Вселенського Собору. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 322–355.

178. *Липківський Костянтин*. Дві трагічні події в історії УАПЦ очима сучасників. – 2012. [Вип. II]. С. 295–304.
179. *Літвінцов Андрій*. Аскетичні традиції українського чернецтва за «Четіями Мінеями» святителя Димитрія Ростовського. – 2012. [Вип. II]. С. 305–309.
180. *Лозінський Костянтин, протоієрей*. Святий правовірний імператор Юстиніан I Великий (527–565) та його спадщина. – 2012. [Вип. II]. С. 310–318.
181. *Лось Валентина*. Тяглість традицій: розвиток давніх православних культів в Уніатській Церкві (Волинь, XVIII ст.). – 2020. [Вип. X]. С. 97–107.
182. *Лотоцький Віталій, протоієрей*. Ісихазм в Україні: практика безмовної молитви Афону та Руси-України, як приклад духовного зв'язку Києва і Константинополя. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 122–143.
183. *Луцан Ігор, дякон*. Стан протестантизму на території Чернівецької області в період антирелігійної політики (40–50-х років XX століття). – 2012. [Вип. II]. С. 328–340.
184. *Любащенко Вікторія*. Єфрем Сирин. Традиції східного аскетизму у киево-руському православ'ї. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 411–422.
185. *Любащенко Вікторія*. Чи переніс Петро Ратенський до Москви Київську митрополичу кафедру? – 2012. [Вип. II]. С. 348–357.
186. *(Лярош) Мішель, митрополит*. Перша Українська Автокефалія. Геополітична й історична історія автокефалії Польської Православної Церкви (1918–1926 рр.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 262–306.
187. *Майстренко Сергій*. Масовий грабунок церков міста Києва в 1922 році. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 462–468.
188. *Миронюк Тарас*. Страдник за віру, за волю України (До 75-річчя Української Повстанської Армії). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 255–264.
189. *Мицик Юрій, протоієрей, Тарасенко Інна*. Персональний склад двох монастирів Черкащини XIX – початку XX ст. – 2012. [Вип. II]. С. 390–394.
190. *Мицик Юрій, протоієрей*. Про джерела збагачення монастирів Гетьманщини. – 2014. [Вип. IV]. С. 770–773.

191. *Мобілі Роберт, Данакарі Рафік*. Удіни як спадкоємці християнства східної Албанської церкви. – 2016. [Вип. VI]. С. 403–411.
192. *Мобілі Роберт*. Удінська християнська паства у пострадянському просторі. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 265–269.
193. *Мобілі Роберт*. Удінський феномен в історії християнства. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 577–583.
194. *Мудеревич Віктор*. Причини падіння Константинополя 1204 р. в рецепції давньоруських джерел. – 2014. [Вип. IV]. С. 385–394.
195. *Нестеренко Лідія*. Протестний рух на релігійному ґрунті в селі Боршна Прилуцького округу в 1929–1930 р. – 2019. [Вип. IX]. С. 169–179.
196. *Нестеренко Лідія*. Становище Церкви та релігійне життя на Чернігівщині в роки нацистської окупації (вересень 1941 – вересень 1943 рр.). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 287–300.
197. *Нестеренко Лідія*. Церковне життя Чернігівської єпархії у 1917 р. (за матеріалами «Черниговской земской газеты»). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 424–430.
198. *Нікітенко Маріана*. Свята Гора і печери Київської лаври: грані усвідомлення. – 2019. [Вип. IX]. С. 180–189.
199. *Нікітенко Надія*. Перший Софійський монастир у Києві. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 301–312.
200. *Перепелиця Алла, Павлова Світлана*. Єпископи Чигиринські – вікарії Київської митрополічної єпархії (кін. XVIII – поч. XIX ст.). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 313–322.
201. *Петраш Андрій*. Раціоналістичні православні секти на українських землях у XIX ст.: характер і причини їх поширення. – 2014. [Вип. IV]. С. 426–433.
202. *Петренко Ірина*. Народні читання в церковнопарафіяльних школах Полтавської єпархії наприкінці XIX – на початку XX ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 420–428.
203. *Преловська Ірина*. Засудження і реабілітація митрополита УАПЦ Василя Липківського як вияв державно-церковних стосунків в Україні у XX столітті. – 2012. [Вип. II]. С. 403–413.
204. *Преловська Ірина*. Помісний Собор Української Православної Церкви 1–3 листопада 1991 року: передумови і наслідки. – 2016. [Вип. VI]. С. 429–439.

205. *Преловська Ірина*. Українська Православна Церква: автокефальні змагання у ХХ столітті. – 2011. [Вип. I]. С. 373–387.
206. *Рожко Володимир*. Біля літописних градів Данилів і Стіжок. – 2011. [Вип. I]. С. 393–402.
207. *Рожко Володимир*. Козацькі поховання на історичній Волині XVII ст. – 2012. [Вип. II]. С. 414–424.
208. *Рожко Володимир*. Решнівка – Малий Почаїв історичної Волині. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 323–338.
209. *Рожко Володимир*. Шукайте ж найперш царства Божого й праведности Його. – 2018. [Вип. VIII]. С. 227–241.
210. *Рубан Микола, диякон*. Інституційне становлення та розвиток Луганської єпархії Української Синодальної (Обновленської) Церкви (1923–1927). – 2018. [Вип. VIII]. С. 242–247.
211. *Рубан Микола, диякон*. Організація духовної освіти та просвітницька діяльність Харківської єпархії Української Соборно-Єпископської Церкви 1941–1943 рр. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 378–383.
212. *Русина Олена*. До історії міжконфесійної полеміки у XVI ст. – 2018. [Вип. VIII]. С. 463–473.
213. *Русина Олена*. Московська держава й Велике князівство Литовське: спільне й відмінне. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 591–601.
214. *Русина Олена*. Політичні й культурні орієнтири православного книжника зламу XV–XVI ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 456–471.
215. *Русина Олена*. Супрасльський монастир в українському духовному контексті XVI–XVII ст. – 2020. [Вип. X]. С. 72–83.
216. *Русина Олена*. Ходіння київських ченців до Москви: традиція та її історичне підґрунтя. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 362–370.
217. *Савчук Олександр*. Давньоруські монастирі в суспільно-політичному житті Київської Русі. – 2016. [Вип. VI]. С. 466–471.
218. *Савчук Олександр*. Життя та побут давньоруського чернецтва в домонгольській період. – 2011. [Вип. I]. С. 431–443.
219. *Світлик Степан*. I Вселенський Собор та його роль в житті Церкви. – 2014. [Вип. IV]. С. 434–441.
220. *Сергієнко Алла*. Державна політика уряду Російської імперії щодо матеріально-правового положення білого духовенства в другій половині XIX ст. – 2014. [Вип. IV]. С. 503–509.
221. *Сергієнко Алла*. До питання стану духовних семінарій російській імперії у період реформ 60–70-х рр. XIX ст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 162–169.

222. *Сидор Іван, священник*. Титулування московських ієрархів у перший період їх патріаршества. – 2016. [Вип. VI]. С. 150–156.
223. *Сидор Іван*. Перша подорож до Московської держави Предстоятеля Східного православ'я і виникнення ідеї утворення Патріаршого престолу в Москві. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 503–516.
224. *Симчиц Микола, протоієрей*. Політика імператора Юстиніана по відношенню до християнства (До 1450-ліття з дня упокоєння імператора Юстиніана Великого). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 307–321.
225. *Ситий Юрій*. Зміни в поховальній обрядовості мешканців давньоруського Чернігова. – 2012. [Вип. II]. С. 463–474.
226. *Ситий Юрій*. Церква і влада у X–XVII ст. (за матеріалами Чернігова). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 602–608.
227. *Смирнов Андрій*. Український автокефальний рух в роки німецької окупації: міфи та реалії. – 2011. [Вип. I]. С. 464–471.
228. *Сорочан Сергей*. Клир и церкви византийского Херсона VI–X вв.: проблемы численности. – 2014. [Вип. IV]. С. 792–799.
229. *Степовик Дмитро*. Великий Скит у Маняві в духовному і культурному житті України. – 2011. [Вип. I]. С. 478–483.
230. *Тимошик Микола*. Закриття комуно-більшовицькою владою православних храмів в українських селах на початку 60-х років XX ст.: на матеріалах села Данина Ніжинського району Чернігівської області. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 371–384.
231. *Тимошик Микола*. Утиски української православної меншини в Польщі та роль митрополита (Огієнка) в захисті своїх вірних. – 2019. [Вип. IX]. С. 212–223.
232. *Ткаченко Наталія*. Переяславський Вознесенський монастир. – 2016. [Вип. VI]. С. 472–490.
233. *Федчишин (Дойц) Андрій*. Роль Апостольської Церкви в політиці Римської імперії. Історично-критичний аналіз відносин церковних інституцій з державними органами в кінці четвертого століття на прикладі діяльності Феодосія Великого, Амвросія Медіоланського та Августина, єпископа міста Гіпно. – 2018. [Вип. VIII]. С. 99–113.
234. *Фігурний Юрій*. Релігія, релігійність, Українська Церква в контексті вітчизняного етнодержавонацієтворення (друга половина XVIII ст.) в українознавчому вимірі. – 2014. [Вип. IV]. С. 395–404.

235. *Хитровська Юлія*. Еволюція взаємин масонства з Російською Православною Церквою (XIX – поч. XX ст.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 428–448.
236. *Хіхляч Богдан*. Утвердження російської моделі православ'я на Поділлі в кінці XVIII століття. – 2016. [Вип. VI]. С. 484–490.
237. *(Хом'як) Єфрем, ієромонах*. Монашество у житті Православної Церкви. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 210–221.
238. *Чиркова Олена*. Боротьба за Православну Церкву в Україні на межі XVI–XVII століть. – 2014. [Вип. IV]. С. 405–411.
239. *Чутченко Сергій, священник*. Монашество в Київській Русі за князювання Ярослава Мудрого. – 2011. [Вип. I]. С. 534–540.
240. *Шевченко Віталій*. Діяльність Острозької академії в контексті релігійних уподобань її фундатора та полемічної творчості Г. Смотрицького і В. Суразького. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 414–442.
241. *Широка Ольга*. Роль органів НКВС та підрозділів міліції в реалізації контролю радянської держави за Церквою та релігійними громадами на Поділлі на початку 20-х рр. XX ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 445–451.
242. *Шкрібляк Микола, Ахрієпископ Паїсій (Володимир Кухарчук)*. Відновлення православної ієрархії та специфіка її функціонування у дихотомії польсько-московського протистояння. – 2020. [Вип. X]. С. 84–96.
243. *Шкрібляк Микола*. Історико-канонічна об'єктивація «церковного Переяслава» 1686 р. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 246–261.
244. *Шкрібляк Микола*. Нівеляція духовної влади Київського митрополита та основні чинники українсько-московського зближення за гетьманства Богдана Хмельницького. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 449–463.
245. *Шостак Андрій*. 1988 рік Божий та його значення в історії Православної церкви: регіональний вимір проблеми. – 2018. [Вип. VIII]. С. 248–253.
246. *Шостак Андрій*. Антирелігійна пропаганда в УРСР в 1980–1989 рр. (на матеріалах Миколаївської області). – 2019. [Вип. IX]. С. 224–232.
247. *Шостак Андрій*. Становлення та розвиток Української Православної Церкви. Київський Патріархат на Півдні України у 1990-х рр.: на прикладі Херсонської області. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 452–458.

248. *Шумило Сергій*. Місіонерська подорож Апостола Андрія Первозванного теренами сучасної України (До 1950-ї річниці поширення християнства на українських землях від апостола Андрія Первозванного). – 2014. [Вип. IV]. С. 412–425.
249. *Щербань Микола, протоіерей*. Вилучення церковного майна і питання збереження історико-культурних цінностей у контексті антирелігійної боротьби в Україні у 20 роках ХХ століття: історіософський аспект. – 2012. [Вип. II]. С. 553–565.
250. *Щербань Микола, протоіерей*. Специфіка трансформаційних процесів у радянській політичній системі щодо принципів існування релігії та Церкви в Україні в 20–30-х роках ХХ століття. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 144–155.
251. *Щербань Миколай, протоіерей*. Основні вектори тотальної атеїзації населення в Україні початку 1920-х рр.: державний диктат у дії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 366–377.
252. *Ямчук Павло*. Світоглядні домінанти у посланнях Івана Вишенського та в епістолярії Івана IV (Грозного) (дослід компаративно-аналітичного розрізнення інтерпретації Христових істин в православ'ї доби Пізнього Середньовіччя та Бароко). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 464–479.
253. *Ямчук Павло*. Трансцендентальність феномену Православ'я в Україні: від Івана Вишенського до духовного подвижництва II Собору УАПЦ. – 2012. [Вип. II]. С. 566–576.
254. *Ярмусь Степан, протопресвітер*. Українська Православна Церква в ХХ ст. і спроби зближення її з Вселенською Патріархією. – 2011. [Вип. I]. С. 558–566.

Див. також: 12, 110, 111, 255–294, 315, 334–660.

КОЗАЦТВО ТА ЦЕРКВА

255. *Воропаєва Тетяна*. Релігійність українського козацтва як чинник націєтворчих процесів. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 498–506.
256. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Святий благовірний гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний і його роль у відновленні української православної ієрархії 1620/21 рр. – 2020. [Вип. X]. С. 47–60.
257. *Савчук Олександр*. Взаємовідносини Православної Церкви та запорозького козацтва. – 2012. [Вип. II]. С. 431–437.

258. *Турейський Ігор*. Війна і православне духовенство у період Козацької революції 1648–1657 років. – 2014. [Вип. IV]. С. 442–449.
259. *Фігурний Юрій*. Українське козацтво в обороні православної віри в контексті вітчизняного етнодержавонацієтворення (кінець XVI – перша половина XVII ст.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 211–219.
260. *Шумило Сергій*. Православна духовність та релігійні традиції Запорозького козацтва. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 350–385.
- Див. також: 166, 207, 242–244, 310, 312, 395, 403, 409, 422.*

СОБОРНА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

261. *Клос Віталій, протоієрей*. Автокефалія, як вияв соборності Церкви: спроба осмислення в контексті українського православ'я. – 2019. [Вип. IX]. С. 91–101.
262. *Отрошко Любов*. Соборна діяльність Козелецької благочинії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 101–111.

БРАТСЬКИЙ РУХ

263. *Альмес Степан*. З історії заснування Київського Богоявленського братства: вплив та значення Львівської Ставропігійної конфраатернії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 166–170.
264. *Березенко Богдан*. Братська програма «Совітування о благочестії» 1621 року. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 282–285.
265. *Березенко Богдан*. Етапи становлення школи Віленського братства (1584–1633). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 171–176.
266. *Березенко Богдан*. Очільники Віленського братства в реєстрі під час його заснування в 1584 році. – 2016. [Вип. VI]. С. 760–763.
267. *Біліченко Володимир*. Роль та внесок братських шкіл у розвиток музичної освіти в Україні. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 156–165.
268. *Буняк Олена*. До питання виникнення православних церковних брацтв в Україні в 1920-х роках та їх взаємодія з автокефальними церквами. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 286–292.

269. *Казаков Максим*. Відродження та розвиток церковно-братського руху в Київській єпархії (1860–1914 рр.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 438–444.
270. *Лазорак Богдан*. Дисциплінування діяльності церковних братств Львівсько-Галицько-Кам'янецької єпархії у 20-х – 40-х рр. XVIII ст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 95–106.
271. *Федорик Юрій*. Ідеологічна діяльність православних церковних братств у Царстві Польському напр. XIX – на поч. XX ст.ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 764–774.
- Див. також: 427, 465, 466.*

ІСТОРІЯ ОСВІТИ ТА НАУКИ ГЕТЬМАНЩИНИ

272. *Кагамлик Світлана*. Еволюція концепції хрещення Русі в історичних творах української церковної еліти XVII–XVIII ст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 59–66.
273. *Кагамлик Світлана*. Феномен української православної ієрархії з вихованців Київської Академії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 275–283.
274. *Преловська Ірина*. Церковна та богословська діяльність вихованців Київської академії у розбудові російського церковного життя в др. пол. XVIII – поч. XIX ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 246–257.
275. *Рудик Станіслав*. Роль Києво-Могилянської академії у підготовці фахівців лікувальної справи. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 258–262.
276. *Сидор Іван, священник*. Науково-організаційний вклад випускників Києво-Могилянської академії у розвиток Московської слов'яно-греко-латинської академії. – 2019. [Вип. IX]. С. 200–211.
277. *Сидор Іван, священник*. Український фактор у зародженні і розвитку духовної освіти в Російській імперії. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 308–318.
278. *Тимошик Микола*. Витоки наукового книговидання в умовах становлення університетської освіти в Україні (1658–1840). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 263–274.
279. *Фоцан Ярослав*. Історія православ'я в доробку українських ієрархів – вихованців Києво-Могилянської академії. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 220–229.

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

280. *Буняк Олена*. Радянська церковна політика та автокефальний православний рух в Україні в 1920-х роках (на прикладі УАПЦ та УПАЦ). – 2018. [Вип. VIII]. С. 121–129.
281. *Гура Олексій, Шевчук Микола*. Історія створення Української автокефальної Православної церкви в Україні на початку ХХ століття. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 556–561.
282. *Дідора Василь, протодиякон*. «Пострадал сравнительно легко», чи «Более, нежели какая либо иная группа памятников старины». До 100-річчя трагедії вибуху Звіринецьких порохових складів. – 2018. [Вип. VIII]. С. 185–193.
283. *Йосифчук Михайл, протоієрей, Ар'єв Володимир*. Огляд діяльності керівників державних органів з церковних питань в Україні під час національно-визвольної боротьби 1917–1921 рр. – 2018. [Вип. VIII]. С. 146–155.
284. *Йосифчук Михайл, протоієрей*. Боротьба членів Братства ім. свв. Кирила і Мефодія з проросійським єпископатом на Україні у 1918 р. за автокефалію УПЦ. – 2014. [Вип. IV]. С. 302–308.
285. *Киридон Алла*. Рух за українізацію православних парафій (1917–1920). – 2016. [Вип. VI]. С. 362–374.
286. *Красільнікова Олена*. Український церковно-православний рух: історичні передумови. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 7–13.
287. *Кучерук Олександр*. Початки українського державного будівництва і Православна Церква у березні 1917 року. – 2012. [Вип. II]. С. 275–281.
288. *Малюта Ольга*. Православна Церква України у взаємовідносинах із церквами країн Західної Європи та Сполучених Штатів Америки: боротьба за автокефалію та визнання (1919–1923 рр.). – 2019. [Вип. IX]. С. 158–168.
289. *Мищак Іван, Остапенко Василь*. Українське духовне відродження під час Української революції 1917–1921 років (за матеріалами тогочасних газет). – 2018. [Вип. VIII]. С. 130–136.
290. *Надтока Олександр*. Проблематика духовно-релігійного відродження в листівках української революційної доби (1917–1921 рр.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 137–145.

291. *Папакін Георгій*. Гетьман Павло Скоропадський і Церква (за матеріалами родинного листування і спогадів). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 22–36.
292. *Преловська Ірина*. Діяльність преосвященного митрополита київського і галицького Володимира (Богоявленського) під час розгортання руху за автокефалію Української Православної Церкви (1917–1918). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 37–47.
293. *Рубан Микола, диякон*. Історичні передумови та обставини інституалізації епархій Української Синодальної Церкви на Донбасі (1919–1926). – 2020. [Вип. X]. С. 147–161.
294. *Тимошик Микола*. Кам'янець-Подільська комісія з перекладу богослужбових книжок українською мовою періоду УНР та її видання. – 2012. [Вип. II]. С. 492–502.

Див. також: 197, 334, 354, 358, 359, 413, 462, 510, 773.

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО

295. *Азжеуров Володимир*. Проголошення принципу симфонії Церкви і держави. – 2011. [Вип. I]. С. 15–22.
296. *Альмес Михайло*. Принципи канонічного (церковного) права. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 271–278.
297. *Бабка Володимир, Філь Валентин*. «Руська правда» як закон для християнського державного і суспільного устрою Русі за Ярослава Мудрого. – 2011. [Вип. I]. С. 49–54.
298. *Башинський Сергій, диякон*. Підпорядкування Київської митрополії Московському Патріархату – канонічний аспект проблеми. – 2011. [Вип. I]. С. 55–66.
299. *Блануца Андрій*. Привілей великокнязівському послу Михайлу Васильовичу Свинюському на волинські маєтності (епізод з історії земельних надань українській шляхті у Великому князівстві Литовському). – 2011. [Вип. I]. С. 81–88.
300. *Вакін Володимир, священик*. «Устав про церковні суди» благовірного князя Ярослава Мудрого як результат його правотворчої діяльності на користь Церкви. – 2011. [Вип. I]. С. 96–106.
301. *Вакін Володимир, священик*. Українська канонічна спадщина: постанови Київських митрополитів (XIII–XVII ст.). – 2012. [Вип. II]. С. 86–98.

302. *Вініченко Алла*. До питання правового становища військового духовенства Російської імперії у другій половині XIX ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 501–505.
303. *(Думенко) Епіфаній, єпископ*. Церковно-правові основи автокефалії. – 2011. [Вип. I]. С. 9–14.
304. *Єгорова Тетяна*. Роль пенітенціарного священнослужителя у попередженні злочинів. – 2016. [Вип. VI]. С. 157–162.
305. *Ковальова Світлана*. «Суд Божий» як процесуальний доказ у православній правовій традиції XI–XV ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 178–184.
306. *Колот Сергій, священник*. Еклезіологічний аспект 34-го апостольського правила. – 2016. [Вип. VI]. С. 143–149.
307. *Колот Сергій, священник*. Вчення священномученика Полікарпа Смирнського про незалежну місцеву церкву та її ієрархію. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 185–191.
308. *(Лярош) Мішель, митрополит*. Автокефалія місцевої (локальної) православної церкви завжди встановлювалася на підставі Апостольського 34-го Канону / Переклад *О. І. Кислюка*. – 2014. [Вип. IV]. С. 258–292.
309. *Мацелюх Іванна*. Витоки та організаційно-правові засади становлення і функціонування церковного судочинства у Візантійській імперії. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 192–202.
310. *Мацелюх Іванна*. Державно-церковні відносини у практиці міжнародного права за доби Української гетьманської держави (сер. XVII ст.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 609–618.
311. *Мацелюх Іванна*. Дефініція «церковне правопорушення» у фокусі дореволюційної та сучасної каноністики. – 2016. [Вип. VI]. С. 163–168.
312. *Мацелюх Іванна*. Звичаєве право Запорозької Січі в обороні православної віри. – 2018. [Вип. VIII]. С. 156–164.
313. *(Михайлюк) Кирил, єпископ*. Канонічне (церковне) право Київської Русі домонгольського періоду (14.08.988 – 06.12.1240 рр.). – 2014. [Вип. IV]. С. 457–468.
314. *Мищак Іван*. Законодавчі ініціативи Верховної Ради України VIII скликання щодо захисту майнових прав релігійних організацій. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 203–210.
315. *Рудьков Олександр*. Заповіт Ярослава Мудрого. Його історичне значення. – 2011. [Вип. I]. С. 416–419.

316. *Чокалюк Святослав*. Канонічні збірники Православної Церкви: історія формування. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 236–245.
317. *Чокалюк Святослав*. Огляд та характеристика джерел церковного права в період від святих апостолів до Міланського едикту. – 2012. [Вип. II]. С. 533–545.
318. *Чокалюк Святослав*. Правила Православної Церкви про необхідність та форму звершення таїнства хрещення. – 2016. [Вип. VI]. С. 169–177.
319. *(Laroche) Michel, par le Métropolitte*. Une jurisprudence ecclésiologique du Patriarcat Oecuménique: analyse historique et canonique Tomos de la première Autocéphalie Ukrainienne de 1924. – 2016. [Вип. VI]. С. 178–222.

Див. також: 174, 467, 775.

СВЯТІ ЗЕМЛІ УКРАЇНСЬКОЇ

320. *Авраменко Світлана*. Вшанування пам'яті святого рівноапостольного князя Володимира Великого на Переяславщині. – 2019. [Вип. IX]. С. 233–239.
321. *Борис Юрій, священник*. Преподобний Антоній Печерський – життя заради спасіння. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 222–228.
322. *Василів-Базюк Любов*. Святий Амврозій – Жертва московської Церкви і комунізму. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 406–408.
323. *Василів-Базюк Любов*. Святий Анатолій, Митрополит Одеський і Херсонський. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 318–321.
324. *Іванов Ігор*. Свідчення джерел про перебування преподобного Антонія Печерського на Святій Горі Афон. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 542–545.
325. *Йосифчук Михайл, протоіерей*. Святий рівноапостольний правитель Руси-України Володимир Великий: аналіз державного статусу. – 2020. [Вип. X]. С. 61–71.
326. *Кияк Святослав, Коваль Ігор*. Пошанування пам'яті святого Василя Великого в Галицько-Волинській Русі (XII–XIV ст.). – 2012. [Вип. II]. С. 233–241.
327. *Корнієнко Вячеслав*. Маловідомі та невідомі святі на фресках Софії Київської (за даними епіграфічних досліджень). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 76–82.
328. *Нікітенко Мар'яна*. Про символічне значення дат Життя прп. Феодосія Печерського. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 128–134.

329. *Олійников Валерій*. Туптало: святе життя автора «життя святих». – 2011. [Вип. I]. С. 311–320.
330. *Роменська Валентина*. Праведний Петро Калнишевський на стражі духовності. – 2014. [Вип. IV]. С. 663–673.
331. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Блаженний Рафаїл Заборовський, митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Руси – фундатор Києво-Могилянської академії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 200–221.
332. *Самбор Борис*. Феофан (Говоров) Вишенський затворник – святий землі Української. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 321–324.
333. *Сидор Іван*. Життя та подвиг протоієрея Володимира Мишечка – волинського новомученика ХХ століття (1903–1943). – 2012. [Вип. II]. С. 448–462.
- Див. також: 142, 172, 356, 341, 347, 487, 553, 555, 571, 578, 586, 778.*

БІОГРАФІСТИКА. ПОСТАТІ В ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ

334. *Башинський Сергій, диякон*. Митрополит УАПЦ Василь Липківський: блискучий проповідник свого часу чи політичний ідеолог? – 2012. [Вип. II]. С. 20–28.
335. *Борщевич Володимир*. Біографічні віхи митрополита Олексія (Громадського): період ієрейського служіння в Холмі. – 2014. [Вип. IV]. С. 615–624.
336. *(Бубнюк) Федір, архієпископ*. Преподобний Паїсій Величковський і свята гора Афон. – 2016. [Вип. VI]. С. 29–41.
337. *Буняк Олена*. Духовна спадщина митрополита Української автокефальної православної церкви Василя Липківського в зібранні Національного музею історії України. – 2012. [Вип. II]. С. 65–73.
338. *Венгрин Іван*. Роль преподобного Федора Студита в боротьбі за іконошанування в VIII–IX століттях. – 2014. [Вип. IV]. С. 134–138.
339. *Вишневіська Галина*. Владика Іларіон (Іван Огієнко) – архієпископ Холмський і Підляський. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 570–576.
340. *Гордієнко Дмитро*. Місцєблюстител ь Методій і питання анексії Української Церкви Москвою. – 2019. [Вип. IX]. С. 137–150.

341. *Гордієнко Дмитро*. Християнський фактор політики княгині Ольги. – 2016. [Вип. VI]. С. 336–348.
342. *Григорук Оксана*. Йов Борецький на ниві духовності й провітництва України (за матеріалами «Подольських епархиальних ведомостей»). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 187–193.
343. *(Гуменюк) Агапіт, єпископ*. Сторінка до біографії настоятеля Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря ігумена Феодосія Софоновича. – 2014. [Вип. IV]. С. 542–547.
344. *Гура Дмитро, священник*. Архіереї Дніпропетровської (Катеринославської) кафедри 1917–1961 рр. – 2014. [Вип. IV]. С. 584–596.
345. *Дідора Василій, протодиякон*. Ігумени Свято-Михайлівського Видубицького монастиря XVIII ст. Їхній вплив на розвиток обителі. – 2014. [Вип. IV]. С. 597–614.
346. *Дідора Василій, протодиякон*. Ігумени Свято-Михайлівського Видубицького монастиря XVII ст. Їхній вплив на розвиток обителі. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 229–238.
347. *Дідора Василій, протодиякон*. Святитель Петро Могила в історії Свято-Михайлівського Видубицького монастиря. – 2012. [Вип. II]. С. 168–175.
348. *Дідора Василь, протодиякон*. Ігумени Видубицького чуда архистратига монастиря в домонгольський період. – 2011. [Вип. I]. С. 180–189.
349. *(Думенко) Епіфаній, митрополит*. Архієпископ Арсеній (Берло) – засновник Переяславського колегіуму До ювілею Переяславського колегіуму (1734–2014). – 2014. [Вип. IV]. С. 524–530.
350. *Дундяк Ірина*. Іконописець Іван Їжакевич і київський храм св. Макарія в Києві. – 2016. [Вип. VI]. С. 652–660.
351. *Дундяк Ірина*. Постаті сучасного церковного мистецтва України: Лев Скоп. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 85–95.
352. *Єфремова Валентина*. Його монументами говорить держава [Іван Кавалерідзе]. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 210–221.
353. *Єфремова Валентина*. Час віддати належну шану [Миколі Макаренку]. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 294–306.
354. *Заєць Олена*. Роль митрополита Київського і Галицького Антонія (Храповицького) в занепаді православ'я в роки революції на основі аналізу його особистої бібліотеки (до 150 років з дня народження митрополита). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 33–46.

355. *Іванченко Раїса*. Перші князі-християни Київської Русі. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 47–58.
356. *Йосифчук Миколай, протоіерей, Хитровська Юлія, Дубовик Тетяна*. Внесок святителя Арсенія (Москвіна), митрополита Київського і Галицького в розвиток духовності в Україні (друга половина XIX ст.). – 2016. [Вип. VI]. С. 245–272.
357. *Йосифчук Миколай, протоіерей, Хитровська Юлія, Дубовик Тетяна*. 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 XIX ст. – 2019. [Вип. IX]. С. 240–251.
358. *Йосифчук Михайл, протоіерей, Ар'єв Володимир*. Державно-церковна діяльність Олександра Лотоцького на чолі Міністерства ісповідань і посольства в Туреччині 1918–1920 рр. – 2019. [Вип. IX]. С. 252–275.
359. *Йосифчук Михайл, протоіерей*. Державна діяльність Олександра Лотоцького на чолі посольства у Туреччині 1918–1920 рр. у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви. – 2020. [Вип. X]. С. 127–146.
360. *Кагамлик Світлана*. Київські ієрархи – ктитори Києво-Могилянської академії. – 2012. [Вип. II]. С. 210–219.
361. *(Карнаух) Михайл, ієродиякон*. Преосвященний єпископ Порфирій (Успенський) – намісник Свято-Михайлівського монастиря. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 239–245.
362. *(Карнаух) Михайл, ієромонах*. Участь митрополита Київського і Галицького, патріаршого Екзарха всієї України Іоана (Соколова) в організації та проведенні Львівського церковного Собору 1946 р. – 2014. [Вип. IV]. С. 575–583.
363. *Клос Віталій, протоіерей*. Намісники Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря у 1941–1949 роках. – 2012. [Вип. II]. С. 242–249.
364. *Клос Віталій, протоіерей*. Преосвященний Іриней (Фальковський) єпископ Чигиринський, вікарій митрополита Київського та настоятель Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (1807–1811, 1813–1823). – 2016. [Вип. VI]. С. 235–244.
365. *Клос Віталій, протоіерей*. Святитель Іов Борецький, як перший ректор Київської братської школи – Київської православної богословської академії (1615–1618; †1631). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 134–144.

366. *Коваленко Володимир*. Державницькі реформи Володимира Великого (до 1000-річчя кончини). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 546–557.
367. *Колот Сергій, священик*. Митрополит Полікарп (Сікорський) – тимчасовий адміністратор Української Автокефальної Православної Церкви під час Другої Світової війни (1941–1944 рр.). – 2014. [Вип. IV]. С. 552–574.
368. *Костенко Антон*. Йосип Антонович Гошкевич як православний месіонер: український погляд. – 2018. [Вип. VIII]. С. 254–262.
369. *Кузнецов Вячеслав, Кузнецова Неля*. Життя та служіння заслуженого професора богослов'я протоієрея Василя Мироновича Войтковського (05.03.1823–24.02.1904). – 2019. [Вип. IX]. С. 276–285.
370. *Кузнецов Вячеслав*. Життя та науково-педагогічна діяльність заслуженого професора церковного права Олексія Степановича Павлова (24.05.1832–28.08.1898). – 2020. [Вип. X]. С. 205–222.
371. *Кузнецов Вячеслав*. Ректор Одеського (Новоросійського) університету – доктор богослов'я, професор Олександр Павлович Доброклонський (1856–1937). – 2018. [Вип. VIII]. С. 263–271.
372. *Кузьменко Тарас*. Єпископ Феофан Шиянов, його просвітницько-духовна та адміністративно-господарська діяльність. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 250–254.
373. *Кучеренко Ірина, Середня Інна*. Репресоване духовенство Переяславщини. Маловідомі сторінки злочинів. 30-ті роки ХХ ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 416–423.
374. *Кучеренко Ірина, Середня Інна*. Священики Переяславщини – Вірьовка Степан Федорович та Іваненко Воніфатій Григорович: погляд у минуле. 30-ті роки ХХ ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 390–395.
375. *Кучеренко Ірина*. Вивчення ролі В. Липківського у відновленні українського православ'я та важлива роль Переяславщини у тогочасних історичних процесах. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 14–21.
376. *Ластовський Валерій*. Діяльність митрополита Тимофія Щербацького та Київська митрополія: історіографія. – 2020. [Вип. X]. С. 198–204.

377. *Ластовський Валерій*. Історико-церковна біографістика як науковий напрям: стан і перспективи розвитку. – 2019. [Вип. IX]. С. 286–290.
378. *Левчук-Вишневська Галина, Світуха Микола*. Іван Левчук – вірний пастир Холмської землі. – 2012. [Вип. II]. С. 282–285.
379. *Миронюк Тарас*. Павло Муравський – диригент, філософ, педагог. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 29–34.
380. *Назаренко Дмитро*. Іван Їжакевич: славетний і малознаний (до 155-річчя від дня народження). – 2019. [Вип. IX]. С. 291–309.
381. *Нестеренко Лідія*. Трагічна доля священника Василя Андрієвського. – 2020. [Вип. X]. С. 238–246.
382. *Номофілов Максим*. Святитель Єфрем, єпископ Переяславський. – 2011. [Вип. I]. С. 305–310.
383. *Понагайба Алла*. Постать митрополита Іларіона (в миру професора Івана Огієнка) у документах Волинської ДОУНБ імені Олени Пчілки. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 584–590.
384. *Преловська Ірина*. Митрополит Луцький і Волинський Української Православної Церкви Київського Патріархату Іоан (Боднарчук) та його діяльність у справі відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. – 2014. [Вип. IV]. С. 625–631.
385. *Преловська Ірина*. Церковне служіння єпископа УАПЦ Марка Грушевського у 1920-ті рр. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 344–363.
386. *Радіоненко Тетяна, Нікітіна Валентина*. Визначні постаті Переяславського колегіуму: Леванда Іван Васильович. – 2018. [Вип. VIII]. С. 272–279.
387. *Рожко Володимир, Левковець Юрій*. Роль отців настоятелів Георгія Малюжкєвича, Константина Вагатовича в українізації Богослужень у с. Воротнів на Луччині в 20–30 роках ХХ століття. – 2011. [Вип. I]. С. 403–408.
388. *Рожко Володимир, Третяк Роман*. Отці Іван Гаськевич, Микола Теодорович: два священники – дві долі. – 2011. [Вип. I]. С. 409–415.
389. *Рожко Володимир, Хоміцький Сергій*. З ім'ям князя Ярослава. – 2014. [Вип. IV]. С. 654–662.
390. *Рожко Володимир*. Високопреосвященний Ігор Губа (21.06.1885–24.11.1966), архієпископ уманський і полтавський УАПЦ. – 2016. [Вип. VI]. С. 440–455.

391. *Рубан Микола, диякон*. Постать митрополита Феофіла (Булдовського) в історії Лугансько-Донецької єпархії. – 2016. [Вип. VI]. С. 287–296.
392. *Рубан Микола, диякон*. Соціальне служіння та благодійницька діяльність єпископа Полікарпа (Гуца): До 90-ї річниці з дня народження ієрарха (1927 – † 1993). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 339–344.
393. *Рудик Станіслав, Стегней Микола*. Внесок братів Андрєвських у становлення освіти і науки у Східній Європі. – 2018. [Вип. VIII]. С. 280–286.
394. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Архімандрит Мелхиседек Значко-Яворський, ігумен Мотронинського монастиря (бл. 1716 р. – 14 червня 1809 р.) (до 300-річчя з дня народження архімандрита Мелхиседека Значко-Яворського). – 2016. [Вип. VI]. С. 223–234.
395. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Йосиф Нелюбович-Тукальський на тлі своєї доби. – 2019. [Вип. IX]. С. 346–359.
396. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Митрополит Київський і Галицький Філарет (Амфітеатров) (церковно-біографічний нарис). – 2014. [Вип. IV]. С. 531–541.
397. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Митрополит Київський, Галицький та усієї Руси Йосиф II Солтан та його роль у захисті прав православних у Польсько-Литовській державі на початку XVI ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 345–361.
398. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Митрополит Литовський і Віленський Йосиф Семашко та його власноручні записки (25 грудня 1798 р. – 23 листопада 1868 р.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 21–32.
399. *Степовик Дмитро*. Шевченко і московське православ'я. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 374–393.
400. *Тетеря Світлана, Костюк Наталія*. Гнат Хоткевич – популяризатор традиційної культури на початку XX століття. – 2018. [Вип. VIII]. С. 287–298.
401. *Тимошик Микола*. Ще раз про так звану співпрацю архієпископа Холмського і Підляського Іларіона (Огієнка) з німецьким окупантами. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 394–407.
402. *Урста Сергій*. «Апологетична діяльність преподобного Олексія (Кабалюка) у контексті Мараморош-Сиготських процесів над православними Закарпаття в Австро-Угорській імперії». – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 399–405.

403. *Фігурний Юрій*. Роль П. Конашевича-Сагадачного у відродженні в Україні Київської митрополії Руської (Української) Православної Церкви – націєтворчі та етнокультурні аспекти. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 177–186.
404. *Фоцан Ярослав*. Архієпископ Георгій Кониський як носій українських церковних та культурних традицій на білоруських теренах. – 2011. [Вип. I]. С. 518–533.
405. *Фоцан Ярослав*. Дбайливий пастир і невтомний будівничий (До 300-ліття від дня народження Георгія Кониського). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 385–393.
406. *Фульмес Владислав*. Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук) – видатний ієрарх Української Православної Церкви Київського Патріархату. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 530–537.
407. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Архієпископ Лазар (Баранович) і його вплив на формування богословської думки України II-ї половини XVII століття. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 187–195.
408. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Святитель з Ніжина, який просвітив Сибірські землі [Іоанн Максимович]. – 2012. [Вип. II]. С. 546–552.
409. *Чухліб Тарас*. Київський сотник Війська Запорозького Сава Туптало – захисник та благодійник Української Православної Церкви. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 408–413.
410. *Шиян Любов*. Раїна Могілянка княгиня Вишневецька та її фундації задніпрянським монастирям (початок XVII ст.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 194–199.
411. *Шумило Віталій*. Ігумен Аліпій (Яковенко) і відродження традицій ісихазму в Україні у XX столітті. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 538–549.
412. *Яворська Інна*. Адріан (Анципо-Чикунський), єпископ Кам'янець-Подільський Синодальної (Обновленської) Церкви. – 2019. [Вип. IX]. С. 360–369.
413. *Ямчук Павло*. Митрополит Василь Липківський: духовний мислитель і фундатор УАПЦ. – 2020. [Вип. X]. С. 223–237.
414. *Ясинецька Олена*. Інгігерда – принцеса шведська, велика княгиня київська. – 2020. [Вип. X]. С. 173–197.
415. *Ruban Mykola, deacon*. Historical, Educational and Museum Activities of Bishop Policarp (Huts). – 2019. [Вип. IX]. С. 336–359.

Див. також: 27, 35, 39, 46, 50, 51–55, 57, 62, 63, 70, 73, 79, 80, 85–88, 91, 103, 104, 106, 140, 172, 177, 203, 252, 253, 256, 292, 320–326, 329–333, 416–418, 422, 423, 425, 428–430, 434, 436, 440, 443, 444, 452–455, 457, 458, 463, 473–476, 480–483, 487, 489–491, 496, 500, 503, 507–509, 511, 516, 520, 524, 531, 532, 581–583, 599, 600, 605, 616, 637–639, 660, 765, 772, 777, 781, 782.

ДЖЕРЕЛА. ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО. ІСТОРИОГРАФІЯ

416. *Алфьоров Олександр*. Могильна плита ігумена Феодосія Софоновича. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 63–64.
417. *Алфьоров Олександр*. Печатка невідомого галицького єпископа Іоанна. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 460–469.
418. *Алфьоров Олександр*. Печатка Неофіта Чернігівського – митрополита нової Русі. – 2016. [Вип. VI]. С. 514–517.
419. *Андроник Богдан, священик, Менько Василь*. Історичні дослідження українських істориків другої половини ХІХ – початку ХХ ст. освітньої діяльності православних церковних братств Київської митрополії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 145–155.
420. *Біла Світлана*. Становище православної церкви та унійні процеси у західних єпархіях Київської митрополії у дослідженнях подільських та волинських краєзнавців. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 479–489.
421. *Біла Світлана*. Унійні процеси у Львівській та Перемишльській єпархіях у сучасній українській історіографії. – 2014. [Вип. IV]. С. 349–369.
422. *(Бубнюк) Федір, архієпископ*. Невідомий лист преподобного Паїсія Величковського до Війська Запорозького. – 2019. [Вип. IX]. С. 370–379.
423. *Василів-Базюк Любов*. Берестейська унія і оборонці нашої рідної Української Православної Церкви в Історії проф. Івана Власовського. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 48–55.
424. *Василів-Базюк Любов*. Служили Богові і Україні (родинний спогад). – 2018. [Вип. VIII]. С. 306–318.
425. *Василів-Базюк Любов*. Спогади про митрополита Іларіона (проф. Івана Огієнка) від 1941–1951 рр. – 2019. [Вип. IX]. С. 412–428.
426. *Висовень Оксана*. Історіографія становища та діяльності Православної церкви та євангельських християн-баптистів

- на теренах України в 50-ті – 80-ті рр. ХХ ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 493–500.
427. *Ворончук Ірина*. Генезис інституту українських православних братств XVI–XVII ст.: історіографія проблеми. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 293–307.
428. *Галик Володимир*. Дрогобицька нормальна школа отців василіян при церкві Святої Трійці у житті і творчій спадщині Івана Франка. – 2016. [Вип. VI]. С. 325–335.
429. *Галик Володимир*. Духівництво Прикарпаття у громадсько-політичній та науковій діяльності Івана Франка (за вибраним листуванням). – 2014. [Вип. IV]. С. 632–653.
430. *Галик Володимир*. Релігійна апокрифічна література у науково-дослідницьких зацікавленнях Івана Франка. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 518–527.
431. *Ганусевич Наталія*. Збереження рідкісних книг у фондах Національного заповідника «Замки Тернопілля». – 2018. [Вип. VIII]. С. 319–327.
432. *Ганусевич Наталія*. Маргіналії у стародруках із фондів Національного заповідника «Замки Тернопілля». – 2014. [Вип. IV]. С. 750–755.
433. *Ганусевич Наталія*. Філіграні у стародруках із фондів Національного заповідника «Замки Тернопілля». – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 56–59.
434. *Гончарова Ірина*. Христианское понимание проблемы «лик и выразительность» в творчестве Н. В. Гоголя. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 528–532.
435. *Грудкевич Тетяна*. Православні артефакти у колекції Музею «Поштова станція» Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 68–74.
436. *Демчук Богдан, протоієрей*. Митрополит Іларіон (Огієнко) у останніх спогадах протопресвітера Степана Ярмуся (Текст подається із збереження мови і стилю автора). – 2014. [Вип. IV]. С. 548–551.
437. *Ершов Андрей*. Наиболее распространенные ошибки в статьях начинающих исследователей о судьбах храмов в первые десятилетия советской власти. – 2014. [Вип. IV]. С. 370–374.
438. *Жам Олена*. Борошномельні млини монастирів Правобережної України у працях дослідників XIX – поч. XXI ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 75–83.

439. *Жам Олена*. Надмогильні жорна некрополів м. Переяслава-Хмельницького. – 2018. [Вип. VIII]. С. 328–336.
440. *Юзьо Віктор*. Висвітлення образів козацького гетьмана Іван Мазепи в образотворчому мистецтві та іконографії за науковими дослідженнями професора відділу українознавства Українського Університету в Москві Михайла Забоченя. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 290–296.
441. *Юзьо Віктор*. Історія вивчення скельних культових пам'яток на притоках Дністра на прикладі культової пам'ятки «Монастир», що між Івано-Франківськом та Галичем біля ріки Бистриця навпроти сіл Ямниця та Сілець (порівняльний аналіз досліджень вчених XIX–XXI століть). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 280–289.
442. *Кабанець Євген*. Патріарх Мстислав (Скрипник) про обставини руйнування Успенського собору Києво-Печерської лаври. – 2011. [Вип. I]. С. 206–220.
443. *Калихевич Микола*. Про грамоту Мисаїла, митрополита київського, до папи Сикста IV / Публікація *Дмитра Гордієнка*. – 2020. [Вип. X]. С. 266–319.
444. *Киридон Алла*. Постаць Феофіла (Булдовського) в сучасній історіографії. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 89–109.
445. *Корнієнко Вячеслав, Купрієць Ірина*. Документи з історії реставрації Михайлівського монастиря з особистого архіву Адріана Прахова у фондівій збірці Національного заповідника «Софія Київська». – 2019. [Вип. IX]. С. 380–387.
446. *Корнієнко Вячеслав*. Автограф майстера-фрескіста в Софії Київській: нова знахідка. – 2016. [Вип. VI]. С. 518–521.
447. *Корнієнко Вячеслав*. Графіті та інскульпти на фрагменті вапнякової колонки вівтарної перегороди Успенського собору XII ст. в Галичі: нові дослідження. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 24–28.
448. *Корнієнко Вячеслав*. Нові епіграфічні знахідки: графіті на уламках фресок та плінфи з розкопок 2002 року на подвір'ї Софії Київської. – 2011. [Вип. I]. С. 262–268.
449. *Корнієнко Вячеслав*. Пам'ятна дошка про побудову Благовіщенської церкви Кирилівського монастиря (публікація епіграфічної пам'ятки XVIII ст.). – 2020. [Вип. X]. С. 353–359.
450. *Корнієнко Вячеслав*. Фрескові образи свв. Федора Тирона та Федора Стратилата у північній внутрішній галереї Софії Київської: питання атрибуції. – 2018. [Вип. VIII]. С. 337–340.

451. *Костючок Олександр*. Реалізація проекту урядового центру в Києві (1934–1937 рр.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 83–94.
452. *Котенко Тетяна*. Історичний нарис П. С. Морачевського про будівництво й освячення церкви в с. Шняківка і роль особистості автора у цій божій справі. – 2012. [Вип. II]. С. 262–274.
453. *Котенко Тетяна*. Листи з архіву Михайла Комарова (1899–1913 рр.) як джерело до вивчення історії видання першого українського перекладу Євангелія Пилипа Морачевського. – 2018. [Вип. VIII]. С. 341–365.
454. *Котенко Тетяна*. Невідомий переклад Михайла Комарова «Святі Кирило і Мефодій, слов'янські апостоли» (1899). – 2020. [Вип. X]. С. 360–378.
455. *Котенко Тетяна*. Рукописний збірник митрополита св. Арсенія Мацієвича в описі Пилипа Морачевського. – 2019. [Вип. IX]. С. 388–411.
456. *Крисаченко Валентин*. Церковні першоієрархи і християнізація давньої України (джерельний аналіз). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 388–406.
457. *Кухарчук Юрій*. Внесок Миколи Макаренка в археологічну науку. – 2018. [Вип. VIII]. С. 366–381.
458. *Ластовська Оксана*. «Щоденник» митрополита київського Серапіона як джерело до історії собору св. Софії та інших київських храмів. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 130–133.
459. *Ластовський Валерій*. Церква та духовенство на сторінках «Історії русів»: деякі попередні роздуми. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 407–410.
460. *Любащенко Вікторія*. Галич у документах Константинопольського патріархату (щодо діяльності митрополита Кипріяна). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 315–325.
461. *Марголіна Ірина*. Невідомий артефакт з фондів Національного заповідника «Софія Київська». – 2018. [Вип. VIII]. С. 393–397.
462. *Марчук Олександр*. «Вістник Міністерства ісповідань У.Н.Р.» як джерело вивчення державно-церковної політики за міністра Івана Огієнка (вересень 1919 – листопад 1920 рр.). – 2019. [Вип. IX]. С. 429–438.
463. *Марчук Олександр*. Церковно-богословська діяльність Івана Огієнка в 1919–1920 рр. у працях сучасних українських дослідників. – 2018. [Вип. VIII]. С. 398–405.

464. *Менько Василь*. Візія українських та польських істориків щодо створення та діяльності православних церковних братств Перемишльської єпархії. – 2014. [Вип. IV]. С. 450–456.
465. *Менько Василь*. Генеза та теорії походження православних церковних братств Київської митрополії в дослідженнях вітчизняних істориків II пол. XIX ст. – 2012. [Вип. II]. С. 362–368.
466. *Менько Василь*. Культурна діяльність православних братств Київської митрополії у працях українських істориків (II пол. XIX – 30 рр. XX ст.). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 307–315.
467. *Мирончук Анатолій*. Законодавча комісія 1767 р. на сторінках православних періодичних видань середини XIX – початку XX ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 134–144.
468. *Михайлюта Олександр*. Державотворчий аспект церковно-релігійної проблематики в книзі В'ячеслава Кириленка «Три розмови про Україну». – 2018. [Вип. VIII]. С. 406–412.
469. *Мицик Юрій, протоіерей, Таїрова-Яковлева Тетяна*. З документів до історії Києво-Могилянської Академії першої половини XVIII ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 228–239.
470. *Мицик Юрій, протоіерей, Тарасенко Інна*. «Копійна книга» Свято-Михайлівського Видубицького монастиря як історичне джерело. – 2016. [Вип. VI]. С. 491–507.
471. *Мицик Юрій, протоіерей, Тарасенко Інна*. З «Книги-архіву» Спасо-Преображенського Мгарського монастиря XVII–XVIII ст. (Лохвиця). – 2020. [Вип. X]. С. 320–352.
472. *Мицик Юрій, протоіерей, Тарасенко Інна*. З документів до історії Києво-Могилянської Академії першої половини XVIII ст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 222–227.
473. *Мицик Юрій, протоіерей, Тарасенко Інна*. З листів митрополита Іларіона (Огієнка) до Н. Полонської-Василенко. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 356–377.
474. *Мицик Юрій, протоіерей*. Головний капелан українського війська – міністру сповідань УНР (о. Павло Пащевський – Івану Огієнку). – 2018. [Вип. VIII]. С. 413–431.
475. *Мицик Юрій, протоіерей*. З документації св. Петра Могили і Ігнатія Оксеновича-Старушича (до 400-ліття Києво-Могилянської академії). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 240–245.
476. *Мицик Юрій, протоіерей*. Історія Церкви у класичному творі О. М. Лазаревського. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 66–69.

477. *Мицик Юрій, протоіерей*. Про створення українського православного дипломатарія XVII–XVIII ст. – 2019. [Вип. IX]. С. 439–443.
478. *Нестеренко Лідія*. Релігійне життя в листах остарбайтерів Чернігівщини (1942–1943 рр.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 432–441.
479. *Нестеренко Лідія*. Релігійні свята в листах остарбайтерів Чернігівщини (1942–1943 рр.). – 2016. [Вип. VI]. С. 522–530.
480. *Петренко Ірина*. Роль історика Віри Жук (1928–2008) у дослідженні церкви та релігії на Полтавщині. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 145–150.
481. *Понагайба Алла*. Наукові дослідження Володомира Рожко у бібліографічних базах даних Волинської державної обласної універсальної наукової бібліотеки імені Олени Пчілки. – 2016. [Вип. VI]. С. 531–539.
482. *Преловська Ірина*. 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.). – 2019. [Вип. IX]. С. 310–335.
483. *Пшеничний Тарас*. Концепція примирення митрополита Андрея Шептицького під час українсько-російських протистоянь кін. XIX – поч. XX ст.: історіографічний аспект. – 2016. [Вип. VI]. С. 540–546.
484. *Рожко Володимир*. Документальні джерела про нищення і осквернення московськими комуністами православних святинь і національних символів в 40–80-х рр. на Волині. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 431–444.
485. *Рожко Володимир*. Методологія наукової праці студентів Волинської православної богословської академії. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 135–145.
486. *Рожко Володимир*. Методологія церковно-історичних досліджень (з наукового досвіду автора). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 146–161.
487. *(Рудюк) Димитрій, митрополит*. Постаць святого страсто-терпця Данила Братковського в українській історіографії другої половини XIX – поч. XX століть. – 2018. [Вип. VIII]. С. 451–462.
488. *Саргсян Тетевик*. Нове джерело з історії вірмен Станіслава: Книга смертей за 1715–1739 роки. – 2016. [Вип. VI]. С. 547–586.

489. *Сінкевич Наталія*. Коло читання та ієрархія авторитетів церковного інтелектуала Могилянської доби: декларовані і реальні джерела «Патерикону» Сильвестра Косова. – 2011. [Вип. I]. С. 444–463.
490. *Сохацька Євгенія*. Шевченко як еталон високої духовності у творчій спадщині Івана Огієнка (митрополита Іларіона). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 197–210.
491. *Старенький Ігор, Зайшлюк Ярина*. Археологічна діяльність протоієрея Юхима Йосиповича Сіцінського. – 2016. [Вип. VI]. С. 587–597.
492. *Тимошик Микола*. «Черниговские Епархиальные Известия» як джерело вивчення діяльності сільських священників у ХІХ столітті: на матеріалах другого благочинного округу Ніжинського повіту Чернігівської єпархії. – 2016. [Вип. VI]. С. 598–609.
493. *Тимошик Микола*. Українське чернецтво в світлі життєписів знакових постатей національної історії (на матеріалах рукописних і друкованих праць митрополита Іларіона-Огієнка). – 2011. [Вип. I]. С. 490–504.
494. *Ткаченко Віктор*. Сакральний символ Великодня – писанка: джерелознавчий аспект. – 2018. [Вип. VIII]. С. 474–482.
495. *Хорошко Олександр*. Діяння Вселенських Соборів: історія видань. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 230–235.
496. *Чутченко Сергій, протоієрей*. Українське православ'я в об'єкті історичного дослідження Михайла Сергійовича Грушевського. – 2016. [Вип. VI]. С. 508–512.
497. *Шекера Ірина*. Видання друкарні Києво-Печерської лаври у фонді бібліотеки Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 342–349.
498. *Шкіра Людмила*. Православні старожитності у фондовому зібранні Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 161–170.
499. *Яворська Інна*. Повчання про чудотворні діяння архангелів Михаїла та Гавриїла. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 171–188.
500. *Ярмусь Степан, протопресвітер*. Юрій Мулик-Луцик про Україну як колыску християнської думки на слов'янському Сході. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 196–209.
501. *Zvonska Lesia*. Le développement de la calligraphie minuscule pré-bouletée en bouletée dans les manuscrits grecs (IX^e – X^e siècles). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 84–88.

Див. також: 299, 515, 533, 772, 776, 777.

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

502. *Біла Світлана*. Унійні процеси у Львівській, Перемишльській та Луцькій єпархіях у дослідженнях професорів та студентів Київської духовної академії. – 2012. [Вип. II]. С. 29–38.
503. *Борщевич Володимир*. Сторінки життя митрополита Олексія (Громадського): Київська духовна академія (1904–1908 рр.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 298–307.
504. *Буняк Олена*. Альбом «LX вып. студентовъ Киевской Духовной Академіи. 1903–1907» із зібрання Національного музею історії України як історичне джерело. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 308–317.
505. *Головащенко Сергій*. Апологетична раціоналізація надприродного в Біблії: візія професорів Київської духовної академії. – 2019. [Вип. IX]. С. 23–31.
506. *Головащенко Сергій*. Біблійні студії в Київській духовній академії (XIX – поч. XX ст.) у європейському контексті: рефлексії та практики. – 2020. [Вип. X]. С. 379–390.
507. *Головащенко Сергій*. Внесок професора КДА Я. О. Олесницького (1842–1907) у становлення національного біблієзнавчого науково-богословського дискурсу. – 2018. [Вип. VIII]. С. 483–494.
508. *Головащенко Сергій*. Історія вітчизняної православної рецепції Біблії у творах проф. Стефана Сольського: віднайдення власного місця в європейському контексті. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 60–67.
509. *Гордієнко Дмитро*. Проблема датування заснування Софії Київської в дослідженні Андрія Лінчевського. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 319–329.
510. *Дзюба Іван, протоієрей*. Київська духовна академія в добу визвольних змагань 1917–1920 рр. – 2012. [Вип. II]. С. 157–167.
511. *Дідора Роман, протоієрей, Дідора Василь, протодиякон*. Святитель Інокентій (Борисов) – ректор Київської духовної академії (1830–1839 рр.). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 330–342.
512. *(Думенко) Епіфаній, митрополит*. Роль Київської академії в історії та сьогоденні. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 14–21.
513. *Йосифчук Миколай, протоієрей, Хитровська Юлія, Дубовик Тетяна*. Духовна опіка київських святителів над Київською духовною академією протягом XIX – поч. XX ст. та зна-

- чення цього навчального закладу для українського національного відродження. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 284–297.
514. *Клос Віталій, протоіерей*. Викладання богослів'я в Київській академії в працях Віктора Аскоченського та протоіерея Федора Титова, як одне з базисних засад її статусу. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 343–353.
515. *Олійников Валерій*. Київська Духовна Академія у ранній етап розвитку медієвістики в Україні (1804 – перша половина 1880-х). – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 487–496.
516. *Ромаш Василь*. Гедеон Одорський – ректор Київської академії. – 2014. [Вип. IV]. С. 674–678.
517. *Рудик Станіслав, Стегней Микола*. 100-я в ланцюжку тисячолітньої ветеринарної освіти у м. Києві. – 2019. [Вип. IX]. С. 444–450.
518. *Рудик Станіслав, Стегней Микола*. Роль духовних семінарій у формуванні студентства ветеринарних інститутів. – 2016. [Вип. VI]. С. 775–783.
519. *Твердохліб Тетяна*. Підготовка студентів Київської духовної академії до релігійно-морального виховання пастви в останній чверті XIX століття. – 2018. [Вип. VIII]. С. 495–504.
520. *Чутченко Сергій, протоіерей*. Актуальні проблеми українського православного богослів'я в контексті наукової діяльності архієпископа Василя (Богдашевського), ректора КДА. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 43–53.
521. *Шекера Ірина*. Бібліотека Київської Духовної Академії: від братської школи до сьогодення. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 322–338.
522. *Tverdokhlib Tetiana*. 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. – 2019. [Вип. IX]. С. 451–457.
- Див. також: 360, 365, 443, 469, 472.*

ЦЕРКВА, БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА ТА КУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ

523. *Василів-Базюк Любов*. Три важливі хвилі української імміграції в Канаді та зростання політичної діаспори. – 2016. [Вип. VI]. С. 784–795.

524. *Дворніцька Лідія*. Нерозривна єдність християнської та фольклорної символіки у казці-поемі «Земля іскриста» Віри Вовк як засіб формування національної самосвідомості молодого покоління. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 120–130.
525. *Дворніцька Лідія*. Роль християнської та фольклорної символіки в інтермедіальній творчості митців нью-йоркської групи. – 2016. [Вип. VI]. С. 639–651.
526. *Демчук Богдан, протоієрей*. Пам'ятники Митрополита Іларіона в Канаді. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 156–160.
527. *Дякова Олена*. Історія Українського Православ'я в Австралії. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 339–345.
528. *Колодний Анатолій, Филипович Людмила, Ярмусь Степан*. Роль православних мислителів у процесах формування національно-релігійної ідентичності української діаспори (досвід професора Мулика-Луцика). – 2019. [Вип. IX]. С. 458–468.
529. *Мірецький Михайло*. Українська православна діаспора Канади. – 2014. [Вип. IV]. С. 245–251.
530. *Савчук Олександр*. Українська Православна Церква в Канаді: виникнення, розвиток, сучасний стан. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 346–352.
531. *Смольницька Ольга*. Релігійна символіка у поезії Віри Вовк: авторська інтерпретація сакральних концептів. – 2014. [Вип. IV]. С. 733–739.
532. *Смольницька Ольга*. Релігійне підґрунтя міфологем у сучасній українській літературі (на матеріалі ліричної драми Віри Вовк «Ораторія хвали»). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 122–129.
533. *Солонська Наталія*. Канадський православний журнал «Віра й культура» (1953–1960) і проблеми науки. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 353–365.
534. *Солонська Наталія*. Українська Православна Церква і створення єдиного релігійного простору для українських поселенців Канади (за матеріалами календаря-альманаху «Рідна нива»). – 2016. [Вип. VI]. С. 796–807.
535. *Федчишин Андрій, протоієрей*. Становлення і розвиток української діаспори в Німеччині. Конфесійна приналежність і можливості віросповідування українців на поселеннях. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 354–364.
536. *Харишин Михайло*. До сучасної міжконфесійної ситуації в Республіці Молдова та її впливу на задоволення духовних потреб місцевого українства. – 2019. [Вип. IX]. С. 469–480.

ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ ТА МИСТЕЦТВОЗНАВСТВО

537. *Авраменко Світлана*. Колекція лампад в експозиціях Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – 2018. [Вип. VIII]. С. 299–305.
538. *Адамович Наталія*. Історія будівництва православних храмів Збаража. – 2014. [Вип. IV]. С. 829–833.
539. *Бабій Надія*. Культурна архітектура Прикарпаття барокової доби – проблема взаємодії форми та контрформи. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 189–197.
540. *Беспалов Станіслав*. Українське церковне шиття як прояв сакрального декоративного мистецтва. – 2011. [Вип. I]. С. 67–73.
541. *Білик Олена, Коваль Ігор, Коваль Мар'яна*. Виробництво стилосів – писал у княжому Галичі. – 2015. [Вип. VI]. Ч. 2. С. 65–76.
542. *Білик Олена*. Церковна інфраструктура храмів Південно-Західної Русі XI–XIII ст. – 2014. [Вип. IV]. С. 891–905.
543. *Богуш Тетяна*. Іконописна колекція Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав»: Ікона Богородиці Одигітрії, датована текстом 1777 року. – 2019. [Вип. IX]. С. 608–617.
544. *Бойко Петро, священник*. Золота доба української церковної музики. Партесний спів. – 2014. [Вип. IV]. С. 151–157.
545. *Бокій (Лупій) Тетяна*. Літургійні тканини у формуванні сакрального простору православного богослужіння. – 2011. [Вип. I]. С. 89–95.
546. *Болюк Олег*. Дерев'яне облаштування церков Покуття: топографія оздоблення та стилеві інспірації (за матеріалами експедицій). – 2016. [Вип. VI]. С. 610–618.
547. *Бурковська Любов*. Рослинні мотиви в українській іконі XV–XVIII століть: особливості трактування художніх форм. – 2018. [Вип. VIII]. С. 687–696.
548. *Варивода Аліна*. До питання про українсько-молдовські культурно-релігійні зв'язки XVI – пер. пол. XVII ст. (на прикладі пам'яток церковного гаптування з колекції Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника). – 2016. [Вип. VI]. С. 619–627.

549. *(Василиків) Іоасаф, митрополит, Коваль Ігор*. Значення Успенського собору в Галичі для історії Української православної церкви. – 2014. [Вип. IV]. С. 756–769.
550. *(Василиків) Іоасаф, митрополит, Коваль Ігор, Левицька Олександра*. Про пошанування чудотворних ікон Пресвятої Богородиці в Галицько-Волинській Русі (XII–XIII ст.). – 2015. [Вип. VI]. Ч. 2. С. 9–23.
551. *Верещагина Надежда*. Християнские реликвии, почитаемые в древнем Киеве. – 2011. [Вип. I]. С. 117–124.
552. *Вишневецька Галина*. Свічка в контексті української духовної культури. – 2011. [Вип. I]. С. 125–134.
553. *Вільчинська Ірина*. Образи святих київських князів у акафістній композиції «Світоприїмна свіча» Благовіщенського віттаря Софії Київської. – 2019. [Вип. IX]. С. 618–627.
554. *Гаврилюк Алла*. Холмська ікона Божої Матері – національна святиня України та сакральний об'єкт релігійного туризму. – 2011. [Вип. I]. С. 146–157.
555. *Ганусевич Наталія*. Святий Онуфрій в історії, легендах і іконографії різних релігійних конфесій нашого краю. – 2015. [Вип. VI]. Ч. 2. С. 77–84.
556. *Ганусевич Наталія*. Спасо-Преображенська церква с. Залужжя, проблеми охорони, реставрації та музеєфікації, пам'ятки архітектури поч. XVII століття. – 2011. [Вип. I]. С. 158–167.
557. *Ганусевич Наталія*. Чудотворні ікони на Збаражчині: історія і сучасність. – 2016. [Вип. VI]. С. 628–638.
558. *Гусак Андрій*. Духовні скарби літописного граду Пересопниця. – 2011. [Вип. I]. С. 175–179.
559. *Дундяк Ірина*. Латентне існування церковного образотворчого мистецтва України др. пол. XX ст.: Волинь. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 198–209.
560. *Дундяк Ірина*. Музеєфікація українського церковного мистецтва у другій половині XX ст.: сторінки історії. – 2014. [Вип. IV]. С. 878–884.
561. *Дундяк Ірина*. Особливості навчання в галузі церковного мистецтва західноукраїнського регіону. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 568–574.
562. *Жам Олена, Шакула Валентина*. Мало-Каратувська церква Вознесіння Христового: історія будівництва, освячення, сучасний стан. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 222–227.

563. *Ідзьо Віктор*. Становлення монастирів, чернецтва, християнської медицини та ченців-лікарів у стародавній Русі-Україні в X–XIV століттях. – 2014. [Вип. IV]. С. 780–791.
564. *Кіричевська Елеонора*. Особистість у концепції психології релігійної творчості. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 67–75.
565. *Кіричевська Елеонора*. Творчість в культурній традиції християнства. – 2016. [Вип. VI]. С. 661–671.
566. *Коваленко Володимир, Мезенцев Володимир*. Троїцький собор на фортеці (посаді) Батурина. – 2016. [Вип. VI]. С. 375–389.
567. *Ковальчук Наталія*. Концепція софійності в контексті православної культури доби Київської Русі. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 308–314.
568. *Кондратюк Аліна*. Літургійна практика і мистецтво доби Петра Могили (на прикладі розписів церкви Спаса на Берестові). – 2011. [Вип. I]. С. 243–250.
569. *Корнієнко Вячеслав, Колодницький Леонід*. Дорогоцінний Хрест в стінописі Софії Київської: реконструкція первісного вигляду та історичні паралелі. – 2012. [Вип. II]. С. 258–261.
570. *Корнієнко Вячеслав*. Датування церкви Успіння Пресвятої Богородиці в крилосі у світлі сучасних епіграфічних досліджень. – 2014. [Вип. IV]. С. 709–712.
571. *Корнієнко Вячеслав*. Образ святого Меркурія Кесарійського в стінописі Софії Київської. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 228–233.
572. *Кукса Надія*. Комплексні реставраційно-відновлювальні роботи в Свято-Іллінській церкві у Суботові всередині XIX ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 672–678.
573. *Кучеренко Ірина*. До історії створення Переяславського Вознесенського монастиря. – 2014. [Вип. IV]. С. 800–806.
574. *Кучерук Олександр*. Християнська символіка Кирило-Мефодіївського товариства. – 2018. [Вип. VIII]. С. 382–392.
575. *(Ляхович) Феодосій, ієродиякон*. Історія виникнення іконографічної новозавітної традиції. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 246–253.
576. *(Ляхович) Феодосій, ієромонах*. Храм Різдва Христового на Подолі в Києві. – 2014. [Вип. IV]. С. 774–779.
577. *Марголіна Ірина*. Живопис українських митців у Кирилівській церкві Києва. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 107–127.
578. *Марголіна Ірина*. Образи святих Володимира та Ольги у стінописі Кирилівської церкви Києва. – 2019. [Вип. IX]. С. 635–638.

579. *Марголіна Ірина*. Реліквії над похованням родини святителя Димитрія Ростовського у Кирилівській церкві Києва. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 234–246.
580. *Марголіна Ірина*. Родова ікона святителя Димитрія Ростовського. – 2020. [Вип. X]. С. 403–413.
581. *Марголіна Ірина*. Сакральний живопис художника Івана Селезньова. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 96–104.
582. *Мушта Олександр*. Духовна музика П. І. Чайковського і Кам'янка. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 247–254.
583. *Нетудихаткін Ігор*. Князь на митрополичому престолі: символіка скрижалів з поховання київського митрополита Гедео-на (Святополк-Четвертинського) у Софійському соборі. – 2018. [Вип. VIII]. С. 697–712.
584. *Нікітенко Мар'яна*. Літургійна символіка Золотих воріт та їхнє місце у сакральній топографії давнього Києва. – 2016. [Вип. VI]. С. 679–693.
585. *Нікітенко Надія*. 1000-річчя Золотих воріт. – 2016. [Вип. VI]. С. 694–702.
586. *Нікітенко Надія*. Свята Пелагія Тарсійська на фресках Софії Київської. – 2019. [Вип. IX]. С. 639–649.
587. *Нікітенко Надія*. Софія Київська – меморіал хрещення Русі. – 2018. [Вип. VIII]. С. 713–721.
588. *Нікітенко Надія*. Сюжети Успенського приділу Софії Київської: атрибуція та історичний контекст. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 35–44.
589. *Нікітюк Оксана*. Структурні та виконавські особливості авторського проекту Є. Савчука «Українська літургія». – 2016. [Вип. VI]. С. 703–711.
590. *Олійников Валерій*. Типологія й ранжування синтаксичних категорій української мови. – 2018. [Вип. VIII]. С. 554–564.
591. *Оляніна Світлана*. Про символічний задум скульптурної декорації іконостасів XVII–XVIII століття. – 2016. [Вип. VI]. С. 712–723.
592. *Палатна Світлана*. Видатне Євангеліє XVII століття з колекції Музею історичних коштовностей України. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 105–110.
593. *Перепелиця Алла*. Спасо-Преображенська церква в архітектурному ландшафті міста Чигирин (кінець XVI–XVIII ст.ст.). – 2019. [Вип. IX]. С. 650–657.

594. *Перепелиця Алла*. Сторінки історії Свято-Миколаївського храму в Чигирині (XVII–XXI ст.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 722–731.
595. *Петраш Андрій*. Філософська думка Київської Русі (від часів князювання Володимира Великого до Мстислава Володимировича). – 2016. [Вип. VI]. С. 412–419.
596. *Петрик Валентин, Цибулькін Володимир*. Щодо міфології та реальності Десятинної церкви. – 2014. [Вип. IV]. С. 807–815.
597. *Походяца Олена*. Ікона «Іоан Богослов з житіями» липованського письма. – 2020. [Вип. X]. С. 391–402.
598. *Походяца Олена*. Ікона «Собор архістратига Михаїла» в збірці Національного музею історії України. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 111–117.
599. *Походяца Олена*. Повернення домашньої реліквії родини Гетьмана України Павла Скоропадського. – 2019. [Вип. IX]. С. 658–669.
600. *Походяца Олена*. Портрет «Київського Злотоуста»: до іконографії протоієрея Софійського собору Іоанна Леванди. – 2018. [Вип. VIII]. С. 442–450.
601. *Походяца Олена*. Традиції ктиторських портретів XVIII–XIX ст. (на прикладі творів Національного музею історії України). – 2016. [Вип. VI]. С. 732–742.
602. *Приймич Михайло*. Церква св. Миколи Чудотворця у м. Токай: художньо-стилістичні особливості та історичний контекст. – 2016. [Вип. VI]. С. 724–731.
603. *Рожко Володимир*. Божа гора в документальних та історичних джерелах. – 2014. [Вип. IV]. С. 816–828.
604. *Рожко Володимир*. Давні кам'яні хрести Волині X–XVIII ст. – 2011. [Вип. I]. С. 388–392.
605. *Рожко Володимир*. Ікони Тараса Шевченка на Волині. – 2012. [Вип. II]. С. 425–430.
606. *Ропонич Юрій*. Зародження та розвиток церковного богослужбового співу на теренах України. – 2014. [Вип. IV]. С. 158–164.
607. *Рудак Олег*. Інтер'єри українських храмів в Польщі другої половини XX століття: між традицією і модернізмом. – 2014. [Вип. IV]. С. 923–931.
608. *Русина Олена*. Сакральність Києва у середньовічній дефініціях. – 2019. [Вип. IX]. С. 190–199.
609. *Савчук Олександр*. Лікарська практика ченців при монастирях за часів Київської Русі (кінець XI ст. – поч. XII ст.). – 2014. [Вип. IV]. С. 839–844.

610. *Селівачов Михайло, Сагайдак Михайло*. Чи сумісні церковна та світська культура, храм і музей? – 2014. [Вип. IV]. С. 851–857.
611. *Селівачов Михайло*. Сучасне «сакральне» мистецтво – на шляху до церковного і священного. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 364–373.
612. *Сирцова Олена*. «Устюжське Благовіщення» і мозаїки Софії Київської. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 170–173.
613. *Ситий Юрій*. Становлення давньоруської християнської культури після Володимирового хрещення Русі. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 325–329.
614. *Сіхарулідзе Т.* Про синхронічні та діахронічні аспекти мовної ситуації у Грузії / Публ. *Роберта Мобілі*. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 270–286.
615. *Старенький Ігор, Старенька Ярина*. Дерев'яна Різдво-Богородицька церква в селі Баговиця. – 2018. [Вип. VIII]. С. 746–753.
616. *Степовик Дмитро*. Молитва і поезія (з досвіду Тараса Шевченка). – 2014. [Вип. IV]. С. 858–877.
617. *Степовик Дмитро*. Особливості зв'язків православ'я з українською культурою у XIX столітті. – 2016. [Вип. VI]. С. 743–759.
618. *Степовик Дмитро*. Роль вихованців Римської академії мистецтв у розмальовуванні Володимирського собору в Києві. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 45–62.
619. *Степовик Дмитро*. Стиль настінних розписів церков у незалежній Україні. – 2018. [Вип. VIII]. С. 754–778.
620. *Ткаченко Віктор, Юрійчук Марія*. Поховальна обрядовість південно-західного Поділля (за матеріалами етнографічних досліджень). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 261–271.
621. *Ткаченко Наталія, Жам Олена*. Комплекс пам'яток Михайлівської церкви – основа для створення етнографічного відділу Переяслав-Хмельницького державного історичного музею. – 2014. [Вип. IV]. С. 906–922.
622. *Ткаченко Наталія*. Архіерейське подвір'я в селі Андруші Переяславського повіту Полтавської губернії (XVIII–XX ст.): історія створення та функціонування. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 255–260.
623. *Трегубенко Тетяна*. Особливості формування та діяльності українських церковних музичних осередків Лівобережжя та Слобожанщини XVII–XVIII ст. – 2012. [Вип. II]. С. 503–513.

624. *Федорів Тетяна*. Зображення святих у хатніх іконах з колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля». – 2012. [Вип. II]. С. 524–532.
625. *Федорів Тетяна*. Ікони з храму Преображення Господнього села Решнівка Збаразького району. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 118–123.
626. *Федорів Тетяна*. Хóлуйські, борисівські, нев'янські та московські ікони у колекції Національного заповідника «Замки Тернопілля»: опис та атрибуція. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 330–341.
627. *Федорів Тетяна*. Храми Вишгородка: історія і сучасність. – 2014. [Вип. IV]. С. 845–850.
628. *Шкіра Микола, Шкіра Людмила*. Дерев'яні різьблені сволоки у зібранні Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – 2019. [Вип. IX]. С. 684–794.
629. *Шкіра Микола*. Православні святині Музею народної архітектури та побуту Середньої Наддніпрянщини Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав». – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 272–281.
630. *Яницька Поліна*. Богоматір Одигитрія Смоленська: історія однієї ікони зі збірки давньбілоруського мистецтва Національного художнього музею Республіки Білорусь. – 2014. [Вип. IV]. С. 885–890.

Див. також: 27, 46, 49, 86, 92, 110, 111, 116, 126, 127, 132, 134, 179, 181, 182, 184, 198, 202, 212, 215, 225, 229, 240, 248, 252, 260, 272, 289, 290, 294, 350–352, 380, 399, 400, 407, 411, 434, 440, 450, 489, 494, 501, 524–526, 528, 531, 532, 631–660, 771, 778, 780, 782.

ЦЕРКОВНА ПИСЕМНІСТЬ ТА КНИЖНА КУЛЬТУРА

631. *Александров Александр*. Проблема автора християнського текста. – 2011. [Вип. I]. С. 23–31.
632. *Альмес Іван*. До історії Крехівської монастирської бібліотеки першої половини XVII ст. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 386–397.
633. *Ганусевич Наталія*. «Євангеліон» – визначна пам'ятка XVII ст. в музейній експозиції Збаразького замку. – 2012. [Вип. II]. С. 121–124.

634. *Ганусевич Наталія*. Дослідження рідкісних книг у фондах Національного заповідника «Замки Тернопілля». – 2019. [Вип. IX]. С. 628–634.
635. *Ганусевич Наталія*. Стародруки у фондах Національного заповідника «Замки Тернопілля»: збереження, дослідження і реставрація. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 286–293.
636. *Громик Валерій*. Богослужбові книги та духовна література храму Св. Михаїла в с. Липно. – 2011. [Вип. I]. С. 173–179.
637. *Заєць Олена*. Бібліотека митрополита Київського і Галицького Флавіана у фондах Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. – 2014. [Вип. IV]. С. 691–708.
638. *Котенко Тетяна*. 150 років першому перекладу Нового Завіту українською мовою П. С. Морачевського. – 2014. [Вип. IV]. С. 29–37.
639. *Котенко Тетяна*. Історія створення та доля першого перекладу Нового Завіту і Псалтиря українською мовою (1860–1865) Пилипа Семеновича Морачевського (за матеріалами архівної справи «Выписки по вопросу о переводе на украинский язык Евангелия, исполненном Ф. С. Морачевским» 24.VIII.1898 г. СПб.). – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 110–129.
640. *Кошель Олексій, Старенький Ігор*. До питання видання українського перекладу Євангелія 1905–1912 рр. – 2014. [Вип. IV]. С. 22–28.
641. *Лагодич Миколай, протоієрей*. Започаткування видруку «Православного вісника» у Львові. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 459–468.
642. *Любащенко Вікторія*. Маловідомий православний твір XVII ст. «Наука про противну унію»: до питання про авторство. – 2014. [Вип. IV]. С. 679–690.
643. *Мірецький Михайло*. Видавнича діяльність Почаївського Успенського монастиря в XVII–XVIII століттях. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 423–427.
644. *Нікітенко Мар'яна*. Герменевтика Києво-Печерського патерика: «Слово» про прп. Євстратія Постника. – 2011. [Вип. I]. С. 290–304.
645. *Олійников Валерій*. Звертання як характерна особливість текстів акафістів і підкатегорія, що підпорядкована надкатегорії субстанційності неелементарного простого речення. – 2014. [Вип. IV]. С. 713–721.

646. *Русіна Олена*. Графічні скарби радзивіллівської збірки. – 2014. [Вип. IV]. С. 722–732.
647. *Смаль Ігор*. Історичні особливості перекладацької та видавничої діяльності УАПЦ. – 2014. [Вип. IV]. С. 172–178.
648. *Солонська Наталія*. Бібліографічна евристика складових ядра ймовірного фонду княжої бібліотеки XI століття Київського Софійського собору. – 2012. [Вип. II]. С. 483–491.
649. *Солонська Наталія*. Богослужбова співоча книга в бібліотеці XI ст. Київського Софійського собору. – 2018. [Вип. VIII]. С. 732–745.
650. *Солонська Наталія*. Київський Софійський собор як доказова база існування бібліотеки XI ст. при ньому та книжної культури княжої доби України. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 151–160.
651. *Солонська Наталія*. Книга як історична дійсність епохи київської княгині Ольги. – 2019. [Вип. IX]. С. 670–684.
652. *Солонська Наталія*. Фрески та мозаїки київського Софійського собору як історичне джерело для атрибуції фонду його бібліотеки XI століття. – 2020. [Вип. X]. С. 247–265.
653. *Солонська Наталія*. Християнізація Київської Русі та княжа бібліотека XI століття Софійського собору: історико-бібліографічний ракурс. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 184–196.
654. *Солонська Наталія*. Християнська книжність XI століття Київської Русі на сторінках «Журналу Міністерства Народного Просвещения»: критико-бібліографічний огляд (за фондами Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського). – 2014. [Вип. IV]. С. 740–749.
655. *Старенький Ігор*. Єпархіальна бібліотека в м. Кам'янець-Подільський – важливий осередок збереження пам'яток друку та письма Подільської губернії. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 524–529.
656. *Устимчук Михайло, Устимчук Федір*. Містечко Пересопниця і Пересопницьке Євангеліє в дослідженнях української волинської діаспори. – 2011. [Вип. I]. С. 513–517.
657. *Цибулькін Володимир, Петрик Валентин, Сердюченко Майя*. До питання раннього етапу формування давньокиївської абетки: науковий підхід і сучасні нетрадиційні інтерпретації. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 124–133.
658. *Швець Ігор, протоіерей*. Пересопницьке Євангеліє – перлина української духовності. – 2011. [Вип. I]. С. 541–547.

659. *Шекера Ірина*. Духовні періодичні видання, що видавалися на етнічно українських землях у другій половині ХІХ початку ХХ ст. (на базі фонду Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ). – 2011. [Вип. I]. С. 548–557.
660. *Шумило Світлана, Олексенко Яна*. Метафори-символи у творах митрополита Григорія Цамблака. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 262–270.
- Див. також: 30, 52–54, 85, 92, 179, 214, 252, 272, 278, 294, 328, 431–433, 489, 497, 499, 501, 521.*

СУЧАСНІ ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОСТІ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

661. *Бажанський Дмитро*. Трансформаційні процеси в українському суспільстві та пошуки нової духовно-моральної парадигми управлінської діяльності. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 247–253.
662. *Балахтар Валентина*. Духовність та моральність фахівця соціальної роботи. – 2016. [Вип. VI]. С. 103–108.
663. *Бойко Алла*. «Православні медіа» і проблема інформаційного захисту українського суспільства. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 207–214.
664. *Бойко Світлана*. Вплив етнокультурної складової в освітньому процесі України на духовно-інтелектуальне самовизначення сучасної молоді. – 2016. [Вип. VI]. С. 109–117.
665. *Борейко Юрій*. Ментальні структури повсякденності. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 226–233.
666. *Борейко Юрій*. Православний контекст релігійної соціалізації у сучасному українському суспільстві. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 112–119.
667. *Борейко Юрій*. Семіотичний вимір традиції в контексті повсякденності релігії. – 2014. [Вип. IV]. С. 230–238.
668. *Воропаєва Тетяна*. Динаміка розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України (1991–2011 рр.). – 2011. [Вип. I]. С. 135–145.
669. *Воропаєва Тетяна*. Духовність як чинник національного та цивілізаційного самовизначення громадян України. – 2012. [Вип. II]. С. 99–110.
670. *Ворощук Олексій*. Етапи впровадження душпастирської опіки у Збройних силах України у період незалежності: від спів-

- праці з Церквою до створення та повноцінного функціонування інституту військового духовенства (капеланської служби) у Збройних силах України. – 2018. [Вип. VIII]. С. 565–572.
671. *Ворощук Олексій*. 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.). – 2019. [Вип. IX]. С. 512–527.
672. *Гаврилук Алла*. Духовний розвиток особистості сучасного українця: від проблем до гармонізації. – 2012. [Вип. II]. С. 111–120.
673. *Газізова Олена*. Роль українознавства у формуванні патріотизму сучасної молоді. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 234–241.
674. *Гелетюк Миколай, протоієрей, Руско Надія*. Інформаційно-комунікаційні засоби як способи християнізації. – 2019. [Вип. IX]. С. 481–488.
675. *Денис Б. Я.* Християнсько-мусульманський діалог. – 2012. [Вип. II]. С. 150–156.
676. *Дроздович Максим*. Пострадянська Україна та сучасні глобалізаційні тенденції. – 2019. [Вип. IX]. С. 518–527.
677. *Євсєєва Тетяна*. Парадокси етноконфесійності: конвергенція і дивергенція російського православ'я та комунізму на зламі епох. – 2014. [Вип. IV]. С. 486–502.
678. *Іщук Наталія*. Теодіалогіка та перспектива неокойнонії-громади. – 2018. [Вип. VIII]. С. 514–523.
679. *Йосифчук Михайл, протоієрей, Йосифчук Миколай, протоієрей, Красота Ірина*. Основні проблеми інформаційної війни та впливу супротивника в сучасних умовах України. – 2018. [Вип. VIII]. С. 573–589.
680. *Кальницький Кирило*. Проблема «жіночого священства» як виклик «постфемінізму» споконвічній традиції Православної Церкви. – 2012. [Вип. II]. С. 220–232.
681. *Киридон Алла*. «На Майдані коло Церкви...» (Місія Церкви в Революції Гідності). – 2014. [Вип. IV]. С. 179–188.
682. *Ковальчук Наталія*. Християнський екзистенціал в контексті концепту софійності в київській культурі. – 2014. [Вип. IV]. С. 189–194.
683. *Компанієць Лілія*. У пошуках духовності: соціокультурний контекст. – 2012. [Вип. II]. С. 250–257.

684. *Кононенко Алла*. Важливість формування національної духовності в українському суспільстві. – 2016. [Вип. VI]. С. 118–127.
685. *Корнівська Мар'яна*. Психологічні основи духовності як чинник формування національної свідомості. – 2011. [Вип. I]. С. 251–261.
686. *Коструба Наталія*. Психологічні особливості професійної діяльності священнослужителя. – 2018. [Вип. VIII]. С. 524–533.
687. *Коструба Наталія*. Психологічні особливості цінностей як невід'ємної складової духовності особистості у студентів духовних та світських ВНЗ. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 131–136.
688. *Кретов Павло, Кретова Олена*. Національна ідентичність: релігійно-символічний аспект. – 2019. [Вип. IX]. С. 528–537.
689. *Кулагіна-Стадніченко Ганна*. Гносеологічний потенціал сучасного богослов'я та становлення індивідуальної релігійності православного віруючого. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 137–143.
690. *Кулагіна-Стадніченко Ганна*. Релігійна традиція та релігійна ідеологія у контексті автентичної індивідуальної релігійності православного віруючого. – 2018. [Вип. VIII]. С. 534–544.
691. *Кулагіна-Стадніченко Ганна*. Феномен збереження обрядовір'я в індивідуальній релігійності православного віруючого. – 2019. [Вип. IX]. С. 489–494.
692. *Лебедева Юлія*. Громадянське суспільство та державні інституції: аспекти взаємовідносин. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 144–152.
693. *Лебедева Юлія*. Освітньо-виховні пріоритети українського державотворення. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 486–492.
694. *Лопатинський Петро, диякон*. Богословсько-апологетичний аналіз есхатологічних очікувань сучасності. – 2011. [Вип. I]. С. 269–276.
695. *Мацап'як Ольга*. Духовність як чинник самовизначення людини в українському суспільстві. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 242–246.
696. *Манчуленко Лілія*. Духовність як стрижень професійного становлення майбутнього педагога. – 2018. [Вип. VIII]. С. 545–553.
697. *Мельник Павло, протоієрей*. Роль духовних навчальних закладів у формуванні пастирів для служіння у сфері паліативної допомоги. – 2012. [Вип. II]. С. 358–361.

698. *Миронюк Андрій*. Псевдорелігійність, як ознака постатеїстичної епохи. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 469–479.
699. *Олійников Валерій*. Концептуальні засади вивчення сучасної категорійної системи. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 425–437.
700. *Павленко Павло*. «Українська Православна Церква» Московського Патріархату – епіцентр російського неоімперіалізму в Україні (погляд через призму війни на Донбасі). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 162–171.
701. *Павленко Павло*. Російське православ'я як авангард російського неоколоніалізму: «русский мир» в українському контексті. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 326–334.
702. *Пахолок Андрій*. Духовні цінності майбутніх соціальних працівників. – 2018. [Вип. VIII]. С. 590–599.
703. *Петраш Андрій*. Езотеричні вчення як проблема сучасної духовності. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 254–261.
704. *Пірен Марія*. Добročинність як високоморальний чинник в діяльності елітної особистості. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 335–343.
705. *Пірен Марія*. Духовні цінності – базова основа модернізації сучасного українського суспільства. – 2012. [Вип. II]. С. 395–402.
706. *Пірен Марія*. Духовність як чинник злагоди, толерантності, консолідації та соборності сучасного українського суспільства. – 2014. [Вип. IV]. С. 195–202.
707. *Пірен Марія*. Духовність як чинник злагоди, толерантності, консолідації та соборності сучасного українського суспільства. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 153–160.
708. *Пірен Марія*. Роль духовних цінностей у формуванні громадянської позиції особистості в сучасному проблемному українському суспільстві. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 172–180.
709. *Пірен Марія*. Роль духовності на громадянській позиції особистості в системі становлення публічного врядування у територіальних громадах. – 2018. [Вип. VIII]. С. 600–606.
710. *Пірен Марія*. Роль релігії та Церкви у системі соціального діалогу в процесі демократизації українського суспільства. – 2016. [Вип. VI]. С. 128–137.
711. *Пірен Марія, Савчин Мирослав*. Проблемність духовного життя творчої особистості в сучасній Україні (соціо-психологічний підхід). – 2011. [Вип. I]. С. 327–340.

712. *Пірен Марія*. Феномен духовності та освіченості як чинник життєдіяльності особистості у проблемному світі. – 2020. [Вип. X]. С. 414–422.
713. *Платаш Лариса*. Духовний потенціал інклюзивного навчання дітей з особливими потребами у загальноосвітній школі. – 2018. [Вип. VIII]. С. 607–615.
714. *Платаш Лариса*. Інклюзивна освіта в Україні: рефлексивна духовність українців чи виражена гуманність демократичного суспільства? – 2020. [Вип. X]. С. 423–438.
715. *Платаш Лариса*. Інклюзивна практика загальноосвітніх шкіл як інновація в Україні та чинник формування духовності школярів. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 161–169.
716. *Платаш Лариса*. Роль духовності особистості педагога у формуванні інклюзивного освітнього середовища. – 2019. [Вип. IX]. С. 503–511.
717. *Плецан Христина*. Духовність як основа успішності професійної діяльності державних службовців. – 2011. [Вип. I]. С. 357–363.
718. *Подобед Павло*. Взаємодія українських православних церков із державою у сфері духовної опіки над військовослужбовцями Збройних Сил України. – 2011. [Вип. I]. С. 364–373.
719. *Прус Василь*. Місійна діяльність православного пастиря серед сучасної молоді. – 2016. [Вип. VI]. С. 138–142.
720. *(Рудюк) Димитрій, митрополит, Кирилюк Сергій*. Пастирська психіатрія: сучасна систематика і класифікація психічних розладів та базові принципи у визначенні форм їх лікування (методичні рекомендації для церковно- та священнослужителів). – 2018. [Вип. VIII]. С. 616–625.
721. *Савенко Світлана*. Сучасні проблеми формування духовності в українському суспільстві засобами реклами. – 2011. [Вип. I]. С. 420–430.
722. *Савчук Олександр*. Сучасний стан та проблеми розвитку православного інтернету в Україні. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 316–320.
723. *Сидор Іван, дякон*. Вплив теорії «Москва – Третій Рим» на політичне і церковне життя Росії в умовах російсько-українського конфлікту (2014–2015 рр.). – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 190–206.

724. *Сміх Володимир, протоіерей*. Християнська свобода або подолання наслідків тоталітаризму. – 2011. [Вип. I]. С. 472–477.
725. *Соколюк Сергій*. З досвіду організації капеланської служби у МВС США. – 2019. [Вип. IX]. С. 548–563.
726. *Соколюк Сергій*. З історії участі українських церков у духовному і культурному вихованні особового складу Військово-морських сил Збройних сил України (1992–2014 рр.). – 2018. [Вип. VIII]. С. 634–649.
727. *Стефаник Віталій*. Пастир і сучасність. – 2011. [Вип. I]. С. 484–489.
728. *Тетеря Світлана, Костюк Наталія*. Відродження кобзарства як складова духовного відродження України. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 1. С. 170–177.
729. *Трофимлюк Олександр, протоіерей*. Необхідність активізації позабогослужбової діяльності православного пастиря в умовах сучасності. – 2011. [Вип. I]. С. 505–512.
730. *Трофимлюк Олександр, протоіерей*. Пастирська допомога у протидії поширенню епідемії ВІЛ-інфекції/СНІДу в Україні. – 2014. [Вип. IV]. С. 68–89.
731. *Трофимлюк Олександр, протоіерей*. Праця душпастиря з молоддю: проблеми і завдання. – 2012. [Вип. II]. С. 514–523.
732. *Фігурний Юрій*. Вплив російської агресії на релігійну ситуацію в Україні на початку ХХІ ст. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 393–403.
733. *Чирков Олег*. Зміни релігійної ситуації у світлі тенденцій етнокультурного розвитку України (1985–2019). – 2019. [Вип. IX]. С. 574–583.
734. *Щербань Микола, протоіерей*. Суть, принципи та механізми подолання ідеологічних пережитків радянського періоду в церковно-державних відносинах в Україні: історичний та державотворчий виміри. – 2014. [Вип. IV]. С. 469–478.
735. *Ямчук Павло*. Вітчизняні духовно-філософські засади формування особистості в загальноєвропейському контексті вірності людини Христу в ХХ–ХХІ віках. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 443–459.
736. *Ямчук Павло*. Українська духовно-національна ідентичність в контексті актуальних викликів ХХІ століття. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 410–424.

737. *Ямчук Павло*. Український христоцентричний вимір у європейському контексті нового тисячоліття (декілька міркувань про ключові аксіологічні константи українського цивілізаційного поступу в XXI столітті). – 2018. [Вип. VIII]. С. 659–678.
738. *Ямчук Павло*. Ясне світло Господньої істини (міркування про деякі проблеми вітчизняного християнського буття в XXI ст.). – 2014. [Вип. IV]. С. 208–229.
739. *Czyrnyiak Paulina*. Wpływ genderyzmu na funkcjonowanie rodziny. – 2014. [Вип. IV]. С. 252–257.
- Див. також: 2, 82, 745, 752, 765.*

ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ ХХІ СТ.

740. *Бабій Василь*. Свої інтереси, свій добробут, своя слава, своя честь або Українська Помісна Православна Церква. – 2011. [Вип. I]. С. 32–48.
741. *Бойко Алла*. Церква і політика в інформаційному просторі України (2014–2016 рр.). – 2016. [Вип. VI]. С. 822–830.
742. *Борейко Юрій*. Громада і парафія як форми релігійних об'єднань віруючих українського православ'я. – 2018. [Вип. VIII]. С. 505–513.
743. *Борейко Юрій*. Православна ідентичність у сучасному українському суспільстві. – 2016. [Вип. VI]. С. 831–837.
744. *Борейко Юрій*. Релігійність православних віруючих в Україні: реалії сьогодення. – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 490–497.
745. *Гергелюк Микола*. Помісна Церква в Україні як рушій національної ідеї, моральних принципів та етичних норм. – 2013. [Вип. III]. Ч. 2. С. 412–416.
746. *Демедюк Юрій*. Православна Церква та органи місцевого самоврядування на півдні України (1991–2011 рр.): взаємодія та протиріччя. – 2016. [Вип. VI]. С. 838–844.
747. *Єрмеєв Олександр*. Проблеми та перспективи становлення Української Помісної Православної Церкви на сучасному етапі розвитку українського суспільства. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 215–225.
748. *Єрмеєв Олександр*. Святий і великий Собор Православної Церкви та проблема становлення Української Помісної Православної Церкви. – 2016. [Вип. VI]. С. 845–853.

749. *Йосифчук Михайл, протоієрей, Ар'єв Володимир*. Порівняльний аналіз програм провідних українських політичних партій та громадських діячів щодо статусу Православної Церкви в Україні на поч. ХХ ст. – ХХІ ст. – 2016. [Вип. VI]. С. 808–821.
750. *Куліш Оксана*. Культурно-просвітницька роль соціальної педагогіки в інтеграційних процесах Православної Церкви України в поміснугу. – 2019. [Вип. IX]. С. 538–547.
751. *Ластовський Валерій*. Російська «Православная Енциклопедия» як засіб фальсифікації історичної інформації. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 365–372.
752. *Мельничук Петро*. Місія Православної Церкви та напрямки її діяльності в сучасному світі. – 2011. [Вип. I]. С. 277–283.
753. *Павленко Павло*. «Вихідні коди» московського православ'я у міжцерковному проєкті «Єдина Помісна Православна Церква». – 2016. [Вип. VI]. С. 854–863.
754. *Пірен Марія*. Сучасна соціокультурна доктрина Православної Церкви України – вагомий чинник соціального захисту громадян. – 2019. [Вип. IX]. С. 495–502.
755. *Саган Олександр*. Міфи та реалії конституювання Української Помісної Православної Церкви. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 373–383.
756. *Саган Олександр*. Суспільний запит на Поміснугу Церкву: проблеми, перспективи реалізації. – 2015. [Вип. V]. Ч. 1. С. 181–189.
757. *Сидор Іван, священник*. 332 роки боротьби за церковнугу автокефалію в Україні. – 2018. [Вип. VIII]. С. 626–633.
758. *Степовик Дмитро*. Українське православ'я – Волинь, Буковина, Закарпаття: відстоювання національної ідентичності. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 384–392.
759. *Тимошик Микола*. Ідеологія Української Православної Церкви як прояв національного духу в церковному житті українців. – 2014. [Вип. IV]. С. 203–207.
760. *Фігурний Юрій*. Розвиток українського православ'я на зламі тисячоліть: етнокультурні, державотворчі та націєтворчі аспекти. – 2019. [Вип. IX]. С. 564–573.
761. *Фігурний Юрій*. Роль Української Православної Церкви Київського Патріархату у відновленні, розбудові та захисті Української держави. – 2018. [Вип. VIII]. С. 650–658.

762. *Фігурний Юрій*. Стан і перспективи розвитку Православної Церкви в Україні на рубежі ХХ–ХХІ ст. та в умовах гібридної російсько-української війни. – 2016. [Вип. VI]. С. 864–886.
763. *Хоружий Григорій*. Виклики УПЦ КП в контексті ситуації в світовому православ'ї. – 2017. [Вип. VII]. Ч. 2. С. 404–409.
764. *Ямчук Павло*. Духовне подвижництво святійшого патріарха Філарета й усієї повноти УПЦ Київського Патріархату в добу антихристиянської агресії проти Руси-України. – 2016. [Вип. VI]. С. 887–905.
765. *Ямчук Павло*. Український митрополит Василь Липківський та актуальність його духовно-інтелектуального феномену для православ'я ХХІ століття. – 2019. [Вип. IX]. С. 584–607.
- Див. також: 2, 31, 82, 102, 718, 719, 722.*

ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

766. *Гаврілова Наталя, Филипович Людмила*. Православна освіта в Україні перед викликами сучасної доби (погляд соціолога релігії). – 2013. [Вип. III]. Ч. 1. С. 507–517.
767. *Йосифчук Михайл, протоіерей, Сагайдак Ілля*. Діяльність випускників Київських духовних шкіл (правонаступниці Києво-Могилянської Академії) у релігійному відродженні Святошинського району м. Києва. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 469–479.
768. *Лопатинський Петро, диякон*. Недільні школи як один із засобів відновлення евхаристійних громад. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 480–485.
769. *Чміль Наталія*. Психологічні особливості релігійності студентів-богословів Української Православної Церкви. – 2015. [Вип. V]. Ч. 2. С. 493–504.
770. *Щербань Микола, протоіерей*. Богословська компонента в гуманітарній сфері сучасної України: самореалізація особистості та соціальна відповідальність (спроба історіософської рефлексії). – 2018. [Вип. VIII]. С. 679–686.

Див. також: 11.

НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
«Київ – Константинополь:
до витоків Українського Православ'я»

31 січня 2020 року, м. Київ

771. *Вільчинська Ірина*. Ідея «Могилянського відродження» в акафістних сюжетах Софії Київської. – 2020. [Вип. X]. С. 588–602.
772. *Гарат Іван, протоіерей*. Ідеї ісихазму у спадщині «афонського старця» Івана Вишенського. – 2020. [Вип. X]. С. 603–619.
773. *Йосифчук Михайл, протоіерей, Ар'єв Володимир*. Зносини з Вселенським Патріархатом у справі визнання автокефалії Української Православної Церкви Урядом УНР. – 2020. [Вип. X]. С. 509–529.
774. *Клос Віталій, протоіерей*. Перший київський архіпастир у контексті Оскольдового хрещення Руси-України. – 2020. [Вип. X]. С. 541–555.
775. *Колот Сергій, протоіерей*. Першість Константинопольського Патріарха і автокефалія Православної Церкви України в контексті сучасних міжправославних відносин. – 2020. [Вип. X]. С. 457–463.
776. *Кравцов Андрій*. Архіви православних установ Переяславщини. – 2020. [Вип. X]. С. 530–540.
777. *Ліхтей Ігор*. Висвітлення процесу християнізації слов'янських народів у науковому доробку Франтішка Дворніка. – 2020. [Вип. X]. С. 464–487.
778. *Марголіна Ірина*. Святі Костянтин та Єлена – патрони князів-ктиторів Кирилівської церкви Києва. – 2020. [Вип. X]. С. 556–575.
779. *Несін Михайло*. Інститут київських архімандритів у домонгольський період. – 2020. [Вип. X]. С. 488–530.
780. *Нікітенко Мар'яна*. Давній чин на заснування храму крізь призму інформації Києво-Печерського патерика. Новітній ієротопічний підхід. – 2020. [Вип. X]. С. 576–587.
781. *Нікітенко Надія*. Княгиня Анна Порфіроводна як історична постать: на шляху до канонізації. – 2020. [Вип. X]. С. 439–456.
782. *Рясная Тамара*. «К сему прошению иконописный мастер вильмонстрандской купец Макар Пешехонов руку приложил». На захист Макара Пешехонова як реставратора Софії Київської. – 2020. [Вип. X]. С. 620–633.

БІБЛІОГРАФІЯ

783. *Гордієнко Дмитро*. Показчик змісту збірників «Православ'я в Україні» за 2011–2020 роки [Випуски I–X]. – 2020. [Вип. X]. С. 634–703.

АВТОРИ

- Авраменко Світлана 320, 537
Адамович Наталія 538
Азжеуров Володимир 295
Александров Александр 631
Алфьоров Олександр 416–418
Альмес Іван 632
Альмес Михайло 16, 296
Альмес Степан 263
Андрєєв Владислав 112
Андроник Богдан, священник 419
Ар'єв Володимир 283, 358, 749, 773
Ахрієпископ Паїсій (Володимир Кухарчук) 242
Бабенко Валерій 113
Бабій Василь 17–19, 740
Бабій Надія 539
Бабка Володимир 297
Бабленюк Артем, священник 20, 21
Бажанський Дмитро 661
Балахтар Валентина 662
Балух Василь 22
Бандура Андрій 23, 24
Бандура Віктор 23, 24
Бандура Олександр 23, 24
Башинський Сергій, диякон 298, 334
Березенко Богдан 264–266
Беспалов Станіслав 540
Биков Ігор 114
Біла Світлана 420, 421, 502
Білан Ганна 115
Білик Олена 117, 541, 542
Біліченко Володимир 267
Блануца Андрій 299
Бобик Іван 25, 26
Богущ Тетяна 543
Бойко Алла 663, 741
Бойко Петро, священник 544
Бойко Світлана 27, 664
Бокій (Лупій) Тетяна 545
Болюк Олег 546
Боратинець Юрій 28, 29
Борейко Юрій 665–667, 742–744
Борис Юрій, священник 321
Борщевич Володимир 335, 503
Брежак Олена 116
(Бубнюк) Федір, архієпископ 336, 422
Буняк Олена 268, 280, 337, 504
Бурка Василь 30
Бурковська Любов 547
Вакін Володимир, священник 300, 301
Варивода Аліна 548
(Василиків) Іоасаф, митрополит 117, 549, 550
Василів-Базюк Любов 118, 322, 323, 423–425, 523
Венгрин Іван 338

- Верещагіна Надежда – див.:
Верещагіна Надія 31, 551
Висовень Оксана 119–124, 426
Вишневська Галина 339, 552
Вільчинська Ірина 553, 771
Вініченко Алла 125, 302
Ворончук Ірина 427
Воропаєва Тетяна 126, 255, 668, 669
Ворощук Олексій 670, 671
Гаврилюк Алла 127, 554, 672
Гаврилюк Михайло 128
Гаврілова Наталя 766
Газізова Олена 673
Гайдено Павло 128, 129
Гай-Нижник Павло 32
Галайба Василь 130
Галайко Василь 33
Галик Володимир 428–430
Ганусевич Наталія 431–433, 555–557, 633–635
Гарат Іван, протоієрей 772
Гелетюк Миколай, протоієрей 674
Гергелюк Микола 131, 745
Гищук Іван 34
Головащенко Сергій 505–508
Гончаренко Ганна 132
Гончаренко Олексій, дякон 133
Гончарова Ірина 434
Гордієнко Дмитро 340, 341, 443, 509, 783
Горенко Лариса 134
Гренишен Андрій 35
Григораш Андрій, священник 36, 37
Григорєвська Олена 135
Григоруk Оксана 342
Гринюка Богдан 136
Громик Валерій 636
Грудкевич Тетяна 435
Гуль Андрій 38
Гулюк Ігор 39
(Гуменюк) Агапіт, єпископ 137, 343
Гунько Іван, священник 40, 41
Гунько Микола 42
Гура Дмитро, священник 344
Гура Олексій 138, 139, 155, 281
Гусак Андрій 558
Данакарі Рафік 191
Даниленко Броніслав 43–45
Дворніцька Лідія 46, 524, 525
Демедюк Юрій 746
Демчук Богдан, протоієрей 436, 526
Денис Б. Я. 675
Дзюба Іван, протоієрей 510
Дідора Василь, протодиякон 140, 282, 345–348, 511
Дідора Роман, протоієрей 511
Дойчик Максим 47
Домбик Сергій 48
Дроздович Максим 676
Дубовик Тетяна 356, 357, 513
Дудрачук Любомир 141
(Думенко) Епіфаній, митрополит, Предстоятель ПЦУ 1, 2, 6, 11, 12, 142, 303, 349, 512
Дундяк Ірина 350, 351, 559–561
Дякова Олена 527
Ершов Андрей 143, 437
Євсєєва Тетяна 144–146, 677

- Єгорова Тетяна 304
 Єремєєв Олександр 747, 748
 Єфремова Валентина 352, 353
 Жам Олена 147, 148, 438, 439,
 562, 621
 Житкова Олеся 149
 Заєць Олена 354, 637
 Зайшлок Ярина 491
 Заїка Наталя 150
 Йосифчук Миколай,
 протоієрей 156, 157, 356,
 357, 513, 679
 Йосифчук Михаїл, протоієрей
 158, 283, 284, 325, 358, 359,
 679, 749, 767, 773
 Іванов Ігор 151, 152, 324
 Іванченко Раїса 153, 355
 Ідзьо Віктор 154, 440, 441, 563
 Ілюха Олександр 138, 139, 155
 Іщук Наталя 678
 Кабанець Євген 442
 Кавунник А. 114
 Кагамлик Світлана 49, 159–
 162, 272, 273, 360
 Казаков Максим 269
 Калихевич Микола 443
 Кальницький Кирило 680
 (Карнаух) Михаїл, ієромонах
 361, 362
 Киридон Алла 163, 164, 285,
 444, 681
 Кирилюк Сергій 720
 Кислюк О. І. 308
 Кияк Святослав 326
 Кіричевська Елеонора 564, 565
 Клос Віталій, протоієрей 165–
 168, 261, 363–365, 514, 774
 Коваленко Володимир 366,
 566
 Коваль Ігор 117, 326, 541, 549,
 550
 Коваль Мар'яна 541
 Ковальова Світлана 305
 Ковальчук Наталя 567, 682
 Колодний Анатолій 528
 Колодницький Леонід 569
 Колот Сергій, протоієрей 50,
 169, 306, 307, 367, 775
 Компанієць Лілія 683
 Кондратюк Аліна 568
 Кононенко Алла 51, 684
 Корнівська Мар'яна 685
 Корнієнко Вячеслав 327, 445–
 450, 569–571
 Костенко Антон 368
 Костріков Ігор 52
 (Костріков) Яків, ієродиякон
 53
 Коструба Наталя 686, 687
 Костюк Наталя 400, 728
 Костючок Олександр 451
 Котенко Тетяна 54, 452–455,
 638, 639
 Кошель Олексій 640
 Кравцов Андрій 776
 Красільнікова Олена 286
 Красота Ірина 679
 Кретов Павло 55–58, 688
 Кретова Олена 55–57, 688
 Крисаченко Валентин 170,
 171, 456
 Кузнецов Вячеслав 369–371
 Кузнецова Неля 369
 Кузьменко Тарас 372
 Куковальська Неля 13
 Кукса Надія 572
 Кулагіна-Стадніченко Ганна
 689–691

- Куліш Оксана 750
Купрієць Ірина 445
Кухарчук Юрій 457
Кучеренко Ірина 373–375, 573
Кучерук Олександр 172, 287, 574
Лагіш Роман 173, 174
Лагодич Миколай, протоієрей 641
Лазорак Богдан 270
Лаппо Віолетта 59
Ластовська Оксана 458
Ластовський Валерій 175, 176, 376, 377, 459, 460, 751
Левицька Олександра 550
Левковець Юрій 387
Левчук-Вишнеvsька Галина 378
Лесюк Михаїл, протоієрей 60, 177
Лебедева Юлія 692, 693
Липківський Костянтин 178
Лівіцький Михайло 165
Літвінцов Андрій 179
Ліхтей Ігор 777
Лозінський Констянтин, протоієрей 61–63, 180
Лопатинський Петро, протодиякон 64–69, 694, 768
Лось Валентина 181
Лотоцький Віталій, протоієрей 182
Луцан Ігор, диякон 183
Лучанін Сергій, протоієрей 70
Любащенко Вікторія 184, 185, 642
(Лярош) Мішель, митрополит 186, 308, 319
(Ляхович) Феодосій, ієромонах 575, 576
Майстренко Сергій 187
Маланяк Андрій, священник 71, 72
Маланяк Олег, протоієрей 73–77
Малюта Ольга 288
Манчуленко Лілія 696
Марголіна Ірина 461, 577–581, 778
Марчук Олександр 462, 463
Мацап'як Ольга 695
Мацелюк Іванна 309–312
Мезенцев Володимир 566
Мельник Павло, протоієрей 78, 697
Мельничук Петро 752
Менько Василь 419, 464–466
Мигаль Юрій 79, 80
Мизюк Іван 81
Мирончук Анатолій 467
Миронюк Андрій 82, 698
Миронюк Тарас 188, 379
(Михайлюк) Кирил, єпископ 313
Михайлюта Олександр 468
Мицик Юрій, протоієрей 189, 190, 469–477
Мишленник Тарас 83, 84
Мищак Іван 289, 314
Мірецький Михайло 529, 643
Мобілі Роберт 191–193, 614
Мудеревич Віктор 194
Мушта Олександр 582
Надтока Олександр 290
Назаренко Дмитро 380
Нарольський Сергій, протоієрей 85

- Несін Михайло 779
 Нестеренко Лідія 195–197,
 381, 478, 479
 Нетудихаткін Ігор 583
 Нікітенко Мар'яна 86, 110, 198,
 328, 584, 644, 780
 Нікітенко Надія 111, 199, 585–
 588, 781
 Нікітіна Валентина 386
 Нікітюк Оксана 589
 Номофілов Максим 382
 Олексенко Яна 660
 Олійников Валерій 329, 515,
 590, 645, 699
 Оляніна Світлана 591
 Омельян Михайл, диякон 87,
 88
 Остапенко Василь 289
 Отрошко Любов 262
 Павленко Павло 700, 701, 753
 Павлова Світлана 200
 Палатна Світлана 592
 Папакін Георгій 14, 15, 291
 Патріарх Філарет (Денисенко)
 3–5, 7–10
 Пахолок Андрій 702
 Перепелиця Алла 200, 593, 594
 Петраш Андрій 201, 595, 703
 Петренко Ірина 202, 480
 Петрик Валентин 596, 657
 Пірен Марія 704–712, 754
 Пічак Кирил 89
 Платаш Лариса 713–716
 Плецан Христина 717
 Подобед Павло 718
 Понагайба Алла 383, 481
 Походяща Олена 597–601
 Преловська Ірина 203–205,
 274, 292, 384, 385, 482
 Приймич Михайло 602
 Прус Василь 90, 719
 Пшеничний Тарас 483
 Радіоненко Тетяна 386
 Рожко Володимир 206–209,
 387–390, 484–486, 603–605
 Ромаш Василь 516
 Роменська Валентина 330
 Ропонич Юрій 606
 Рубан Микола, диякон 210–
 211, 293, 391, 392, 415
 Рудак Олег 607
 Рудик Станіслав 275, 393, 517,
 518
 Рудьков Олександр 315
 (Рудюк) Димитрій,
 митрополит 256, 331, 394–
 398, 487, 720
 Русина Олена 212–216, 608,
 646
 Руско Надія 674
 Рясная Тамара 782
 Савенко Світлана 721
 Савчин Мирослав 711
 Савчук Олександр 217, 218,
 257, 530, 609, 722
 Сагайдак Ілля 767
 Сагайдак Михайло 610
 Саган Олександр 755, 756
 Самбор Борис 332
 Саргсян Тетевик 488
 Світлик Степан 219
 Світуха Микола 378
 Селівачов Михайло 610, 611
 Сергієнко Алла 220, 221
 Сердюченко Майя 657
 Середня Інна 373, 374
 Сиволоб Федір 91
 Сидор Іван, священик 222–
 223, 276–277, 333, 723, 757

- Симчич Микола, протоієрей
224
- Сирцова Олена 612
- Ситий Юрій 225, 226, 613
- Сінкевич Наталія 92, 489
- Сіхарулідзе Т. 614
- Смаль Ігор 647
- Смирнов Андрій 227
- Сміх Володимир, протоієрей
93–96, 724
- Смольницька Ольга 531, 532
- Соколюк Сергій 725, 726
- Солонська Наталія 533, 534,
648–654
- Сопронюк Іван, диякон 97–99
- Сорочан Сергей 228
- Сохацька Євгенія 490
- Старенька Ярина 615
- Старенький Ігор 491, 615, 640,
655
- Стегней Микола 393, 517, 518
- Степовик Дмитро 229, 399,
616–619, 758
- Стефаник Віталій 727
- Таїрова-Яковлева Тетяна 469
- Тарасенко Інна 189, 470–473
- Твердохліб Тетяна 519, 522
- Тетеря Світлана 400, 728
- Тимошик Микола 230, 231,
278, 294, 401, 492, 493, 759
- Ткаченко Віктор 494, 620
- Ткаченко Наталія 232, 621,
622
- Трегубенко Тетяна 623
- Третяк Роман 388
- Трофимлюк Олександр,
протоієрей 100, 729–731
- Турейський Ігор 258
- Урста Сергій 402
- Устимчук Михайло, 656
- Устимчук Федір 656
- Федорик Юрій 271
- Федорів Тетяна 624–627
- Федчишин (Дойц) Андрій,
протоієрей 233, 535
- Филипович Людмила 132, 528,
766
- Фігурний Юрій 234, 259, 403,
732, 760–762
- Філь Валентин 297
- Фощан Ярослав 279, 404, 405
- Фульмес Владислав 406
- Харишин Михайло 536
- Хитровська Юлія 235, 356,
357, 513
- Хіхлач Богдан 236
- (Хом'як) Єфрем, ієромонах
101, 237
- Хоміцький Сергій 389
- Хорошко Олександр 495
- Хоружий Григорій 763
- Цибулькін Володимир 596,
657
- Чирков Олег 733
- Чиркова Олена 238
- Чміль Наталія 769
- Чокалюк Святослав 316–318
- Чорноморець Юрій 102
- Чутченко Сергій, протоієрей
103–105, 239, 407, 408, 496,
520
- Чухліб Тарас 409
- Шакула Валентина 147, 562
- Швець Ігор, протоієрей 658
- Шевченко Віталій 240
- Шевчук Микола 281
- Шекера Ірина 497, 521, 659
- Широка Ольга 241

Шиян Любов 410
Шкіра Людмила 498, 628
Шкіра Микола 628, 629
Шкрібляк Микола 242–244
(Шлапак) Володимир,
архієпископ 106
Шостак Андрій 245–247
Шумило Віталій 411
Шумило Світлана 660
Шумило Сергій 248, 260
Щербань Микола, протоієрей
249–251, 734, 770
Юречко Тарас 107
Юрійчук Марія 620
Яворська Інна 412, 499
Ямчук Павло 252, 253, 413,
735–738, 764, 765

Яницька Поліна 630
Ярмусь Степан,
протопресвітер 254, 500,
528
Ясинецька Олена 414
Czuryniak Paulina 739
(Laroche) Michel, par le
Métropolitaine – див.: (Лярош)
Мішель, митрополит
Ruban Mykola, deacon – див.:
Рубан Микола, диякон
Stimpfle Alois Maria 108, 109
Tverdokhlib Tetiana – див.:
Твердохліб Тетяна
Zvonska Lesia 501

Упорядник Дмитро ГОРДІЄНКО

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.

Ахрієпископ ПАЇСІЙ (Володимир КУХАРЧУК) – аспірант кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича.

АР'ЄВ Володимир – народний депутат України, заслужений журналіст України.

ВИСОВЕНЬ Оксана – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії і культури України та спеціальних історичних дисциплін, ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

ВІЛЬЧИНСЬКА Ірина – старший науковий співробітник Національного заповідника «Софія Київська».

ГАРАТ Іван, протоієрей – кандидат філософських наук (PhD), викладач Львівської Православної Богословської академії УПЦ (ПЦУ).

ГОЛОВАЩЕНКО Сергій – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

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».

ЙОСИФЧУК Михаїл, протоієрей – кандидат наук з богослів'я, настоятель парафії Ікони Божої Матері «Утамуй моя печалі» в м. Києві.

- КЛОС Віталій, протоіерей – доктор наук з богослів'я, професор проректор з наукової роботи Київської православної богословської академії.
- КОЛОТ Сергій, протоіерей – кандидат наук із богослів'я, доцент, доцент кафедри богослів'я та філології й учений секретар Київської православної богословської академії.
- КОРНІЄНКО Вячеслав – доктор історичних наук, заступник генерального директора з наукової роботи Національного заповідника «Софія Київська».
- КОТЕНКО Тетяна – провідний археограф відділу джерелознавства новітньої історії України Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.
- КРАВЦОВ Андрій – аспірант Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.
- КРИСАЧЕНКО Валентин – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу геополітики та глобалістики Національного науково-дослідного інституту українознавства та всесвітньої історії.
- КУЗНЄЦОВ Вячеслав – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України. Одеський національний університет імені І. І. Мечникова.
- ЛАСТОВСЬКИЙ Валерій – доктор історичних наук, професор, Київський національний університет культури і мистецтв.
- ЛІХТЕЙ Ігор – кандидат історичних наук, завідувач кафедри Античності, Середньовіччя та історії України до модерної доби Ужгородського національного університету.
- ЛОСЬ Валентина – кандидат історичних наук, бібліотекар Бібліотеки Інституту Східнослов'янської філології Філологічного Відділу Ягеллонського університету, м. Краків, Польща.
- МАЛАНЯК Андрій, священник – аспірант Київської православної богословської академії.
- МАРГОЛІНА Ірина – кандидат історичних наук, завідувач сектору комплексних наукових досліджень пам'яток заповідника науково-дослідного відділу «Інститут «Свята Софія» Національного заповідника «Софія Київська».
- МИЦИК Юрій, протоіерей – доктор історичних наук, доктор церковно-історичних наук, професор, головний науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; професор кафедри цер-

- ковно-історичних і практичних дисциплін Київської православної богословської академії.
- НЕСІН Михайло – кандидат історичних наук, редактор журналу «Novogardia», м. Санкт-Петербург, Росія.
- НЕСТЕРЕНКО Лідія – кандидат історичних наук, доцент, Чернігівський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти імені 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».
- ПІРЕН Марія – доктор соціологічних наук, професор кафедри педагогіки та соціальної роботи Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, заслужений діяч науки і техніки України.
- ПЛАТАШ Лариса – 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.
- РУБАН Микола, дякон – аспірант Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля, магістрант Національної академії державного управління при Президентові України.
- РУСИНА Олена – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник Інституту історії України НАН України.
- РЯСНАЯ Тамара – завідувач Сектору науково-методичної роботи Науково-дослідного відділу «Інститут «Свята Софія» Національного заповідника «Софія Київська».
- СОЛОНСЬКА Наталія – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Відділу зарубіжної україніки Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.
- ТАРАСЕНКО Інна – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

ШКРІБЛЯК Микола – доктор філософських та кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри культурології, релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

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.

ЯСИНЕЦЬКА Олена – кандидатка історичних наук, завідувачка сектору міжнародного співробітництва Національного заповідника «Софія Київська».

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

До 400-річчя з часу відновлення православної ієрархії
Київської митрополії Єрусалимським патріархом
Феофаном.

Збірник статей

Макетувальник – *Дмитро Гордієнко*

Палітурка – *Микола Ярмусь*

Світлини кольорової вклейки – *протоієрей Іван Сидор*

Київська православна богословська академія
вул. Трьохсвятительська, 6
м. Київ, 01601

Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України
вул. Трьохсвятительська, 4
м. Київ, 01001

Підписано до друку 25.03.2021 р.

Формат 70×100/16. Папір офсетний.

Гарнітура Century Schoolbook. Друк офсетний.

Ум.-друк. арк. 42,0. Обл. вид. арк. 44,0

Наклад 200 примірників.