

Навчально-дослідна програма
«КИЇВСЬКЕ ХРИСТИЯНСТВО ТА УНІЙНА ТРАДИЦІЯ»



Український католицький університет
Гуманітарний факультет
Філософсько-богословський факультет

З благословення
Глави Української Греко-Католицької Церкви
Блаженнішого Святослава Шевчука

Видання здійснюється
у рамках публічного проекту
«Соборна Україна та Київська традиція»
за жертовної підтримки
українських меценатів

Максим Яременко

**ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ
УНІФІКАЦІЇ
ТА ДИСЦИПЛІНУВАННЯ
Київська православна
митрополія у XVIII столітті**



ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
Львів 2017

УДК УДК [271.2(477-25)-9-664:271.2(470-44)]"17"

ББК 86.372(4Укр)5

Я 722

Науковий редактор: д.і.н., проф. *Ігор Сkochиляс*

Рецензенти: д.і.н., проф. *Наталія Яковенко*, к.і.н. *Володимир Пришляк*

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради Гуманітарного факультету
Українського католицького університету (протокол № 2 від 23.02.2017)

Яременко М.

Я 722 Перед викликами уніфікації та дисциплінування: Київська православна митрополія у XVIII столітті. – Львів: Видавництво УКУ, 2017. – 272 с. – (Серія «Київське християнство», т. 4).

ISBN 978-966-2778-81-6

У монографії досліджено процес поступового перетворення у XVIII ст. Київської православної митрополії на частину уніфікованої й дисциплінованої імперської синодальної Церкви. Автор докладно розглядає реалізацію інкорпораційної політики петербурзького Синоду на вищому доктринальному (уніфікація богослужбових текстів) та парафіяльному (впорядкування церковних практик та дисциплінування вірян) рівнях. Особливо з'ясовано вплив мирян на священників та їхню роль у запровадженні нових еклезіальних практик у парафіях Гетьманщини. На особливу увагу заслуговує аналіз помітних змін у позиціонуванні й самоакцептації київської духовної еліти як своєрідної відповіді на російську політику уніфікації. Попри зміну юрисдикційного підпорядкування наприкінці XVII ст., Київська митрополія принаймні ще одне століття продовжувала залишатися складовою світу київського християнства.

Yaremenko M.

Я 722 Facing the Challenges of Unification and Discipline: Kyivan Orthodox Metropolitanate in 18th century. – Lviv: UCU Publishing House, 2017. – 272 p. – (Series “Kyivan Christianity”, Vol. 4).

ISBN 978-966-2778-81-6

The monograph investigates the 18th century process of gradual transformation of the Kyivan Metropolitanate into a part of the unified and disciplined imperial synodal Church. The author studies in detail the realization of the incorporated policy of the Petersburg Synod on the higher doctrinal level (unification of liturgical texts) and the level of parish (unification of church practices and disciplining the parishioners). The influence of laity and priests, as well as their role in the introduction of new ecclesial practices in the parishes of Hetmanshchyna, is a subject of a separate investigation. Special attention is paid to the analysis of visible changes in the positioning and self-accepting of Kyivan ecclesiastical elite as a way to respond to the Russian policy of unification. Despite the change in the jurisdictional subordination in late 17th century, the Kyivan Metropolitanate continued, at least for another century, to remain part of the Kyivan Christianity's milieu.

ISBN 978-966-2778-81-6

© Максим Яременко, автор, тексти, 2017

© Видавництво УКУ, макет, 2017



Титульний аркуш Євхологіона (Київ 1681)
 із зображенням найважливіших «місць пам'яті» Київської митрополії:
 святих князя Володимира, Андрія Первозваного, прп. Феодосія
 та Антонія Печерських, мчн. Бориса і Гліба

ЗМІСТ

Перелік скорочень	9
Вступ	11
Розділ I. «Надобно б де Лаврѣ добрую дать финфу и проучить ихъ хорошенко»: Уніфікація київського книгодрукування	17
«Чтоб нѣкакія Стѣй Церкви... противности не было»: церковний аспект російської видавничої політики	19
Ідеологічний складник	32
Дієвість синодальних зусиль	34
Парафіяльна практика	46
Причини неуспішності уніфікації лаврських друків	58
«Ми, даруя моці, в ділах успівали, но подарки сїї златом подкріпляли»: способи та засоби збереження особливостей київських книг	71
Розділ II. Дисциплінування релігійних практик:	
Ставлення вірян до сповіді та причастя	81
Старшина: очищення від гріхів та прийняття Святих Дарів	90
Сповідь та причастя «рядових» парафіян	99
Розділ III. «Парафіяльна цивілізація» в добу уніфікацій і дисциплінування: практика виборності духовенства	111
«Спадкування» супроти виборності	114
Виборність при «спадкуванні»	122
Jus patronatus	130
Розділ IV. Стара й нова зброя в «битвах» XVIII ст.: реакція духовної еліти на імперську церковну політику	135
На початку XVIII ст.: під архипастирством того, хто «яснить въ словѣ, дѣлѣ»	135
Позиціонування київської духовної еліти в середині XVIII ст.	152
«Пам'ять» про власне давньоруське минуле	166

Звернення до образу Андрія Первозваного	178
Змагання за минуле Київської академії.....	195
<i>Пригадування/вигадування Галики Гулевичівни</i>	<i>196</i>
<i>Царські милості як аргумент для Петербурга:</i>	
<i>Могилянські Атени «стають» Академією</i>	<i>220</i>
Висновки	229
Бібліографія	233
Показчики	251

Перелік скорочень

- АиД-1-1* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 1: 1721–1750 гг., ч. 1. Киев 1904.
- АиД-1-2* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 1: 1721–1750 гг., ч. 2. Приложения. Киев 1904.
- АиД-2* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 2: 1751–1762 гг., ч. 1. Киев 1905.
- АиД-3* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 3: *Царствование Екатерины II (1762–1796 гг.). Киевский митрополит Арсений Могилянский (до 1770 г.)*. Киев 1906.
- АиД-4* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 4: *Царствование Екатерины II (1762–1795 гг.). Киевский митрополит Гавриил Кременецкий (1770–1783 гг.)*. Киев 1907.
- АиД-5* → *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение II (1721–1795 гг.)* / зі вступ. і прим. Н. И. Петрова, т. 5: *Царствование Екатерины II (1762–1795 гг.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783–1795 гг.)*. Киев 1908.
- Акты ЮЗР* → *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографическою комиссиею*
- АЮЗР* → *Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною Коммиссиею для разбора древних актов*
- ДАК* → *Державний архів м. Києва*
- ЗНТШ* → *Записки Наукового товариства імені Шевченка*

- ІР НБУВ → Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського
- КА → *Київська Академія* (журнал)
- КЕВ → *Киевские епархиальные ведомости*
- КС → *Киевская старина* (1882–1906 рр.), *Київська старовина* (з 1992 р.)
- НЗ НаУКМА → *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська академія»*
- НИА СПбИИ → Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук
- ОДД → *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*
- ОР РНБ → Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
- ПУ → *Пам'ятки України*
- Памятники → *Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов*
- ПЕВ → *Полтавские епархиальные ведомости*
- Просемінарій → *Просемінарій: медієвістика, історія Церкви, науки і культури*
- ПСЗ → *Полное собрание законов Российской империи*
- ПСПр → *Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи*
- РГИА → Российский государственный исторический архив
- СИРИО → *Сборник Императорского Русского исторического общества*
- Соціум → *Соціум: Альманах соціальної історії*
- ТКДА → *Труды Киевской духовной академии* (1860–1917 рр.), *Труди Київської Духовної Академії* (з 1997 р.)
- ЦДІАК України → Центральний державний історичний архів України у м. Києві
- ЧИОНЛ → *Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца*
- AI → *Ab Imperio*
- HUS → *Harvard Ukrainian Studies*
- ОСР → *Orientalia Christiana Periodica*

ВСТУП

До сьогодні навіть серед істориків залишається поширеною думка, що після 1686 р., коли Київська митрополія змінила своє юрисдикційне підпорядкування, церковне життя на її теренах було перебудовано за російським зразком, а національні особливості знищено. У межах такого підходу найчастіше концептуально й подається історія Православної Церкви в Україні. При цьому XVII ст., принаймні добу Петра (Могили), розглядають через призму концепту «конфесіоналізації»¹.

¹ На українському матеріалі чи не вперше цей концепт апробував Сергій Плохій, зосередившись на розгляді активної участі світської влади в церковному житті та використанні козаками релігійних питань у власних цілях (С. Плохій. *Наливайкова віра: Козаки і релігія в ранньомодерній Україні*. Київ 2005 (перше (англомовне) видання – 2001 р.)). Достатньо специфічно конфесіоналізацію потрактував Михайло Дмитрієв, аналізуючи процеси в Київській митрополії другої половини XVI ст. (М. В. Дмитрієв. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва 2003). У другому виданні нарису історії України через згаданий концепт Наталія Яковенко пояснює заходи унійної та православної єрархії, спрямовані на вноормування церковного життя (реформа чернецтва, освіта духовенства, зміцнення віросповідної дисципліни та релігійної свідомості тощо) (Н. Яковенко. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / 2-ге вид., переробл. та розшир. Київ 2005, с. 286–300). Конфесіоналізацію в Унійній Церкві також описано в низці серйозних досліджень монографічного рівня. Студія програми конфесійного будівництва та дисциплінування на рівні однієї єпархії (Львівської) за пастирства одного владики належить Петрові Вавженюку (P. Wawrzeniuk. *Confessional Civilising in Ukraine. The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*. Huddinge 2005). Комплексно, розставляючи інакші акценти та беручи до уваги вплив зовнішніх політичних чинників, узялася за проблематику Барбара Скінер (B. Skinner. *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th-Century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb, IL. 2009). При аналізі розвитку Львівської єпархії в ранньомодерний час звертається до концепту Ігор Скочиляс, вказуючи на взаємовідчуження різних конфесій через кодифікацію досвіду віри, дисциплінування релігійних практик, створення своїх богословських закладів, посилення унійного ексклюзивізму та специфічної унійної свідомості (висновки дослідника, висловлені в попередніх публікаціях, підсумовано в книзі: І. Скочиляс. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.*

У XVIII ст. Київська митрополія вступила зі значними територіальними втратами, а невдовзі влада її архиєрея взагалі була обмежена однією єпархією. На раніше підпорядкованих Софіївській катедрі землях, що тоді входили до складу Речі Посполитої, почала домінувати Унійна Церква. Описуючи тогочасне церковне життя за допомогою концепту «конфесіоналізації», сучасні дослідники нерідко твердять про цілковите розходження шляхів розвитку Київської православної митрополії та унійних владицтв, розділених уже не тільки конфесійним, а й державним кордонами. Річпосполитські з'єднані нібито й надалі зберігали традиції «київського християнства», натомість «благочестиві» українських єпархій підросійської України і формально, і по суті стали частиною «Русской Православной Церкви». Так, Ігор Сkochиляс пише, що

«термін “київське християнство” [...] окреслює територіальні рамки функціонування руського “суперетносу” в середньовіччі та ранньомодерну добу (тобто первісну Руську церкву княжого періоду, а пізніше – українсько-білоруську Київську митрополію в межах Польсько-Литовської держави)»².

Коротко окреслені трактування історії Київської митрополії у XVIII ст. потребують деталізації або й кардинальної ревізії. По-перше, не все те, що відбувалося з цією церковно-адміністративною одиницею (як, зрештою, й іншими українськими православними єпархіями, що вже не залежали від Києва), стало наслідком синодальних нововведень. Навпаки, деякі з петербурзьких приписів зобов'язували дотримуватися тих самих правил еклезіального життя, котрі намагалися запровадити ще Петро (Могила, 1633–1647) та його однодумці. І тут варто поміркувати, чи не українського походження єрархи Православної Церкви Російської імперії, які отримали вишкіл у Київській академії, й перенесли в монархію Романових та ретранслювали через синодальні укази те, що в Києві на доктринальному рівні вважалося нормою конфесійного життя. Щоправда, тепер до реалізації тих чи тих положень у церковній сфері долучилася державна машина. З іншого боку, навіть побіжне зіставлення процесів дисциплінування клириків та лаїків по обидва боки Дніпра показує, що перед українським унійним і православним єпископатом стояли дуже схожі завдання та про-

Організаційна структура та правовий статус. Львів 2010). Важливою у вивченні «польсько-литовського шляху в давній конфесійний період (1569–1648)» є праця Альфонса Брюнінга (а також деякі раніші його статті) із представленням широкого контексту та обговоренням доречності застосування поняття «конфесіоналізації» для річпосполитських теренів (A. Brüning. *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*. Wiesbaden 2008).

² І. Сkochиляс. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.* ..., с. 33.

понувалися подібні шляхи їхнього вирішення (належне виховання пастви й парохів, уніфікація богослужбових книг тощо).

Чи можна, однак, застосувати поняття «конфесіоналізації» для пояснення тих процесів, які тривали в Київській православній митрополії XVIII ст.? Навряд чи. Більшість заходів із дисциплінування духовенства та мирян у той час не були власною політикою Києва, адже ініціювалися з Петербурга та стосувалися всіх епархій синодальної Православної Церкви. Окрім того, конфесійне будівництво зазвичай здійснюється в умовах протистояння з конкурентом (римо-католиків із протестантами, православних з уніатами тощо – комбінації варіюються залежно від регіону). І хоча деякі історики, вживаючи згаданий концепт «конфесіоналізації» щодо тогочасної Росії, ведуть мову про боротьбу Православної Церкви зі старовірами, Київська митрополія у XVIII ст. такого серйозного супротивника, який спонукав би до направи церковного життя, не мала.

Те, що відбувалося з Церквою в Російській імперії, вкладається в загальну пояснювальну схему будівництва добре врегульованої держави, для якої характерне спрямоване зверху соціальне дисциплінування (за Герхардом Острайхом) у різноманітних сферах, у т. ч. і в релігійній. Імперія мала об'єднати різнорідні терени в єдине ціле і політично, і соціально, і економічно, і релігійно – так на порядку денному з'явилося завдання творення єдиної синодальної Церкви, у чому держава виявляла безпосередню зацікавленість. Для досягнення цієї мети потрібно було привести до спільного знаменника відмінні православні культури на територіях, що ввійшли до складу імперії, причому не стільки на базі однієї з них (російської), скільки на засадах значної модернізації релігійних практик загалом³. Тож у XVIII ст. Київська митрополія вповні відчула на собі процес побудови синодальної Церкви, поставши перед викликами уніфікації та дисциплінування внутрішнього життя на різних рівнях⁴.

³ Див., наприклад, вказівки на конкретні характеристики, що свідчили про відсутність у Московській Церкві важливих компонентів модерної інституції (рудиментарну, слабо централізовану де-факто організацію без раціональної бюрократичної структури; брак «професійних», добре навчених служителів; російську ортодоксію, що насправді була «російською гетеродоксією» – сукупністю розмаїтих локальних релігійних практик, які нерідко різнилися навіть на рівні парафії): G. L. Freeze. *Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia: New Histories for the Empire* / ред. J. Burbank, D. L. Ransel. Bloomington – Indianapolis 1998, с. 211–221. Зрозуміло, така Церква мусила сама зазнати змін, а не стати зразком для трансформування Київської митрополії.

⁴ Про уніфікацію Київської митрополії «з іншими православними епархіями на території Російської імперії» у XVIII ст. говорить також Оксана Прокоп'юк. Щоправда, дослідниця твердить, що цей процес офіційно було завершено до 1780-х рр. (див.:

Питання про успішність заходів з якісного перетворення українських епархій на частину синодальної Церкви є одним із найменш досліджених істориками. Моє вивчення окремих проблем, як-от формування складу київського чернецтва чи освітнє дисциплінування білого духовенства (їх було висвітлено у відповідних монографіях), а також студії певних аспектів еклезіальної інституційної чи соціорелігійної історії в Гетьманщині XVIII ст., що належать перу найперше Оксани Прокоп'юк та Оксани Романової (далі звертатимуся до них за потреби), засвідчують, що між деклараціями й розпорядженнями і їхнім утіленням пролягала інколи чимала дистанція. У цій книзі зупинюся на тому, наскільки петербурзька політика була дієвою в Київській митрополії XVIII ст. і на вищому доктринальному рівні (уніфікація церковних книг), і на рівні сприйняття «парафіяльною цивілізацією»⁵, себто священиками та мирянами. Також розгляну вплив лаїків на їхніх парохів та його роль у запровадженні нових порядків на парафіях. Нарешті, окремо проаналізую, як позиціонувала/акцептувала себе київська духовна еліта і як відповідала на уніфікацію, вважаючи її порушенням прав та усталеного трибу життя. Поза увагою тут залишено т. зв. закордонну частину Київської митрополії – невеликі православні «ойкумени» в Речі Посполитій, що підпорядковувалися Софіївській кафедрі.

При відтворенні тексту документів у цитатах виносні літери та паєрки внесено в рядок без спеціального виділення. Скорочення не розкриваються, зокрема під титлом (передаються без цього знака). Зберігаються відсутні в сучасній кириличній абетці букви; м'який та твердий знаки подано згідно з їхнім розташуванням у першоджерелі. Пунктуація та вживання великої й малої літер наближені до діючих правил правопису. Опубліковані документи цитуються в тій формі, в якій вони були надруковані (за винятком матеріалів, оприлюднених у XIX – на початку XX ст. тогочасною російською мовою, – їх наведено сучасним російським правописом).

* * *

Поява цієї монографії стала можливою завдяки моїй участі в навчально-дослідній програмі «Київське християнство» під патронатом Українського католицького університету. З огляду на це, щиро дякую керівникові програми Ігорю Сковчилюсу за таку можливість, адже вдалося з'ясувати, що, зреш-

О. Б. Прокопюк. Киевская епархия. Киевская епархия в 1686–1786 гг. (на территории Российского государства) // *Православная энциклопедия*, т. 33. Москва 2013, с. 174). На мою думку, таке датування верхньої межі не зовсім вмотивоване – навпаки, в окремих сферах на рівні «парафіяльної цивілізації» справжня уніфікація тоді тільки починалася.

⁵ Цей термін в українській історіографії належно не продискутовано. У цій книзі ним означається найнижчий парафіяльний рівень організації життя вірян.

тою, українські православні єпархії XVIII ст. і «київське християнство» – це не дві окремі реалії. Працюючи над монографією, в різний час і з різних питань я отримував необхідні консультації від Наталі Яковенко, Лесі Довгої, Володимира Александровича, Ігоря Скочиляса, Ярослава Затилюка, Маргарити Корзо, Світлани Сохань. За це їм із великою приємністю висловлюю свою вдячність. Вкотре, проте з тим самим усвідомленням важливості, дякую колегам, які вже багато років поспіль щотижня збираються на «Семінар по вівторках» Товариства дослідників Центрально-Східної Європи, творячи таким чином унікальну нагоду серйозно апробувати зроблені наукові висновки. Це, крім уже згаданих керівника семінару Наталі Яковенко й Лесі Довгої, також постійні його учасники Наталя Старченко, Ігор Тесленко, Віталій Михайловський і колеги, яким обставини дозволяють бувати на обговореннях не так часто.

Підготовка рукопису збіглася з достатньо клопітним періодом життя, тож підтримка дружини й дітей стала однією з головних умов роботи над книгою. За це їм окрема подяка.

Розділ I

«НАДОБНО Б ДЄ ЛАВРЪ ДОБРУЮ ДАТЬ ФИНФУ И ПРОУЧИТЬ ИХЪ ХОРОШЕНКО»: УНІФІКАЦІЯ КИЇВСЬКОГО КНИГОДРУКУВАННЯ

Розгляд успішності уніфікації церковного життя в Київській митрополії XVIII ст. розпочну з «елітного» рівня – впорядкування та зведення до єдиного загальноімперського зразка богослужбових книг, що довгий час монополюно видавалися друкарнею ставропігійної Свято-Успенської Києво-Печерської лаври.

Загальнопоширена версія історії українського книгодрукування кінця XVII – XVIII ст. неодмінно вказує на цілеспрямовані репресії – спершу з боку московської патріаршої, а згодом синодальної влади. Не вдаючись до аналізу всіх текстів, у яких прямо чи опосередковано мовиться про тогочасну видавничу справу, коротко зупинюся на характеристиці, поданій авторитетним дослідником Ярославом Ісаєвичем у фундаментальній праці «Українське книговидання». Висновки цього історика, який розвиває відомі тези Івана Огієнка, а також враховує доробок інших науковців (що й позбавляє мене необхідності вдаватися до традиційного історіографічного екскурсу), якнайширше презентують сучасний погляд на проблему.

Згідно з Ісаєвичем, спроби тиснути на лаврську та чернігівську друкарні почалися відразу по підпорядкуванню Київської митрополії московському патріархові. Лише після неодноразових клопотань настоятеля Печерського монастиря Адріан дозволив видавати церковні книги місцевим «наречием», але без права розповсюдження в монархії Романових – на відміну від передруків російських книжок, видання яких у Києві намагалися стимулювати дозволом їхнього продажу на всіх теренах Московської держави. За місцеблостительства Стефана (Яворського) видавнича діяльність пожвавилася. Та невдовзі едичійні права Києва й Чернігова обмежуються традиційним перевиданням церковнослов'янських текстів, старі примірники котрих звірялися з російськими, аби усунути всі відмінності та особливе «наречие» (указ 1720 р.). Вже перебуваючи під управлінням

Синоду, українські друкарні далі отримували такі самі розпорядження, що регламентували і мову, і репертуар видань (наприклад, у 1721, 1726, 1766, 1775 рр.). 1724 року печерського архимандрита Йоаникія (Сенютовича) було оштрафовано за неідентичність щойно опублікованої київської Тріоди Цвітної з московською, а чернігівську друкарню взагалі закрито до 1743 р. Царювання Єлизавети Петрівни (1741–1761) не надто покращило стан «малоросійського» книговидання, а за Катерини II (1762–1796) обмеження стали ще жорсткішими. Процедура перевірки текстів передбачала подвійний контроль: спочатку в Типографській конторі при Синоді цензурували готовий до друку твір, а пізніше – вже надрукований. Тільки з 1786 р. нагляд за лаврськими друками поклали на київського митрополита, проте на той час він уже був суворим цензором, який пильнував за відповідністю російським текстам¹.

На думку Ярослава Ісаєвича, «централізаторський курс уряду» та його тиск стосувався не тільки друкарень, а й усіх світських і церковних установ Гетьманщини, однак саме у видавничій справі відбулися різкі зміни. Російські урядові кола та єрархи підозріло ставилися до «зіпсованої» латинськими впливами української продукції. Оскільки в централізованій державі «прагнуть до нівеляції етнічної і мовної ситуації на своїй території шляхом придушення права на самостійний розвиток всіх націй, крім панівної»², то й політика щодо друку подається істориком як переслідування всього питомо українського. Її наслідками стали загальмування діяльності київської та чернігівської друкарень; звуження їхнього репертуару до богослужбових текстів (за окремими спеціально санкціонованими винятками, як-от випуск офіційних розпоряджень чи панегіриків); згубний вплив на «творчу ініціативу письменників і освітніх діячів» (розвивалося лише поліграфічне виконання та оформлення книг); перенесення друку творів могилянських професорів за межі імперії; популярність серед місцевих покупців, невдоволених новаціями, львівських, почаївських та унівських «закордонних» видань. Про останнє, зокрема, говорив 1735 р. печерський архимандрит, клопочучись про заборону продажу завезених книг, а 1769 р. із Лаври заявляли про небажання українського «благочестивого народу» купувати виправлені букварі та використання в навчанні друків старого зразка. Зрештою, в результаті цієї петербурзької політики було запроваджено російський варіант церковнослов'янської мови з характерною для неї системою наголосів та загалом втрачено «національні традиції української церкви»³.

¹ Я. Ісаєвич. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів 2002, с. 249–263.

² Там само, с. 251.

³ Там само, с. 253–255, 262.

Попри такий достатньо мінорний виклад, науковець згадує також уживані тоді способи обійти суворі розпорядження. Скажімо, у Чернігові намагалися ставити на нові книги дати до 1720 р. (рік виходу указу). У лаврських книжках знаходили розбіжності в 1724 та 1726 рр., а 1728 р. дозволили за старими зразками друкувати все те, що не мало російського аналога для звіряння. Деякі мовні відмінності зберігалися й у другій половині XVIII ст., проте незначні, адже керівництво друкарень було залякане й саме пильнувало за відповідністю своїх друків московським⁴. В іншій розвідці Ісаєвич навів ще один приклад ігнорування синодальних норм, звернувши увагу на таємну співпрацю унійної Почаївської та православної Києво-Печерської друкарень наприкінці XVIII ст.⁵

Загалом екскурси в історію українського друкування у XVIII ст. зосереджуються на переказі пов'язаних з ним указів та наголошують передовсім на «русифікації» чи й «денаціоналізації» і книг, і їхніх споживачів. Однак дослідники, які спеціально вивчають Російську імперію, стверджують, що реалізація російського націєтворчого проекту в ній, а отже, й русифікація її підданих розпочалися тільки в другій половині XIX ст., активізувавшись за двох останніх царів – Олександра III (1881–1894) та Миколи II (1894–1917)⁶. У XVIII ст. держава, що формувалася, була чужою і українській, і московській традиції, тож стала продуктом української «просвещенной мысли» не менше, ніж московської політичної культури⁷. То що ж означала імперська політика щодо церковних книг та наскільки успішною вона була?

«Чтоб нѣкакія Стѣй Церкви... противности не было»: церковний аспект російської видавничої політики

Не всі дослідники, найперше з-поза України, трактують російську політику щодо книгодрукування в рамках національної парадигми (русифікація, нівеляція українського чи й «денаціоналізація»⁸). Інше можливе пояснення, яке, зауважу, перегукується з репліками указів XVIII ст., – підозра

⁴ Я. Ісаєвич. *Українське книговидання...*, с. 283–284.

⁵ Я. Ісаєвич. До характеристики культури доби бароко: василіянські освітні осередки // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність* 12 (2004) 195–206.

⁶ Про це, з покликанням на відповідні спеціальні дослідження, йдеться, зокрема, у: Е. Вілсон. *Українці: несподівана нація*. Київ 2004, с. 132–140.

⁷ Див. історичний курс від редакторської групи журналу «Ab Imperio»: Глава 7. Долгий XVIII век и становление модернизационной империи. Часть 1. От «пороховой империи» к «современному государству» // *AI* 1 (2015) 371.

⁸ Див. про «денаціоналізаційні укази Синоду», наприклад, у: С. Р. Кагамлик. *Києво-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.)*. Київ 2005, с. 211.

українських церковних мужів та видань у «відході від православ'я»⁹. Актуальності такого аспекту у XVIII ст. історики детально не розглядають, хоча в тогочасних розпорядженнях про необхідність звірення публікованих книг він чітко підкреслюється: аби у друках не було «никакой противности Святой Церкви»¹⁰. Проте, як видається, згаданий складник видавничої політики не варто звужувати тільки до підозрювання українських авторів та укладачів у порушенні православних канонів. Це пояснення достатньо неповне, а церковний аспект є значно ширшим.

Некоректно також датувати початок втручання в лаврське книгодрукування 1720 роком. Воно простежується відразу після переходу Київської митрополії під юрисдикцію московського патріарха. Вже під час пертурбацій, пов'язаних із перепідпорядкуванням Софіївської катедрі в 1685 р., українське духовенство боялося заборони друку книг у Печерському монастирі та заміни київських екземплярів московськими¹¹. У перші десятиліття видавничих обмежень й увиразнюється підозра патріаршої влади в «зіпсутості» київських видань неправославними впливами.

Побоювання українських єрархів справдилося ще наприкінці 1680-х рр. – патріарх звинувачував лаврських друкарів у виготовленні книг без його перевірки і благословення, а також у тому, що «приложисте некая словеса церкви святыя восточныя необычныя и в наших книгах, с них же списываєте, необретающаяся»¹². Так, без патріаршого благословення (хоча печерський архимандрит попередньо й декларував намір його отримати), Лавра 1689 р. випустила першу частину Четъїх-Міней Димитрія (Туптала). Вона відрізнялася від макаріївського відповідника та містила текст про непорочне зачаття Богородиці. Надалі патріарх Йоаким заборонив видання книжок до ознайомлення з їхнім змістом. Лаврі довелося замінити окремі аркуші в Мінеях та 1689 р. консультиватися з Москвою щодо випуску Псалтиря¹³. У наступні роки звинувачення, що в лаврських друках, які з'явилися у світ без відома московської влади, «многое несогласие в речениях и чинах обретется», не зникли¹⁴. На соборі 1690 р. було оголошено перелік видань, котрі засуджувалися за католицький вплив у трактуванні часу переміни Святих

⁹ Так, для прикладу, вважає: С. П. Луппов. *Книга в России в первой четверти XVIII века*. Ленинград 1973, с. 68–70.

¹⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 6, арк. 11 зв. – 12, 13 зв.; спр. 105, арк. 49 та ін.

¹¹ Див., наприклад: *АЮЗР*, ч. 1, т. 5. Київ 1872, с. 59, 61 (№ XII); с. 69 (№ XIV).

¹² Там само, с. 280–284 (№ LXXIX; цит.: с. 281).

¹³ К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, т. 1. Казань 1914, с. 245–246.

¹⁴ *АЮЗР*, ч. 1, т. 5. Київ 1872, с. 358–360 (№ CXIII; цит.: с. 359).

Дарів (щоправда, без спеціальних санкцій та вилучення з ужитку)¹⁵. Серед них фігурувало чимало зразків київської продукції.

Урешті-решт 1693 р. патріарх Адріан дозволив друкувати в Лаврі без перевірки та зазначення про його і монарше схвалення певну кількість книг, аби лише ті звірялися «с греческими и словенскими» аналогами. Інші церковні єдиції – «болшия книги чытателная и новоисправленныя или новопереведенныя» – мусили взоруватися на російські зразки. Право на поширення в Московській державі мала тільки та продукція, що видавалася тамтешніми «наречием и чином» перекладів. Ті ж наклади, які характеризувалися «вашим тамо наречием и прежних переводов речениями», в Росію возити заборонялося¹⁶. Київська церковна влада використовувала згадані розпорядження для боротьби з конкурентами, як-от у 1696 р., коли митрополит повідомив у Москву про друк в Уневі Учительного Євангелія Кирила Транквіліона Ставровецького без патріаршого благословення, просячи заборонити продаж цієї книги¹⁷.

У XVIII ст. настільки виразних закидів у «зіпсутості» православного віровчення не спостерігаємо. Синод відразу після свого створення взяв під контроль церковну продукцію. 1721 року цей орган (у ньому тоді, до речі, провідні позиції посідали українці, вплив та численність котрих упродовж кількох наступних років ще більше зросли¹⁸) постановив, аби київська та інші друкарні прислали до Петербурга по одному примірникові з кожного накладу тих видань, що виходили раніше при московських патріархах¹⁹. Загальноімперська релігійна політика в той час була спрямована не на «де-націоналізацію» чи «русифікацію» Київської митрополії, а на формування єдиної синодальної Православної Церкви, в якому, як відомо, українські за походженням, освітою та «могилянськими традиціями» єрархи відіграли першорядну роль. Саме ці вчені мужі стежили за виконанням уніфікаційних положень, а деколи й диктували церковну політику. Знаємо, наприклад, що 1744 р., під час візиту до Києва, імператриця Єлизавета Петрівна усно дозволила Лаврі «печатать по прежнему неотложно» Четьї-Мінеї, житія

¹⁵ К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 448–449.

¹⁶ *АЮЗР*, ч. 1, т. 5, с. 372 (№ СХVII).

¹⁷ К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 450.

¹⁸ Головну роль у Синоді відігравали два архієпископи: новгородський – Феодосій Яновський, та псковський – Феофан Прокопович (див.: К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 471–472).

¹⁹ У лаврському архіві є кілька копій синодального розпорядження 1721 р., що повторює сенатський указ від 5 жовтня 1720 р. про уніфікацію друків (див., наприклад: ЦДАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 3, арк. 2–2 зв., 5, 8).

святих та Печерський патерик, однак через опір Синоду це розпорядження не вдалося втілити в життя²⁰. Показово, що тоді, як і загалом за царювання Єлизавети, серед членів Синоду домінували – і чисельно, і за впливом на прийняття рішень – українці, вихованці Могилянської академії²¹.

Краще зрозуміти суть петербурзьких зусиль щодо українського церковного книговидання можна, проаналізувавши їх у ширшому контексті: у XVIII ст. перевіряли не лише київські та чернігівські, а й московські друки (про це далі). Власне на виправлені російські книги й мали, згідно з відповідними розпорядженнями, орієнтувати свою продукцію українські друкарні. До текстів (звісно, церковнослов'янських, але, вочевидь, не позбавлених вкраплень староукраїнської) вносили насамперед зміни, які стосувалися не мови *per se*, а богословсько-догматичних нюансів. Не забуваймо, що процес становлення синодальної Церкви відбувався в умовах конкуренції зі старовірами, тож існувала потреба чітко відмежувати своє віровчення від їхнього, забезпечити конфесійну дисципліну і, зокрема, впорядкувати текстове наповнення книг.

Тож вимогу зв'язання печерських друків із російськими логічніше пояснити уніфікацією Православної Церкви у XVIII ст. в усій Російській імперії, а не якоюсь особливою політикою щодо Київської митрополії, як випливає з досліджень, що не виходять за межі національної еkleзіальної історії або й, ще вужче – минулого Церкви в Гетьманщині. Щобільше, таке намагання звірити й запровадити однакові видання для вжитку цілком типово для українських ранньомодерних теренів, адже без уніфікованих друкованих літургійних, догматичних тощо текстів неможлива віросповідна дисципліна. Показове ставлення освіченого киянина до безладу в цій ділянці висловив Досифей (Галяховський), прибувши в 1758 р. до Слуцька як архимандрит. Він повідомляв, що побачив

«не токмо народ, но и самых священников крайне и ужасно препростих, а наипаче по лесам за далекими болотами живущих, и не токмо прав церковных, но и закона Божияго вовсе неведущих, а напротив того в одних суевериях и пагубных забобонах упражненных, так что одна везде была преглубокая тьма. Сеж с той причины, что нигде тамо учений не было. Церкви многия в крайних скудностях, обветшалостях и безобразиях таковых, что ни служит в них невозможно и не на чем

²⁰ Про це, зокрема, сказано в: ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 52, 54, 56; С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.: Дис. ... канд. іст. наук.* Київ 2000, с. 127.

²¹ Див. склад Синоду на 1743 р.: *ОДД*, т. 23. Санкт-Петербург 1911, с. III; про українців у цьому церковному органі за Єлизавети: К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 487.



Портрет
ростовського митрополита Димитрія (Туптала). XVIII ст.
(репр. за: *Український портрет XVI–XVIII ст.*, с. 175, № 157)

было, понеже не только других книг, но Евангелий святых во многих церквах не было, но одни у других занимали и то писанныя»²².

Обговорюючи важливість уніфікованих церковних текстів для творення конфесійної спільноти, необхідно згадати вже хрестоматійні зусилля Петра (Могилы), спрямовані на впорядкування релігійної літератури. Ситуація з церковними друками в Православній Церкві в Російській імперії, зокрема в Київській митрополії, була властива і для Унійної Церкви. Вже наприкінці XVII ст. Рим втручався у справу узгодження змісту її богослужбових книг, вимагав прислати на перевірку примірник планованого видання з перекладом тексту, а зі Служебника 1692 р. навіть вилучив імена руських святих. Водночас, здійснюючи перші кроки на шляху уніфікації текстів, ще Йосафат (Кунцевич) не творив чогось питомо національного чи унійного – його «Літургікон» мав виразний характер, за висновком о. професора Петра Ґаладзи, «давнього руського православ'я»²³.

Замойський провінційний собор 1720 р. остаточно проголосив обов'язковою апробацію Римською Апостольською столицею всіх зразків богослужбової літератури перед виданням²⁴. У його постановах наголошено на необхідності перевірки вже виданої продукції, а також тієї, що завозиться чи планується до друку²⁵. У соборових конституціях Львівської єпархії 1738 р. йшлося про використання в монастирях і парафіяльних храмах виправлених книжок, причому на звіряння богослужбових текстів відводилося вісім тижнів. За користування не виправленими чи закордонними друками передбачалося покарання²⁶. В укладеному 1744 р. збірнику Атанасія (Шептицького) зазначено подібну норму:

«Аще въ которой церкви ѡбращутся книги, до набоженства належачіе, съ еррорами, или ѿ заграничныхъ кѡпленніе и не поправніе; протопресвѣтери повинни оніе забирати и до насъ албо офѣціаловъ нашихъ надсилати, подь карами тажкими»²⁷.

²² Цит. за: И. Чистович. *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. 2. Санкт-Петербург 1884, с. 192.

²³ П. Ґаладза, о. Літургічне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів 1997, с. 21–22.

²⁴ М. М. Соловій, о. *Божественна літургія: історія – розвиток – пояснення*. Львів 1999, с. 86.

²⁵ *Додатокъ до чинностей и рішень Руского Провінціального Собора въ Галичині, отбувшого ся во Львові въ р. 1891*. Львѡвъ 1897, с. 204 (дод. X).

²⁶ *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть* / упор. та іст. нарис І. Скочиляса. Львів 2006, с. 262.

²⁷ Там само, с. 32.

Втім, парафіяльна практика змінювалася повільно, священники «багатьох парохій» послуговувалися старими друками з різними помилками, навіть маючи Служебники і Требники нового видання (про це сказано, зокрема, в конституції Унівського єпархіяльного собору 1743 р.)²⁸. Боротьба зі «схизматицькими книгами» залишилася актуальною для З'єднаної Церкви і в другій половині XVIII ст.²⁹ Зокрема, під єпископську цензуру у XVIII ст. потрапила продукція Львівського Успенського братства³⁰. Дбаючи про уніфікацію текстів, місцевий владика Атанасій (Шептицький) заборонив ставропігії друкувати книжки без його ревізії, а для виправлення їхнього змісту та усунення «єресей» Конгрегація поширення віри в 1727 р. навіть створила спеціальну комісію. 1735 року вже папський нунцій у Варшаві розглядав справу про помилки у братських виданнях. Згодом функцію їхніх цензорів було покладено на префектів колегіуму театинців, які надавали дозвіл на друк³¹.

Про те, що перевірка печерських книг не мала на меті нівеляцію питома українського, а була лише одним із виявів загальноцерковної політики уніфікації, що охоплювала всю синодальну Церкву, свідчить чимало фактів. На одному з них – багатолітній підготовці виправленого церковнослов'янського тексту Святого Письма (вийшло 1751 р.), до якої доклали зусиль саме могилянці – у цій праці не зупинятимуся, бо ця тема достатньо висвітлена в літературі³².

Виконання постанов про уніфікацію богослужбової літератури в Російській імперії могло спричинитися не стільки до поширення російської мови, скільки до появи однорідних релігійних практик та побожності, у т. ч. й через запровадження нових для України культів святих. Так, у синодальному указі 1722 р., у відповідь на прохання Лаври дозволити друкувати в календарях та інших виданнях імена узвичаєних святих замість «стыхъ великороссійскихъ, какихъ днѣ годовіе праздновать в Малой Россиг не заобичайлось, такъ же и иконъ чудотворныхъ празднованія», акцентувалося на дотриманні попереднього царського розпорядження й потребі уникати відмінностей³³. Це вкотре підтверджує, що уподібнення українського

²⁸ *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, с. 271.

²⁹ І. Сkochилас. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус*, с. 311–313.

³⁰ Ю. Шустова. Разрешение церковных иерархов на издание кириллических книг в типографии Львовского Успенского братства в XVIII в. // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник*, кн. 1. Львів 2011, с. 126–137.

³¹ Я. Ісаєвич. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*, с. 267–268.

³² Короткий опис роботи з переліком імен та покликанням на джерела див.: І. К. Смолич. *Історія русської Церкви. 1700–1917*, ч. 2. Москва 1997, с. 6–8.

³³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 3–3 зв., 7.

і російського друку церковнослов'янських книг було лише одним із «сюжетів» творення нової синодальної Церкви в межах Російської імперії.

Саме церковний складник петербурзької видавничої політики репрезентує й рекомендація Синоду, що надійшла до Лаври 1727 р.: в «Акафістѣ Ісусу сладчайшому» на початку 11-го ікоса про Господа згадувати не як про «свѣтопріємна Свѣтилника, а приличнѣе положит свѣтодателна Свѣтилника, зане Той самъ єсть свѣтодавецъ»³⁴. Таке виправлення, безперечно, важко вмотивувати якимись антинаціональними випадками. Мовилося власне про богословські нюанси.

Українські друки не просто звіряли з російськими. Останні, як зазначалося, так само перевіряли, коригували за грецькими аналогами, в них відшукували помилки, інколи – суто технічні, котрі, втім, могли обумовити й теологічні неточності. Бувало, до такої редакційної роботи підштовхувало чергове надходження лаврської продукції на апробацію, як-от 1726 р., коли в російських Псалтирях різних років знайшли розбіжності, що заторкували, зокрема, питання воплощення, розп'яття, воскресіння та вознесення Ісуса Христа³⁵. У січні 1768 р. в лаврській друкарні видрукували Канонік за московським екземпляром 1762 р. Під час його тиражування виникли, однак, труднощі. Правитель друкарні виявив, що в різних російських зразках та інструкціях траплялися різночитання. У московському Каноніку 1762 р. в Акафісті «Ісусу Сладчайшому» на початку 11-го ікоса про Господа зазначалося як про «Свѣтопріємна Свѣтилника», хоча ще в синодальному указі 1726 р. було звелено вживати «Свѣтодателна Свѣтилника»³⁶.

Часом саме лаврські друкарі помічали суто технічні огріхи в російських книжках (помилкові літери, пропуски тощо). Скажімо, при підготовці 1767 р. в Києві букваря з коротким Катехизисом за московським екземпляром 1763 р. з'ясувалося, що в ньому «збилася» нумерація: після 30-го запитання знову йшло «30», порушуючи послідовність переліку наступних за ним шести пунктів. Коли 1768 р. випускали Псалтир *in octavo* за московським виданням 1763 р., то у двох місцях додали текст, якого у зразку бракувало: у російському примірнику було надруковано «Феодора Начертаннаго и брата Феофана творца» і «Канонъ гласъ вторій», а в київському – «Феодора Начертаннаго и брата Феофана творца каноновъ» та «Канонъ гласъ вторій пѣснь 1 ирмос». При цьому печерські друкарі зауважили, що в першому випадку їхнє уточнення збігається з відповідним місцем московського Прологу 1718 р., а в другому – московського Псалтиря

³⁴ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 18 зв.

³⁵ Там само, арк. 21–22.

³⁶ Там само, спр. 134, арк. 6–6 зв.

1746 р.³⁷ Як бачимо, на той час уніфікації потребували різні російські синодальні книги.

Московські друки звірялися та мінялися протягом усього XVIII ст., решту ж типографій повідомляли про ці новації, зобов'язуючи орієнтуватися на них при виготовленні своєї книжкової продукції. Так, у 1765 р. внесли чергові виправлення в Маргарит, 1766 р. – в навчальні абетки, 1768 р. – у Службники, 1769 р. – у Пісню Тріодь, 1770 р. – у Місячні Мінеї тощо. Зазвичай зміни стосувались і окремих літер чи нумерацій у попередніх московських виданнях, і розбіжностей з грецькими відповідниками, і «противъ грамматическаго смыслу оказавшіеся неисправности», і уніфікації цитат (зокрема біблійних), і додавання чи видалення окремих частин або ж молитов³⁸.

1774 року, наприклад, у Маргариті замінили фразу «житіє и жизнь иже во стыхъ отца нашего Іоанна Златоустаго» на «житіє иже во стыхъ отца нашего Іоанна Златоустаго». Тоді ж наказали відповідні місця в російських слідуваному Псалтирі, Великому та Малому Требниках, Євангеліях, Загальній та Місячній Мінеях друкувати так, як у напрестольному Євангелії, а Апостоли «противъ чтогомаго в церквѣ Апостола»³⁹. У 1775 р. у московській друкарні в Службнику об'єднали дві глави; 1778 р. у слідуваних Псалтирях, Уставах і Загальних Мінеях на полях помістили спеціальні знаки, що вказували, як відправляти служби святим. В окремих російських книгах навіть наприкінці 1770-х рр. траплялися по-різному передані біблійні цитати, відмінні за формою або й цілком інакші приспиви, фрази (як-от у Місячній Мінеї та Ірмолої). У 1782 р. вносилися зміни у Святе Письмо; 1783 р. додавалися нові чини тощо⁴⁰. Цілу низку розпоряджень щодо виправлення вже опублікованого отримала від Синоду Московська типографська контора в 1790-х рр. У них йшлося про актуальні заміни (наприклад, імен нових монархів і спадкоємців престолу), додавання нових частин, переформулювання⁴¹. Про всі зміни, внесені до церковних книг у Москві, необхідно було повідомити до Києва та Чернігова (указ 1772 р.)⁴².

У 1769 р. Синод навіть видав спеціальний указ, згідно з яким українські друкарні тепер уже не принагідно, як вони це робили раніше, а постійно мали інформувати про огріхи в російських зразках. Якщо в Києві чи Чернігові виявляли помилки в московських книжках («въ разумѣ какія

³⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 132, арк. 8, 27–27 зв., 28 зв.

³⁸ Там само, спр. 182, арк. 2–5.

³⁹ Там само, спр. 186, арк. 2, 7.

⁴⁰ Там само, спр. 217, арк. 2–2 зв., 4 зв.–5, 7, 11–11 зв., 15–18.

⁴¹ Там само, спр. 275, арк. 4а–5.

⁴² Там само, спр. 217, арк. 1.

сумнителствы», окрім неправильних літер), то відомості про це передавалися в Петербург⁴³. Того ж року правитель лаврської друкарні Іраклій доносив соборові обителі, що в московському Катехизисі 1744 р. «ошибка весьма важная оказывается въ писаніи Парфенія патриархи константинопольского на листу 14». Там, зокрема, було надруковано:

«дѣло свое творящую (то есть книгу) в три части: въ вѣру, и любовь, и надежду. И вѣру убо раздѣляючи въ дванадесять члены вѣри, сі есть священного символа, любовь же – въ дванадесять заповѣди, и протчая нужная священного и богодуховного Вѣтхаго же и Новаго Писания»⁴⁴.

В іншому місці зазначалося: «третья часть о любви в дванадцати заповѣди и в протчая нужная». Зрештою, у третій частині, присвяченій згаданим чесноті, вже йшлося про десять заповідей, даних Богом Мойсеєві на двох скрижалях, і саме їх було пояснено. Правитель, однак, стверджував, що скрізь має мовитися про 10, а не 12 заповідей (можливо, що число 12 з'явилося через додавання до десяти Божих заповідей ще й двох головних заповідей любові). Духовний собор та архимандрит Лаври доручили Іраклієві перевірити весь московський Катехизис, а виявлені помилки звірити з ранішими російськими та печерськими друкми, а за потреби – і з текстами грецькою мовою. Єромоном ще раз переглянув московське видання, в якому далі вказувалося, що третя чеснота – любов – таки має ділитися на 10 заповідей, зазирнув до Старого Завіту, а також знайшов аргументи на свою користь у латинському катехизисі «Кунрада Дистерика» (вочевидь, йдеться про працю «*Institutiones catecheticae*» професора філософії та ректора Гессенського університету, лютеранського теолога Конрада Дітеріха, котрою послуговувалися київські ченці XVIII ст.⁴⁵). Більше «сумнителств» у російському екземплярі правитель не виявив. Про його сумніви у правильності цієї частини Катехизису було повідомлено в Синод⁴⁶.

У наступні роки кияни так само знаходили ганджі у друкх, що пропонувалися як зразки. Так, понад 15 огріхів (одруківки, неправильні відмінки чи літери) помітили лаврські звіряльники в московському Апостолі 1764 р. та понад 10 – у московському Патерику 1759 р., за яким у Лаврі видавали

⁴³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 145, арк. 5.

⁴⁴ Там само, арк. 5–5 зв.

⁴⁵ Скажімо, в описі бібліотеки Феофана (Прокоповича) знаходимо також Дітеріхову працю «*Eritomae catecheticae*» (Феофан Прокопович. *Філософські твори: У 3 т. / уклад. М. Д. Рогович, В. М. Нічик, т. 3. Київ 1981, с. 431–432*), а в реєстрі книг ігумена Київського Петро-Павлівського монастиря Петра (Артовського) 1768 р. – «*Institutiones catecheticae*» (*Києво-Могилянська Академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія: Зб. док. / упоряд. О. Ф. Задорожна, Т. Л. Кузик, З. І. Хижняк, М. В. Яременко. Київ 2005, с. 212 (№ 135); с. 432*).

⁴⁶ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 145, арк. 5 зв., 6–7, 10–12.

1768 р. чвертковий Апостол і Патерик⁴⁷. Під час підготовки в Києві 1769 р. Требника за московським примірником 1764 р. в останньому вчитали п'ять «въ лѣтерах» помилок та пропусків⁴⁸.

«Отміни» на користь українських книг виявляли також співробітники московської друкарні, коли отримували для ревізії київські екземпляри. У печерському Псалтирі 1769 р. *in octavo* після російської звірки віднайшли серед низки розбіжностей дві, котрі, як уважав «справщик», варто було не тільки залишити, а й внести до московських друків⁴⁹. 1776 року Синод зобов'язав Лавру випустити за російським зразком для вжитку в Київській і Слово-яно-Херсонській єпархіях повчання на недільні та святкові дні, позаяк московська друкарня не могла швидко тиражувати їх у потрібній кількості. Перевірка київських екземплярів 1777 р. засвідчила лише п'ять різночитань, що з'явилися не з вини лаврської друкарні: вони були в московському взірці, тож саме там їх виправляли насамперед⁵⁰.

Надісланий до Типографської контори на звірку київський аркушевий Печерський патерик 1783 р., що взорувався на російський аналог 1759 р., виявився ідентичним із ним, «кромѣ того, что ими (московськими коректорами. – М. Я.) усмотрены какъ в кїевскомъ, такъ и в московскомъ нѣкоторыя в поправкахъ погрѣшности и ошибки, которыя последовали инъныя от оригинала, съ коего печатанъ московский Патерикъ, а другія от несмотру бывшихъ справщиковъ»⁵¹.

Як бачимо, існував і зворотний вплив – українських церковних книг на російські⁵², хоча, зрозуміло, у значно скромніших обсягах. Стосувався він не лише окремих технічних помилок – фіксувалися й суттєвіші втручання. Скажімо, у 1796 р., після клопотання в попередньому році київського митрополита Самуїла, Синод дозволив уміщувати в церковних книжках житіє св. Михаїла, гаданого першого київського митрополита, поминання імені якого та відповідну службу десятиліттями відстоювала лаврська друкарня⁵³.

⁴⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 137, арк. 3–3 зв., 8; спр. 138, арк. 6–6 зв.

⁴⁸ Там само, спр. 136, арк. 22.

⁴⁹ Там само, спр. 186, арк. 19.

⁵⁰ Там само, спр. 199, арк. 1а–1а зв., 63, 71–72.

⁵¹ Там само, спр. 211, арк. 3.

⁵² На це, зокрема, вказував Ярослав Ісаєвич (див.: Я. Д. Исаевич. Украинская культура XVIII столетия // *Вопросы истории* 8 (1980) 90).

⁵³ Нібито перший київський митрополит Михаїл, який разом із князем Володимиром Великим хрестив Русь, був важливим місцем пам'яті для Київської Церкви, про що свідчить, серед іншого, згадування про нього в поменниках XVII–XVIII ст. Інколи ім'я Михаїла фігурувало одним із двох імен давньоруських єрархів, а далі перелічували архи-пастирів ранньомодерної доби. Див., наприклад, золотOVERХОМИХАЙЛІВСЬКИЙ (ІР НБУВ, ф. 307, спр. 538/1744 П, арк. 17), софіївський (*Поменник Софії Київської. Публікація*

За синодальним розпорядженням від 17 січня 1796 р., короткий список життя, укладений для київських видань, належало внести в московський слідований Псалтир під 30 вересня, а також помістити під тим самим числом згадку в Місяцеслові про «святого Михаїла першого митрополита Київського и всея Росій чудотворца»⁵⁴.

На значно ширші, аніж терени Гетьманщини, географічні межі уніфікації друків та важливість саме церковного, а не «національного» аспекту вказує той факт, що указ 1743 р. зобов'язував усі книги в імперії, «принадлежащія до Церкви и до церковнаго ученія», видавати після апробації Синодом. Цей вищий орган управління Православною Церквою звернув також увагу на книжки, перекладені російською з іноземних мов, і російськомовні закордонні друки, що містили богословську термінологію, та узалежнив їхній переклад і ввіз від свого дозволу⁵⁵. Боротьба за уніфікацію релігійних текстів та контроль за їхньою публікацією тривали й наприкінці століття. У 1787 р. Синод видав указ, згідно з яким світським закладам – друкарням і книжковим крамницям – заборонялося продавати «молитвенники, не от Синода изданные, також книги церковныя, или к Священному писанию, вере, либо толкованию закона и святости относящияся». Випуск такої продукції був прерогативою синодальної й інших церковних друкарень, а також, за санкцією Синоду, Комісії народних училищ⁵⁶. Ще одне свідчення про поширення цензури друків за межі підросійської України та й загалом еклесіальної сфери – державний контроль за випуском «гражданських» видань. Ті функції, які щодо релігійних друків виконував Синод, стосовно інших едіцій були компетенцією Сенату. Коли в січні 1744 р. київський митрополит звернувся до печерського архимандрита з вимогою надрукувати до приїзду імператриці панегірики, той, покликаючись на указ від 22 квітня 1743 р., відмовив публікувати їх без апробації Сенату. Тому владиці довелося клопотатися про дозвіл у Петербурзі⁵⁷.

Намагаючись запровадити в Церкві уніфіковані книги, Синод стежив і за вилученням друків, які не відповідали церковному вченню чи викликали інші, більші або менші, претензії (створювалися переліки таких видань)⁵⁸.

рукописної пам'ятки другої половини XVIII – першої чверті XIX ст. / упоряд. та вступ. ст. О. Прокоп'юк. Київ 2004, с. 33) і межигірський (О. Кузьмук. Поменник Межигірського монастиря: спроба системного аналізу // *Просемінарії* 4 (2000) 88) синодики.

⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 275, арк. 5 а–7.

⁵⁵ Там само, спр. 2, арк. 46; спр. 19, арк. 1; *ПСЗ*, т. 11. Санкт-Петербург 1830, с. 961 (№ 8832); *ОДД*, т. 23. Санкт-Петербург 1911, стб. 259.

⁵⁶ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 236, арк. 3–5; *ПСЗ*, т. 22. Санкт-Петербург 1830, с. 875–876 (№ 16556); с. 882–883 (№ 16564).

⁵⁷ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 139, спр. 1, арк. 1–5.

⁵⁸ Один із переліків таких книг 1788 р.: ОР РНБ, ф. 1000, оп. 3, д. 366, л. 2–2 об.

У видавничій політиці щодо печерської продукції XVIII ст. діяв, можливо, також суб'єктивний фактор. Саме ним можна пояснити заборону 1735 р. друкувати в Лаврі календарі. У цьому, на переконання Олексія Соболевського, виявилось намагання Феофана (Прокоповича) допекти землякам та ліквідувати прибуткову статтю. І все ж навряд чи в цій забороні варто дошукуватися «русифікаторського сліду». Місяцеслови, що їх «Киево-Печерская обитель, переводя (как известно) с польских календарешков, издает типом на российском диалекте, с прогностики или примечаниями о полезных и неполезных ко всякому начинанию и деланию днях», попри існування корисних астрономічних та математичних наук, пропонують різні «бреднишки», що їм суперечать і визнані за «ложні», а також «не точию никаковыя веры недостойна, но и весьма безбожна и богопротивна». З огляду на це, Синод, нагадавши, що Лавра, яка «во всяком изобилии пребывает» та наповнена вченими людьми, уподібнюється «астрологическим» і «не столько себе прибитка дурнаго, сколько весьма безславия получает», розпорядився «отныне в вышеупомянутых календарях таковых непристойных и весьма суетных астрологических примечаний, также безбожных и богопротивных прогностиков отнюдь не печатать». Якщо ж «таковыя бредни» друкуватимуться далі, то всі винні неодмінно каратимуться⁵⁹.

У забороні видавати календарі проступає ще й інший аспект синодальної видавничої політики: запобігати поширенню запозичених з річпосполитських книжок різних небезпечних політичних ідей. Так, в укладеному професором Станіславом Дунчевським і виданому 1738 р. у Львові польськомовному календарі в прогностиках центральна імперська влада побачила «многие непристойные и весьма предъосудательные о Российской имперіи злостно вимышленіе пасажи». Оскільки йшлося про сусідні терени («по близости российской Украины к польскимъ границямъ»), було запідозрено, що в «Малоросіі» хтось та має екземпляри зі згаданого накладу. Тож місцева світська і духовна влада мусила ці «мерзенні пашквілі» відшукати та на площі «публично чрез палача зжечь». Надалі схожі друки, в яких «о Российской имперіи а особливо о Оукраинѣ нѣкоторіе зловимышленіи и непристойные пасажи находятяся», ввозити заборонялося, «а употребляли бѣ ея императорскаго величества поданніе календари издание въ печатѣ какъ в Санкт-Пѣтербурха, такъ и в Києвѣ, которих для того тамо довольно напечатать потребно»⁶⁰.

⁵⁹ ОДД, т. 15. Санкт-Петербург 1907, стб. 490–492 (№ 350); А. Соболевский. Конец киевских календарей // *ЧИОНЛ*, кн. 19, вип. 3, отд. 5. Киев 1907, с. 9; ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 33–34.

⁶⁰ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 605л, т. 2, арк. 557, 591 зв. Див. також: Там само, спр. 606л, арк. 289–289 зв., 367 зв.; ЦДІАК України, ф. 130, оп. 1, спр. 16, арк. 5–5 зв.

Ідеологічний складник синодальної політики щодо книгодрукування, зокрема й київського, слід розглянути детальніше, адже ідеологічні чи політичні аспекти відстежуються і в суто церковних виданнях.

Ідеологічний складник

Богослуження, а отже, й відповідні книги з їхніми чинопослідуваннями слугували не тільки для духовного «окормлення» вірян. Вони також виконували роль важливих ідеологічних засобів масового інформування часто неписьменної пастви, утвердження її політичної лояльності, адже з ектеній та спеціальних молебнів миряни регулярно дізнавалися про діючу владу, її зміни тощо. У передмовах і на титульних сторінках теж містилися елементи, що потребували уважного нагляду не через мову чи віровчення.

Уже в другій половині 1680-х рр. воевода Іван Бутурлін повинен був стежити, аби на першому аркуші лаврських друків подавалися царські імена й титули⁶¹. У передмові до Євангелія апракос 1707 р. (у часі міжпатріаршества, як тоді вважали) київського митрополита названо «першопрестольним», при цьому Лавра, підкреслюючи своє перебування у ставропігії московських патріархів, не забула зауважити: «накоже издревле Стѣйшихъ Вселенскихъ Константинопольскихъ»⁶². 1686 року в царській грамоті Гедеонові (Святополку-Четвертинському) Київська митрополія фігурувала «междо велико-российскими митрополіями» як «первоначальна», а в патріаршій – зазначалося, що київський владика має «всем российским архиереем председательствовать, яко Киевская митрополія в России ныне устроена первая»⁶³. Водночас видавці книги дещо змістили акцент із часу заснування на важливість і статус. Цікаво, що, наприклад, 1697 р. у Псалтирі, як і у виданому наприкінці 1699 або ж початку 1700 р. Октоїху, коли ще був живий московський патріарх, попередню юрисдикцію в заголовку не відображено, а також не вказано Святософіївський митрополичий престол першим. У заголовку Місяцеслова 1718 р. взагалі читаємо, що він вийшов у Печерській лаврі, «ставропігії Стѣйшаго Вселенскаго Константинопольска Патріархи»⁶⁴. Ця політично небезпечна – свідомо чи механічна – помилка не залишилася непоміченою в Петербурзі, і вже 1721 р. Синод

⁶¹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 грам., спр. 18 (стовпець).

⁶² Хв. Тітов. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Вибірка передмов до українських стародруків*. Київ 1924, с. уоє, уои (№ 58).

⁶³ *ОДД*, т. 31. Санкт-Петербург 1909, стб. 573, 601 (прил. XXIV).

⁶⁴ Хв. Тітов. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв.*..., с. упв, упз–упи (№ 58); с. фзі (№ 61).

нагадував, що монастир від «багатьох» років перебував у ставропігії російських патріархів, «а от константинопольского уволенъ»⁶⁵.

Навіть через рік після створення верховного органу управління Церквою в Російській імперії в печерському Малому Требнику 1722 р. в екстеніях та інших молитвах усе ще згадувався патріарший титул замість синодального (хоча відповідне розпорядження з'явилося в лютому 1721 р.⁶⁶) та фігурувало «имя царское, а не императорское»⁶⁷. У 1742 р. вживали спеціальних заходів для виправлення титулатури в книгах, надрукованих після смерті Анни Йоанівни за правління Анни Брауншвейнг-Люнебурзької. Тоді Синод наказав виявити й зібрати до друкарні всі такі екземпляри, у т. ч. й ті, що були на руках у людей (їм мали оголошувати про збір книг), та ліквідувати помилки⁶⁸. Невідповідні титули траплялися й у лаврській продукції. Синодальними указами від 6 вересня та 14 жовтня 1754 р. монастир зобов'язали безкоштовно передруковувати аркуші й зошити «съ извѣстним титулом» у своїх виданнях, що їх повинні були вертати покупці з усієї імперії. Через Сенат про цю постанову повідомлено світським установам. Одним із тих, хто відгукнувся на неї, був ігумен приписного до Лаври Дятловицького монастиря. Аж в січні 1761 р. він поінформував, що знайшов у Пинській православної обителі буквар лаврського друку, де на аркуші 46 є згадка «извѣстных титуловъ». У Києві виправили помилку, і замість старого цілий зошит з передрукованим аркушем «въ книжку пришито новой печати съ нынѣшними титулами»⁶⁹.

Зі зміною монархів у Російській імперії відбувалися не лише заміни їхніх імен чи титулів у богослужбових книгах. Так, за Єлизавети Петрівни була «вновь по приличности тогдашняго времени сочинена и въ Минѣях мѣсныхъ печатана» служба святим і праведним Захарії та Єлизаветі (службу трохи збільшили, додавши два піснеспіви про Захарію, а також кілька інших піснеспівів – самогласен, т. зв. Анатолієві стихири тощо) на вечірні та литії, що робило її довшою й урочистішою⁷⁰. А 1765 р. Синод звелів знову взоруватися на попередній варіант, укладений до каденції цієї

⁶⁵ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 54, арк. 11–11 зв. (цит. за: арк. 11).

⁶⁶ *ОДД*, т. 1. Санкт-Петербург 1868, стб. 76–77 (№ 108).

⁶⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 3 зв.

⁶⁸ Там само, арк. 3 зв., 38–41.

⁶⁹ Там само, спр. 106, арк. 1, 3, 4. У справі не деталізовано, про чію титулатуру йшлося. Розпорядження про виправлення імен «известных персон» попередніх імператорських каденцій див.: *ПСЗ*, т. 13. Санкт-Петербург 1830, с. 345 (№ 9794).

⁷⁰ Пор.: *Минія, Мсць септємврій*. Москва 1724, с. а–и зв. (служба вміщена під 5 вересня зі своєю власною нумерацією сторінок; їй передую арк. мс зв., а опісля йде арк. мр); *Минѣа Мѣсачнаа. Мсць септємврій*. Москва 1741, с. мр–нд зв. та *Минія, Мѣсачъ септємврій*. Київ 1750, с. кс–ка зв.

імператриці⁷¹. У надісланих Лаврою до синодальної контори Шестидневах 1769 р. зауважили відсутність у ектеніях вказівок на спадкоємця престолу, великого князя Павла Петровича, а в одній молитві київські друкарі оминули ім'я Катерини II, відбувшись загальною фразою – «імператриці імярек»⁷².

Наявність політичного чи ідеологічного аспекту в церковних текстах яскраво ілюструють заходи Синоду 1760-х рр., після проведення на російських теренах секуляризації церковних маєтностей. Її противник Арсеній (Мацієвич) у 1763 р. вніс до чинопослідування в Неділю Православ'я прокляття на «обидащих церкви», які виголошувалися в Ростові (згодом проводилося спеціальне розслідування про те, за яким чином анафемствували в інших єпархіях, і під підозру потрапив чернігівський владика). Від 1760-х рр. у рамках секуляризаційної кампанії небезпечно звучали аргументи Інокентія Гізеля в «Мирі з Богом чоловіку» щодо невіднімання церковних дібр, як і окремі вислови Дмитрія Ростовського про їхню недоторканність. Зваживши на це, Синод 1766 р. заборонив покликатися на згадану книгу Гізеля, а 1784 р. не дозволив друкувати серед творів Туптала вміщений у «Літописці» трактат про церковні маєтності⁷³.

Синодальні видавничі заходи у XVIII ст. були спрямовані, отже, ще й на політичну чи ідеологічну ціль. Централізована перевірка книг була запорукою донесення до їхніх читачів і тієї важливої інформації, що лише опосередковано стосувалася богослуження й не мала жодного зв'язку з мовним питанням.

Дієвість синодальних зусиль

Загалом, ні в контексті панівного в українській історіографії представлення минулого вітчизняної видавничої справи в похмурих кольорах («русіфікація» української книги у XVIII ст.), ні в принагідних стриманіших академічних екскурсах не йдеться про успішність уніфікаційних зусиль Петербурга. Мінорні виклади базуються радше на аналізі запроваджених юридичних норм, а не на вивченні практик їхнього втілення. Попри це, трапляються, хоча й коротенькі, докладніше не обґрунтовані скептичніші погляди на дієвість синодальної видавничої політики. Наприклад, у невеликій рецензії на працю Іларіона Свенціцького «Початки книгопечатання на землях України» (Жовква, 1924) Павло Попов лаконічно зазначив, що

⁷¹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 182, арк. 3.

⁷² Там само, спр. 136, арк. 144–146, 158–158 зв.; спр. 161, арк. 5.

⁷³ М. С. Попов, свящ. *Арсений Мацеевич и его дело*. Санкт-Петербург 1912, с. 380–383, 563–565.

«і в XVIII-му (столітті. – М. Я.) (дарма що Москва всіма засобами припиняла тоді його розвиток) слов'янсько-українське друкарство, а особливо київо-печерське, з успіхом конкурувало з московським, навіть при царському дворі»⁷⁴. Чимало фактів з історії київського виготовлення книг підтверджує достатньо тривіальний постулат: проголошення юридичних норм – це одне, а їхня реалізація – інше.

На існування дистанції між синодальними указами і їхнім застосуванням у роботі лаврської друкарні вказує насамперед уже майже хрестоматійний приклад 1724 р. Тоді Синод оштрафував на 1000 рублів лаврського архимандрита за випуск Цвітної Тріоді, хоча Лавра й виправдовувалася потребою компенсувати коштами за продаж накладу збитки від нещодавньої пожежі (щоправда, врешті-решт суму штрафу таки зменшили). Напередодні настоятель повідомляв, що новонадрукована книжка слово в слово повторює «великоросійський» відповідник. Однак звірка в московській друкарні виявила, що печерський екземпляр має «многоє в реченіяхъ с великоросійскою Тріодию несогласіє и въ реченіяхъ разность, а въ нѣкоторих мѣстехъ показала ся передъ московскою новоисправленною излишества много»⁷⁵.

1727 року Петербург усе ж зробив поступку, дозволивши Лаврі ті її видання, які повністю збігалися з аналогами, «продавать без всякого препятствия, не ожидая о таких, точно с великороссийскими книгами без прибавления, печатаемых книгах в Святейшем Синоде особливого свидетельства, чтоб Святейшему Синоду излишнего утруждения, а монастырю напрасных убытков и в волокитствах продолжения не было». Тепер архимандрит «накрепко» мав стежити за відповідністю печерських друків російським та присилати в синодальний архів по одному їх примірникові. Натомість нові передмови (навіть до тотожних книг) Синод повинен був перевіряти сам. У 1728 р. отримано дозвіл видавати все те, що традиційно виходило в Києві й не мало російського аналога, при цьому наказувалося «смотреть накрепко, чтоб никаких святей Церкви противностей и погрешностей не было». Ці функції нагляду покладено на двох спеціально навчених «богословской науки» лаврських ченців⁷⁶. Таким чином, контроль дещо послабився, оскільки нагляд за продукцією переходив у компетенцію самого виробника.

Як з'ясувалося, послаблення кінця 1720-х рр. не сприяли запровадженню в печерській друкарні такої видавничої дисципліни, про яку мріяв

⁷⁴ П. Попов. [Рец. на] Іларіон Свенціцький. Початки книгопечатання на землях України, Жовква 1924 // *Записки історично-філологічного відділу ВУАН* 5 (1925) 236.

⁷⁵ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 8–9, 11.

⁷⁶ *ОДД*, т. 7. Санкт-Петербург 1885, стб. 336–337 (№ 327); ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 19, 23–24 зв., 27–28, 30–32.

Петербург. У 1766 р. Синод констатував, що київська та чернігівська друкарні від 1728 р. (тобто відтоді, коли Лавра одержала право видавати без синодальної апробації церковні книги, які не мали російських відповідників) не прислали своєї продукції для звірки. 1744 року Синод нагадав Печерській обителі, що вона майже два десятиліття не надсилала нових друків, та про потребу виконувати розпорядження верховної церковної влади і подати на ревізію по два примірники з кожного накладу від 1727 р.⁷⁷ Наступного року з Лаври представили «нѣкоторое о томъ изинѣніе», однак ніяких книжок для перевірки та отримання санкції на друк ні тоді, ні надалі не подавали, крім прохання в 1762 та 1764 рр. дозволити випуск служб печерським чудотворцям та латинських і польських граматики⁷⁸. У Синоді заявляли, що через ігнорування указів у київських та чернігівських церковних едіціях «въ нѣкоторихъ усматриваются и паки многія с выходящими из московской типографіи такими жъ кнгами несогласій». На розбіжність з московськими друками протягом майже чотирьох десятиліть такої «свободи» вказували й дослідники. За словами Федора Тітова, Лавра скористалася указом 1728 р. для повернення до попередньої практики книговидавання⁷⁹.

У листопаді 1766 р. Синод звелів прислати реєстр продукції та по одному екземплярові зі всіх тиражів, що з'явилися у лаврській друкарні від 1728 р., із зазначенням відомостей про того, хто санкціонував їхній друк, та про відмінності від московських примірників. У грудні того ж року правитель печерської друкарні Ісаак подав провладу монастиря перелік більше 40 видань, що побачили світ від 1722 р., зауваживши:

«С какихъ же эѣмпляровъ прописанная въ той вѣдомости и когда прибавка и убавка с московскими книгами несогласная въ книги Кіево-Печерскія Лавры внесѣнна и какаѣя противъ московскаго эѣмпляра в словахъ и въ произношеніяхъ разность имѣется – того я съ чтедниками за краткость времени точно показать не в силахъ»⁸⁰.

Утім, на думку еромонаха, загалом київські друки відповідали московським чи були, як-от на престольне Євангеліє 1746 р., «рѣдко въ какихъ

⁷⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 60.

⁷⁸ Там само, спр. 105, арк. 2–2 зв. Згаданий факт тривалої відсутності суворого контролю, до речі, спростовує твердження про те, що строга цензура дуже швидко повернулася після видання в 1730 р. «Каменю віри» Стефана (Яворського) (див.: С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.*, с. 127).

⁷⁹ Ф. Титов, прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре, в связи с биографией Софрония Тернавиота // *ТКДА* 2 (1911) 205.

⁸⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 8 зв.

реченіяхъ и слогахъ отмѣнно». Явні розбіжності спостерігалися тільки в додатках до лаврських книг. Скажімо, Апостол 1752 та 1757 рр. містив Місяцеслов, а той, своєю чергою, – відсутні в московських екземплярах пам'яті преподобним печерським. До Службників 1735, 1736, 1737, 1746, 1762 рр. різних форматів долучили зі старих печерських видань правило до причастя, «благопотребнія прошенія», а подекуди окремі молитви. У Місячних Мінеях 1750 р. понад московський зразок додали всенічне бдіння чи служби з поліелеєм (замість московського славослов'я) св. Михайлові Київському (30 вересня), на Перенесення мощей преп. Феодосія (14 листопада, тут вмістили службу з поліелеєм, а в московському відповіднику не було навіть пам'яті), св. Варварі (4 грудня), Зачаттю св. Анни (9 грудня), св. Стефанові (27 грудня), св. євангелистові Марку (25 квітня), св. 12 апостолам (30 червня), на Покладення ризи Пресвятої Богородиці (2 липня), на Успення св. Анни (25 липня), свщч. Пантелеймонові (27 липня), на Покладення пояса Пресвятої Богородиці (31 серпня). Також до цього видання ввійшли доповнення з московського Октоїха і «на нѣкоторих мѣстахъ перемѣненні слоги и реченія, однакъ безъ отмѣни прежнього сенсу и разума». Як і в Мінеї, у Трефологоні, що з'явився двічі, додано поліелеї, всенічні бдіння, служби деяким святим. Натомість у Загальній Мінеї 1757 р. не надрукували «нѣкоторыхъ» служб з московського зразка. Октоїх 1739 р. «згрішив» проти взірця тільки переминою місця розташування уставу, а от слідуваний Псалтир цілковито змінив композицію, поповнившись текстами з інших московських та печерських книг. Зокрема, в молитвах на сон «млтва бгрдчна и поклоненія взятіє зъ старихъ печерскихъ эѣмпляровъ», в Акафіст Богородиці дві молитви потрапили з попереднього лаврського Акафіста, а канон покаяння – теж «съ старого эѣмпляра печерского». Зі старішого київського Акафістника взято молитви до причастя, а в Місяцеслові пам'яті преподобних печерських подали «по старим эѣмплярамъ»⁸¹.

Друкуючи в 1742, 1752 і 1764 рр. Часослов та в 1765 р. Акафісти з канонами, у Лаврі взувалися на давніші видання: у першому випадку – на схожі між собою взірці 1682 та 1713 рр., у другому – на власну продукцію 1693 та 1709 рр. При цьому, за твердженням Ісаака, Часослов виготовляли «с примѣненіємъ произношенія словъ, іміющегося въ московской слѣдованной Псалтири», а Акафіст був «в удареніяхъ противъ московскихъ нарѣчій исправленъ», як, до речі, і Молитвослов із Псалтирем 1742 р., надрукований за лаврським екземпляром 1691 р. («съ подлежащею удареній исправкою»)⁸².

⁸¹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 9 зв.–11.

⁸² Там само, арк. 11 зв., 14–14 зв.

Цілу низку своїх книг Лавра скомпонувала повністю чи частинами за власними попередніми екземплярами, як-от Службу з Акафістом Успенню Богородиці 1757, 1761, 1764 рр., Акафіст св. Миколаєві з житієм і чудесами 1751, 1754 і 1761 рр., Правила до причастя (видавалися чотири рази), відмінний від московського Ірмолой 1753 р., Алфавіт духовний 1755, 1760 та 1766 рр., навчальний буквар (шість накладів; інший буквар із тлумаченням 1741 і 1753 рр. вийшов як аналог московського), Молитвослов (сім видань), Канонік (12 видань), вибраний із Каноніка збірник (вісім видань). Загалом, за майже чотири десятиліття невиконання розпоряджень про потребу надсилати на апробацію власну продукцію в лаврській друкарні, за словами її правителя, побачили світ 19 книг, «сходних» із московськими (у т. ч. 11 – без необхідного дозволу), і дев'ять – «несходних» (дві з них – Ірмолой та Трефологійон – також без санкції). Ще 17 книжок не мали російського відповідника, з них дев'ять друкувалися без синодального указу: Акафіст Успенню Богородиці, Акафіст св. Миколаєві, Служби свв. Антонію й Феодосію, Правильник, Синопис, навчальний буквар, Канонік, збірник із Каноніка та Часослов⁸³.

Як переконуємося, відмінності печерських едицій стосувалися саме тих аспектів, які й формують самобутню релігійну культуру, її своєрідні місця пам'яті, а відтак – місцеву ідентичність. З огляду на репертуар книг, можна припустити, що українці чули у храмах дещо інші богослуження, ніж росіяни, та особливо шанували інших святих.

Звірвання лаврських примірників у Москві показало, що запевнення правителя друкарні були надто оптимістичні. Монастирський чернець-агент, який пильнував за ситуацією, консультуючись неформально з різними єрархами та отримуючи інформацію до її офіційного оголошення, в одній із цидулок до Києва (лютий чи березень 1767 р.) повідомляв: «Молитву Амвросієву в Служєбники недавно внесєнную, крайне Церквѣ Стой противною преосщенній новгородскій сказиваєть»⁸⁴. Невдовзі монах довідався та написав 12 березня до Києва, що

«книгы лаврскіє въ Московской типографіи пересматриваются такъ, что всякую до послѣдней лѣтери читають и несходства на особливих тетрадках нарочно к тому здѣланных замѣчаютъ, причѣмъ присмотрѣлся я, что кромѣ извѣстныхъ Лаврѣ в них с московскими несходствъ, нужній опущенія и явнїе погрѣшности над надежду сискуются безчисленно много. Хотя ж и обнадѣживали благодѣтели по пересмотру залишное вибросить, погрѣшности поисправить, а прочное печатать дозволить и никакова взисканія на Лавру не дѣлать, однакъ по обстоятельству

⁸³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 14–16 зв.

⁸⁴ Там само, арк. 107 зв.

многих в лаврських книгах ошибокъ и сискуемых погрѣшностей боюсь, чтоб на конецъ какова не воспослѣдовало худа. Дай Бгъ, чтоб прошло ннѣшное, в будущее время лучшее типографій о книгах смотреніе имѣть надлежитъ, хочъ не бранять, да очи горятъ, такимъ добрымъ порядком за неисправность умѣчаютъ»⁸⁵.

Уже наступного дня лаврський представник у листі до печерського архимандрита ще раз підтвердив, що начальник їхньої друкарні навіть не зміг оцінити обсягу розбіжностей:

«лаврські зѣмпляры з московскими в здѣшней типографій зводуютъ и над надежду не токмо несходствъ, но и прямихъ погрѣшностей много вынаходятъ и замѣчаютъ, за якіе погрѣшности лаврскую типографію зѣло возвеличуютъ, что и терпѣть несносно, а и оправдат резону нетъ – писмо очи коле. Остаеть едно толко кланятись и прощенія просить, да при том обовязиватся впредь поисправитись лучше. Таковы то книжніе ошибки розбивки и погрѣшности довели, что по прежнему книгъ печатать дозволенія не дали. Благодарѣтели совѣтуютъ лучшее смотреніе о типографій имѣть, напоминая, что впредь просмотръ легко составлень не будетъ»⁸⁶.

Остання фраза повідомлення вкотре засвідчує, що досі Лаврі вдавалося достатньо легко відбуватися, не дотримуючись петербурзьких вимог про книгодрук. Утім, і цього разу все обійшлося. За синодальним указом від 10 травня 1767 р., відмінні від московських лаврські книжки, випущені до грудня 1766 р., які не суперечили вченню Церкви, можна було й надалі продавати, аби Печерський монастир не зазнав збитків. А от надалі видавати й розповсюджувати дозволялося тільки згідні з російськими аналогами екземпляри⁸⁷.

Показово, що докоряв під час великої перевірки 1766 р. печерському представникові за те, що Лавра зовсім не слухається, тодішній синодальний член і колишній чернець цього монастиря Платон (Малиновський)⁸⁸. Як давній заступник обителі, він успішно допомагав їй лобіювати власні інтереси в боротьбі 1752–1753 рр. зі спробами київського митрополита створити при кафедрі друкарню⁸⁹. Такі «свої» люди при владі, вочевидь, і стали однією з причин неефективності уніфікаційної видавничої політики Синоду (про це далі).

⁸⁵ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 115–115 зв.

⁸⁶ Там само, арк. 116–116 зв.

⁸⁷ Там само, арк. 126–126 зв.

⁸⁸ С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.*, с. 128.

⁸⁹ Ф. Титов, прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре, в связи с биографией Софония Тернавиота // *ТКДА* 12 (1911) 642–643.

Наступні роки після кількох десятиліть відносно вільного книгодрукування так само не позначилися цілковитою тотожністю українських і російських видань. 1767 року лаврська друкарня випустила за московським слідуванням Псалтирем 1766 р. власний чвертковий Псалтир, проте «внутрішня» монастирська перевірка виявила, що «во многих реченіяхъ и въ протчѣмъ оказались несходства, однакъ противъ Быблій и давней Чалтири московской тѣ мѣста сходни явились». І все ж у вересні було вирішено надіслати книжку до Синоду на звірку без виправлення, але із зазначенням розбіжностей і трьох помилок у пасхалії московського друку. В обох Псалтирях також знайдено «нѣкоторые въ дикціяхъ несходства». Не дочекавшись синодального розпорядження, вже на початку січня 1768 р. печерські духовний собор та архимандрит, зважаючи на чималу кількість покупців, прийняли рішення продавати згадані чверткові Псалтирі⁹⁰.

1767 року в Києві видавали за московським примірником Октоїх. Правитель друкарні в одній із частин зауважив дуже підозрілий, на його думку, термін, який, за його ж словами, помітив ще попередній очільник друкарні, на той час уже покійний. З подачі останнього, в аналогічній книзі, що тоді виходила, сумнів був «прыстойнѣйшимъ термѣномъ отмѣненъ». Цього ж разу собор зобов'язав друкувати за російським взірцем. Незважаючи на це, коли після випуску книжку в Лаврі перевірили, то помітили «многие в слогѣ, в реченіяхъ и в другихъ орфографическихъ изначеніяхъ несходства и погрѣшности». Їх усунули, проте не всі: шість «дикцій» залишили по-київськи, вважаючи правильнішими⁹¹.

У київському Псалтирі 1769 р. під час синодальної звірки, що тривала до 1771 р., виявлено понад 30 помилок: зайві слова, інші відмінки та написання, пропущені літери чи відсутні в московському варіанті скорочення, окремі структурні відмінності⁹². Якщо деякі розбіжності ще можна кваліфікувати як суто друкарські огріхи, то інакша структура й наявність відсутніх у російських екземплярах частин свідчать про свідомі відступи від взірця, хай і незначні.

У надісланих із Києва на контроль до Синоду надрукованих 1769 р. чверткових Требниках та піваркушевих Шестодневах, котрі, як запевняла Лавра, відповідають московським аналогам, теж було зауважено порушення встановлених норм. Як неофіційно повідомляли до Києва з Москви, куди Синод передав Требник на верифікацію, у ньому були «въ великомъ множествѣ ошибки, которые сами по себѣ весьма важны», як, власне, і в Шестодневі. Сукупно ж, за даними лаврського приятеля, який намагався з'ясувати

⁹⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 108, арк. 6 зв.–7, 14–15.

⁹¹ Там само, спр. 109, арк. 4–4 зв., 12 зв., 14–15 зв., 17, 19–19 зв.

⁹² Там само, спр. 136, арк. 63–64 зв., 68–68 зв.



Місяцеслов до книги «Акафісти і канони».
 Місяць вересень (Київ 1798)

суть справи та неформально полагодити проблеми, із привезених тоді в Росію печерських видань (їхньої кількості й репертуару, окрім двох згаданих, не повідомляється) виписано, за чутками (ймовірно, перебільшеними), вже 200 зошитів розбіжностей⁹³.

У лютому 1770 р. лаврський агент інформував керівництво монастиря з Петербурга й про одну розмову між єрархами, з котрої дізнаємося, як друкарня давала раду з випуском виправлених за московськими друками книг:

«Сего февраля 14 дня, в неделю то ест Сирную, публично при столѣ в присутствіи преосвященнаго псковскаго и тферскаго такие отецъ Платонъ⁹⁴ произнесъ рѣчи: “Я вамъ скажу куріозную и удивительную вещь. Я сего дня по утру, пришедши къ его высочеству, нечаянно спросилъ какая сей день неделя и какое на обѣднѣ читается Евангелие. Онъ отвѣтствовалъ: “Неделя Сирная”, и Евангелие тотъ часъ сискалъ, развернувши лаврской печати Библию, объявляя при томъ, что онъ дважды уже прочиталъ Библию и нашель в оной погрѣшностейъ чети-реста шестдесятъ осѣмъ и оныѣ собственноручными отмѣтилъ почерками, в которыхъ-де не толко ошибки, но и великие с московскою Библиею в разумѣ имѣются несходства”. “Я могу”, – сказалъ отецъ Платонъ, – “испросить ту Библию у его высочества и хорошо бѣ при указѣ синодалномъ оную послать в Лавру с хорошимъ репримандомъ. Надобно бѣ де Лаврѣ добрую дать финфу и проучить ихъ хорошенко” [...]. И когда на этии рѣчи сказалъ одинъ посторонний человекъ: “Хорошо бѣ имъ приутвердить указомъ, чтобъ впредь исправно печатали”, то сказано в отвѣтъ было: “То уже неодинокже и не дважды что подтверждали, но оны насъ не слушаютъ и не знаю в какую надежду какъ бы нарочно в противность отмѣнно печатають московскимъ зѣмплярамъ. Мы принуждены другіе принять мѣры”»⁹⁵.

Утім, бажаної ідентичності українських і російських едицій не було досягнуто навіть у 1780-ті рр. Член Синоду, новгородський і санкт-петербурзький митрополит Гавриїл, сповіщав своєму київському колезі, на той момент уже священноархимандритові Печерського монастиря, що в лаврському каноні до причастя «єсть нелѣпныя стихи», і рекомендував, як і його попередники минулих десятиліть, дотримуватися московського зразка⁹⁶.

Окрім розбіжностей у київських і московських книжках, що були наслідком свідомих чи випадкових порушень відповідних указів, існували

⁹³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 4–4 зв.

⁹⁴ Вірогідно, мовиться про Платона (Левшина), на той час члена Синоду й архимандрита Троїце-Сергієвої лаври.

⁹⁵ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 9 зв.–10.

⁹⁶ Там само, спр. 219, арк. 152.

й санкціоновані відмінності. Синод практикував час від часу дозовані поступки Печерській друкарні. Так, при звірянні в 1726 р. новонадрукованих київських аркушевої Пісної Тріоди, піваркушевого Псалтиря та ще меншого формату Часослова і Псалтиря, які, на переконання Лаври, повністю повторювали видані в Росії взірці, спостережено варіації в окремих фразах (наприклад: «братія и сестры» замість тамтешнього «братія и сродники» чи «вся священномонахи, монахи же и монахини» замість «вся священноиноки, иноки же и инокини»). Цензори звернули увагу навіть на інакші технічні деталі:

«Многыє възметныє съвыше строкъ літеры, которыє видно что ставлены для убранія набору въ строках дабы рѣчей неразнить, что и въ здѣшнихъ книгахъ употребляется же, да не во многихъ мѣстѣхъ; разнствуются літеры “ω” троерогое со “ономъ” и “ε” рогатое съ малимъ “естемъ”, и каторы въ просодіяхъ. Также и въ Тріоди Постной, которая откавичена, такая жъ въ літерахъ съ великороссійскими разнь значится, какъ показано выше сего»⁹⁷.

Зауважено й різні механічні помилки, окремі з яких могли спричинитися до некоректних богословських тлумачень:

«Стаго Маѣзима во изложєній вѣри о двою естеству Бга Слова въ стихѣхъ зачинаємомъ, також де и о распятій и воскресєній и вознесеній, въ полудестевой Фалтирѣ напечатано “не естества бо сія суть, но впостаси”, а въ малой – “естества бо сія суть, не впостаси”, въ 39 ѱалмѣ въ 7м стихѣ въ болшей “жертвы и приношенія”, а въ меншей – “жертву и приношеніє”, въ 58м ѱалмѣ въ 14м стихѣ в болшей “и небудуть”, а въ четвертной – “и не будетъ”»⁹⁸.

У результаті зіставлення книг Синод дозволив друкувати Лаврі Тріодь, Часослов і Псалтирі, наголосивши, однак, на потребі виправити тільки окремі відмінності:

«чтоб было напечатано во изложєній вѣри “не естества бо сія суть, но впостаси”, въ 39 ѱалмѣ – “жертвы и приношенія” (токмо въ тѣхъ “жертви и приношенія” речєніяхъ літеру “єсть” малой положить, а не “С” болшоє, дабы значилось число единственное, а не множественное), а в 58м ѱалмѣ “и не будутъ”, еще же особливо въ малой осмушной Фалтири 67го ѱалма въ 19 стихѣ, гдѣ напечатано съ малимъ ерикомъ “плѣнь”, исправит “плѣнь”, а прочее за нуждою оставя такъ, какъ єсть, дабы мнстрской казнѣ убытка не было, продавать позволить»⁹⁹.

Отож, як бачимо, частину розбіжностей, зокрема технічних, що маркували саме лаврське походження продукції, було залишено.

⁹⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 6, арк. 2.

⁹⁸ Там само, арк. 2–2 зв.

⁹⁹ Там само, арк. 2 зв.

З часом Лавра таки домоглася свого в публікації агіографічних текстів. Йдеться передовсім про Патерик: після нереалізованого усного дозволу Єлизавети Петрівни в 1742 р. на його друк, 1760 р. Синод погодився на оприлюднення збірки за умови, що там немає нічого «сумнительнаго и противнаго», та виправлення «сумнительных мест»¹⁰⁰.

Монастир натрапляв також на перешкоди при підготовці до видання служб печерським святым, хоча й тут йому вдавалося підняти на знамено власну значущість та нагадати про своє славне минуле, зокрема зазначаючи в книгах імена всіх лаврських угодників, котрі не фігурували в московських едіціях, а також нібито першого київського митрополита св. Михаїла¹⁰¹. Улітку 1767 р. Синод позитивно відгукнувся на клопотання Лаври згадувати в її Місяцесловах під відповідними датами печерських преподобних, тож друкарня виготовляла й надалі відмінні Місяцеслови, долучаючи їх до різних книжок¹⁰². Ще раніше, 1762 р., було отримано санкцію на випуск служб лаврським святым, складених із їхніх житій¹⁰³. У 1775 р. обитель виклопотала підтвердження Синоду на дозвіл подавати у книгах не лише імена печерських святих і «першого» київського митрополита Михаїла, відсутні в московських екземплярах, а й називати їх на відпустах та молитвах і проскомидії. Як тільки надійшов потрібний указ, духовний собор та архимандрит розпорядилися в монастирі, Ближніх та Дальніх печерах, приписних обителях і пустинях обов'язково перераховувати на відпустах та в інших місцях відправ Антонія, Феодосія та решту печерських чудотворців¹⁰⁴.

1775 року в Лаврі випустили буквар за московським зразком 1767 р. Їх різнила відсутність у київській продукції грецьких літер. Та оскільки в 1770 р. з'явилося розпорядження вживати в російських абетках замість грецьких «гражданські» букви, то печерський наклад дозволили продавати. Проте український буквар усе ж не відповідав новому актуальному російському стандарту, адже від 1770 р. московські абетки містили біля

¹⁰⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 2, арк. 37. У квітні 1745 р. Синод розпорядився зупинити випуск у Лаврі (а якщо наклад вийшов – то продаж) печерського Патерика, що містив «сумнительні» місця (Там само, арк. 66).

¹⁰¹ С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.*, с. 131–133.

¹⁰² Наприклад, у Канонік 1768 р., що взорувався на московський відповідник 1762 р., додали місяцеслов та імена печерських преподобних (ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 134, арк. 13).

¹⁰³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 110, арк. 3–3 зв.

¹⁰⁴ Там само, спр. 195, арк. 4, 5. Див. також: Евгений Болховитинов, митр. Описание Киево-Печерской Лавры // Його ж. *Вибрані праці з історії Києва* / упоряд., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. Київ 1995, с. 343.

літерних позначень чисел їхні цифрові знаки, а наприкінці – надруковане «громадянським» шрифтом коротке апробоване Синодом повчання¹⁰⁵.

Користуючись нормою синодального указу 1728 р. про друк за власними попередніми взірцями книг, що не мали російських аналогів, зважаючи лише на те, «чтоб никакой стѣи Церквѣ противности и погрѣшности в них не било», Лавра виготовляла без змін окремі зразки своєї продукції. Так, у 1766 р. монастирський духовний собор постановив видати за давнім екземпляром Алфавіт¹⁰⁶, а також Псалтирі «с толкомъ» і Каноніки¹⁰⁷. Деколи різночитання стосувалися не мови, а знаків, як-от у Місяцесловах, де спеціальними позначками маркувалася урочистість дня, а це, своєю чергою, зумовлювало спосіб та чин богослужень добового кола¹⁰⁸.

Лінгвістичне дослідження окремих київських церковних видань XVIII ст. засвідчує, що вони зберігали «нерелевантні українські риси». Попри синодальні зусилля, українські та російські церковнослов'янські тексти мовно все ж різнилися. Була відмінною й вимова, якою ті самі богослужбові книги чули різні віряни¹⁰⁹. Тут варто ще раз підкреслити, що синодальна видавнича політика стосувалася церковнослов'янських текстів, а уніфікація загрожувала не українській мові, як це виглядає з деяких екскурсів у її історію¹¹⁰, а українським елементам у церковнослов'янських книгах.

Літургійна церковнослов'янська вимова в імперії Романових XVIII ст. також міняється, причому цей процес охоплює й власне російські терени. На думку Бориса Успенського, існуюча там раніше система вимови доволі швидко деградувала, що зумовлено

«огромным наплывом в Россию во второй половине XVII – XVIII вв. южного и югозападного духовенства. Действительно, с одной стороны, привнесенное ими литургическое произношение было иным, к тому же еще и неоднородным, да и само отношение к произношению (как и вообще к обрядам) было здесь значительно менее строгим; с другой же стороны, самый факт столкновения различных систем произношения должен был привести не к замене одной системы на другую, но вообще

¹⁰⁵ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 193, арк. 36–36 зв.

¹⁰⁶ Там само, спр. 88, арк. 2–3, 4–4 зв.

¹⁰⁷ Там само, спр. 101, арк. 2 зв.

¹⁰⁸ Наприклад: Там само, спр. 193, арк. 167, 173–179.

¹⁰⁹ L. Szöke. Цензура и украинский извод церковнославянского языка в XVIII веке // *Studia Russica XVIII*. Budapest 2000, с. 262–264.

¹¹⁰ Див., зокрема, про «глибоку в часі традицію й різні форми реалізації» наступу саме на українську мову вже на початок XIX ст.: П. Гриценко. Українська мова в Росії XIX – початку XX ст.: шляхи утвердження // *Українська ідентичність і мовне питання в Російській імперії: спроба державного регулювання (1847–1914): Зб. док. і матеріалів* / відп. ред. Г. Боряк; упоряд. Г. Боряк та ін. Київ 2013, с. XLI.

в той или иной степени к разрушению литургического произношения как произношения особого»¹¹¹.

Дослідник вважав, що

«это столкновение обусловило деградацию литургического произношения не только на севере, но и на юге, причем если на севере этот процесс воспринимался, повидимому, как украинизация церковного произношения, то на юге он был воспринят, как его “обмосковление”»¹¹².

Уже від XVII ст. українського впливу також зазнають російські літературні форми імен, через що змінилися окремі наголоси в російській канонічній традиції (в іменах «Саватій», «Михаїл», «Феофан», «Мирон» тощо)¹¹³. Отже, і в суто мовній сфері вплив був взаємним. Деякі науковці висловлюють ще радикальніше твердження: російська літературна мова розвивалася переважно зусиллями Феофана (Прокоповича) та інших могилянців¹¹⁴. Наразі очевидно, що лінгвістичне питання про ступінь русифікації українських книг все ще залишається відкритим.

Аналізуючи успішність синодальної видавничої політики, потрібно зупинитися й на тому, як використовували новодруки їхні безпосередні читачі – головно священиками.

Парафіяльна практика

Про те, що нові богослужбові видання не відразу входили до вжитку, свідчать зусилля київських єрархів, спрямовані на запровадження виправлених текстів. Архієпископ Рафаїл (Заборовський) на початку вересня 1735 р. заявляв, що

«во многих приходских епархиях ншей Кіевской церквах и в нѣкоторих монастырскихъ для отправления порядочнаго в Господския і в друга прыздники по уставу церковному Бжестенаго пѣнія не имѣется

¹¹¹ Б. А. Успенский. *Архаическая система церковнославянского произношения. (Из истории литургического произношения в России)*. Москва 1968, с. 104.

¹¹² Там само, с. 122.

¹¹³ Б. А. Успенский. *Из истории русских канонических имен (история ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам)*. Москва 1969, с. 70, 84, 186, 191–192.

¹¹⁴ Глава 7. Долгий XVIII век и становление модернизационной империи. Часть 1. От «пороховой империи» к «современному государству»..., с. 371. Річ у тім, що «російська мова» XVII ст. не була стандартизованою. Розмовний варіант ні лексографічно, ні граматично до кінця не розвинувся, писаною мовою в релігійній сфері залишалася церковнослов'янська, а в нерелігійній – уживалася суміш розмовної та церковної (M. Alexander. *The Invention of «Russianness» in the Late 18th – Early 19th Century* // *AI 3* (2003) 122).

надлежащих и потребних книг, імянно не токмо дванадесятотомських Миней великоросискаго типу рѣдко, но и Трафологионовъ каких удобних достать возможно нѣтъ, и хочай гдѣ имѣются Трафолой, но и тѣ неисправного типу, да и зѣло оветшалие. Також [...] для отправления Бжественной литургій и других служений и хочай і суть Служебники, однако ж давнаго издания разнихъ в Малороссии или в Полской державѣ печатей, в которых многие непорядки и мнѣніе римское во священнослуженіи содержится. Великоросійских же справних Служебниковъ мало какие церкви имѣются...»¹¹⁵.

Владика звелів провести скрізь на парафіях ревізії богослужбових книг, узяти з церковних скарбниць гроші (а де немає – приватні кошти парохів) на придбання Трефологонів та Служебників нового печерського друку¹¹⁶. Згодом укази преосвященного про необхідність використовувати на службах нові московські чи лаврські видання (під загрозою втрати, в разі невиконання, парафії чи протопопства) та потребу надіслати до катедри старі книжки з'являлися в липні та серпні 1736 р., листопаді 1737 р., липні 1742 р.¹¹⁷ У 1742 р. архієпископ Рафаїл (Заборовський) нагадував про свою постанову 1736 р., вкотре закликаючи в Київській єпархії

«по новонапечатаннихъ въ Кіево-Печерской Лавѣ тогожь 736 года Служебникамъ вся священнослуженія ничего не прилагая, ни отмѣняя, ни отстановляя отправлять неотмѣнно, а старінніе Служебники вовся отставитъ под опасеніемъ за неисполненіе непоблажного штрафа и нещадного на тѣлѣ наказанія»¹¹⁸.

Цікавий випадок ігнорування розпорядження трапився 1737 р. під боком у владика – у Притиско-Миколаївській церкві на київському Подолі. Звинувачуючи тамтешнього настоятеля Якова Жураховського в невідачі належної частини прибутків, вікарій Йоан Прокопович згадав і про іншу його провину – заборону провадити Літургію за новим Служебником. Коли Прокопович священнодіяв, послуговуючись цією книгою, і перед читанням Євангелія виголосив: «Мырь всѣмъ», Жураховський не дозволив дячкам відповісти і сам не співав: «И духовъ твоєму». Згідно зі свідченням о. Йоана, під час використання нового Служебника о. Яків «по злобі своєї многажди плювалъ под часъ лтургій, а иногда было от жестокости плюючи и на мѣстѣ не встоѣить». Після однієї Служби Божої він навіть сказав: «не служи де ты такъ, то толко въ Софій такъ служатъ, а ти де величаешся,

¹¹⁵ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 606л, арк. 81 зв.–82.

¹¹⁶ Там само, арк. 82.

¹¹⁷ Там само, спр. 605л, т. 2, арк. 539 зв.–540; спр. 606л, арк. 61, 72 зв.–73, 260 зв.

¹¹⁸ Там само, ф. 2, спр. 6828, арк. 1–1 зв.; цит.: арк. 1 (уривок справи, нової нумерації немає, стара пагінація XVIII ст. – арк. 125–125 зв.).

плуте». Настоятель заперечував ці звинувачення, а те, що дячки замість «І духові Твоєму» проспівали «Слава Тобі, Господи», приписував їхній власній ініціативі та покликався взагалі на власну забудькуватість¹¹⁹. Із цих реплік ясно, що Жураховський продовжував користуватися чином Літургії св. Йоана Золотоустого, котра не містила деяких виголошень. Так, ще Службник Петра (Могили) 1629 р. перед читанням Євангелія не подавав фрази «Мир всім» та, відповідно, «І духові Твоєму» (їх включено і в сучасні чинопослідування Служби Божої). Там відразу після заклику вислухати Євангеліє йшов спів «Слава Тобі, Господи»¹²⁰.

Функціонування на парафіях старих Службників (навіть видання 1629 р., як-от у 1755 р.) зафіксовано й у наступні десятиліття¹²¹. Схожа ситуація спостерігалася в сусідній Переяславській єпархії. Її архиєрей у зверненні 1737 р. до золотоніського протопopa Василя Петрашевича зазначав:

«Известно нам, пастиреви, что во многих церквах епархии нашей находятся служебники древняго издания, а ныни заграничние типографиях печатание коих обретається, некоторые неисправления яко проскомидии и прочем отправлении Божественной литургии, идиже приложено того ни в греческих, ни в великороссийских служебниках не обретається»¹²².

Преосвященний констатував також, що використання таких книг спричинило до побутування старих богослужбових практик: «А здись, в епархии нашей, многие священники кроме приложения, (которое) в давних Службниках напечатано, еще из своих служений придают церемонии яко сие наипаче чинить обикли». Єреї перед виходом із Євангелієм, під час Трисвятого, перед Великим входом під час Херувимської пісні, стоячи біля престолу, повертаються до народу і кланяються у Царських Вратах, «аки благословение в требующе». Багато душпастирів перед початком Літургії чинять – незрозуміло, за яким чинопослідуванням – відпуст. На Службі Божій, коли священник мовить: «Спаси, Боже, люди своя», і благословляє вірян потиром, дячки співають: «Іс полла еті, деспота» (елемент архиєрейської Літургії), «чего в Великой России никогда не бывает»¹²³.

За наступника київського владика Рафаїла на парафіях також не замінили всю богослужбову літературу на нову. Серед підстав для створення

¹¹⁹ ІР НБУ, ф. 232, спр. 139, арк. 1–1 зв., 2–2 зв.

¹²⁰ *Лейтургіаріон си естъ Служебникъ... второе изданный*. Київ 1629, с. к–ка (чину Літургії Золотоустого).

¹²¹ О. Прокоп'юк. Книги в парафіяльних храмах Київської митрополії (70–80-і рр. XVIII ст.): функції, кількість, репертуар, шляхи надходження // *КСЗ* (2010) 100.

¹²² Арсеній Берло, Божиєю милостью православный епископ переяславский и бориспольский // *ПЕВ. Часть неоф.* 5 (1880) 225.

¹²³ Там же, с. 226.

при святософійській катедрі окремої друкарні, перелічених у поданні до Синоду 1753 р., Тимофій (Щербацький) вказав і те, що багато парафіяльних храмів не мали виправлених екземплярів, а в православних церквах закордонної частини єпархії за браком необхідних друків узагалі користувалися виданими в Речі Посполитій текстами з *filioque*, католицьким трактуванням епikleзи, дещо відмінним календарем¹²⁴. Як визнали представники Київської єпархії через півтора десятиліття, укладаючи наказ для Законодавчої комісії, заходи Рафаїла не мали повного успіху. Попри те, що гроші зібрані та надіслали до лаврської друкарні,

«то там иных книг не достало, а иных за дорогою весьма ценою купить было неудобно, почему, хотя для покупки оных книг деньги и посыла ны были в Московскую типографию, но за неимением некоторых книг и в одной типографии, остальные деньги обратно в кафедру Киевскую возвращены»¹²⁵.

Ситуація із закупівлею новодруків для парафіяльних храмів уже за Щербацького має також один пікантний штрих. Колишні члени Київської консисторії звинувачували 1752 р. свого пастиря в тому, що після повернення йому з Москви в 1748 р. кількох сотень рублів, зібраних по єпархії для придбання продукції тамтешньої друкарні, деякі церкви й досі не бачили своїх коштів¹²⁶.

Намагаючись наприкінці 1760-х рр. укотре заснувати в Києві окрему від Печерської друкарню, представники митрополії називали серед аргументів і такий: «Многия церкви Киевской епархии книг новоисправленных не имеют»¹²⁷. Спостереження Оксани Романової частково це підтверджують: упродовж XVIII ст. українські парафіяльні священники у своїй душпастирській практиці послуговувалися старими, ще могилянськими Требниками й давніми київськими виданнями Номоканона¹²⁸.

Щодо «другорядних» книг парафіяльного храму також не доводиться говорити про «засилля» московської чи ідентичної київської продукції. Митрополит Арсеній заявляв у 1760 р.:

«[...] въ епархіи моєй при церквахъ Бжійхъ во многихъ не імѣется книгъ нравоучителныхъ, печатанныхъ въ Московской типографіи, который весьма нужно імѣтъ священникомъ епархіи моєй для поученія народа,

¹²⁴ Ф. Титов, прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре... № 12, с. 661.

¹²⁵ Пункты от Киевской епархии // *СИРИО*, т. 43. Санкт-Петербург 1885, с. 518.

¹²⁶ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 118, л. 4.

¹²⁷ Пункты от Киевской епархии, с. 517.

¹²⁸ О. О. Романова. *Сповідь в житті православних мирян Лівобережної України (30–70-і рр. XVIII ст.): Дис. ... канд. іст. наук.* Київ 2009, с. 63–71.

ибо хотя съ нихъ нѣкоторыя суть і учителныя, но часто і по вся воскресныя дни сказывать имъ отъ себе сложенныя поученія не безъ трудности разсуждается. По болшей же части суть і не учителныя. А когда таковыи книги имѣти будутъ, то вси обще удобнѣе могутъ ползовать народъ проповѣдованіемъ Слова Бжія»¹²⁹.

На 1770–1780-ті рр. в 46 % церков Київської митрополії, відомості про богослужбову літературу яких вдалося виявити, майже 6 % друків мали львівське походження (переважно XVII ст., хоча зрідка траплялася й унійна продукція XVIII ст.), причому подекуди вони могли становити до третини від усіх наявних у храмі примірників. Лаврські книжкові видання, які вдалося датувати, переважно було виготовлено після 1720 р. (357 одиниць), проте раніших друків виявлено теж немало – 82 екземпляри¹³⁰.

У монастирських церквах одночасно зберігалось по декілька однакових книжок різних років видання. Для прикладу, на 1787 р. у вівтарі головного храму однієї з найбільших і найвпливовіших у XVIII ст. на теренах митрополії Київської Пустинно-Миколаївської обителі було два великоформатні Требники: печерський 1646 р. та московський 1761 р.¹³¹ Навіщо саме там тримали першу книгу, якщо мусили користуватися другою, – сказати важко. Можливо, що й давніший екземпляр не тільки припадав пиллом. На 1768 р. у Петро-Павлівській церкві однойменного київського монастиря, крім кількох Євангелій московського й одного печерського друку, ще були львівське та рукописне (виконане уставним письмом), а також три дуже старі Часослови, давній лаврський Устав, два «старинні» Прологи та два такі ж Октоїхи¹³². По кілька видань тієї самої богослужбової книги в той період можна було знайти і в окремих церквах різних протопопій Київської митрополії¹³³, де єрєї так само могли звертатися на практиці до старих едицій. Знаємо, зокрема, що в Пріорському храмі Києво-Подільської протопопії (себто в самому центрі митрополії) на лютий 1784 р. повного комплекту церковних друків, що вимагався, зовсім не було (бракувало Великого Требника, Прологів, катехизиса, слідуваного Псалтиря та нотного Ірмолая), зате зберігалися дублікати інших богослужбових книг: два Апостоли («новой печати московской» і «старой печерской печати»), дві Пісні Тріоди (печерська «нового зводу» і «старая»), два малі Псалтирі (старого

¹²⁹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 54, арк. 2.

¹³⁰ О. Прокоп'юк. Книги в парафіяльних храмах Київської митрополії (70–80-і рр. XVIII ст.): функції, кількість, репертуар, шляхи надходження..., с. 99–101.

¹³¹ ІР НБУВ, ф. 1, спр. 5534, арк. 61 зв.–62.

¹³² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 3876, арк. 2 зв.–3, 11–12.

¹³³ О. Прокоп'юк. Книги в парафіяльних храмах Київської митрополії (70–80-і рр. XVIII ст.): функції, кількість, репертуар, шляхи надходження..., с. 98.

печерського та нового чернігівського видання), два Октоїхи (старий і новий), чотири Требники (два печерські «нового зводу» і два печерські старі)¹³⁴. Як бачимо, давні книжки ніхто з церкви не прибирав та не відсилав до катедр.

Проте це й не дивно, адже часом спроби вилучити старі друки суперечили побажанням тих, хто їх дарував до храмів. Наведу один із типових за змістом, проте достатньо розлогий вкладний запис кінця XVII ст. у напрестольному Євангелії печерського друку 1697 р.:

«Сію книгу Евгліе напрестольное надалъ блгоизвольно ієромонахъ Софѡнїй, старшїй типографїи Печерской, до цркви храма Воскрсенїа Гда ншого Іис Хрста въ мѣстечку нашом Печерском, при началствующомъ въ той же цркви священнику въ Бгу велебномъ Антонїю Кондратовичу. И сіа то книга въ той же цркви имѣетъ стоати на престолѣ нигде ни ѡт кого нерушима да будетъ вѣчне. Сѡ добротномъ же Евліа сего дателю ієрейтвующу въ той же цркви свойственно будетъ Воскрешаго мліти, да подастъ Сѡнь, Снь Бжїй, дателеви въ здравїи и спсенїи въ семъ еще свѣтѣ ѡбщаго Воскрсенїа радостно ѡжидати, а по многомъ и благовременномъ житїю въ ѡномъ востанїа всего народа вѣцѣ, глас ѡт Воскрешаго Спсителя Бга радостный услышати таковой: “Прїйдѣте Блгословеннїи Отца моего, наслѣдуйте уготованное вамъ Црство ѡт сложенїа міра”. Смѣль жебы кто сію книгу ѡт цркви храма Воскрсенїа Гспдня яковымъ злохитрымъ пронырствомъ инде где ѡтдалати, таковой несумѣнно нехай ждетъ ѡт Воскрешаго Іиса не радостный блгословенный глас, но смутный проклатихъ людїй услышати таковой: “Сѡтїдѣте ѡт мене, проклатїи, въ ѡгнь вѣчный” и прочаа»¹³⁵.

У цьому випадку бажання дарувальника переважило обов’язок вилучити старі друки та надсилати до катедр. Екземпляр перебував у печерській Воскресенській церкві аж до 1920-х рр. (себто понад два століття), про що свідчить напис на звороті палітурки: «Инв. 13259. Воскрес. церква на Печерську. 27.05.1927».

Незважаючи на чималі зусилля Лаври задля утримання монополії на книговидання в митрополії та відповідне загальноімперське законодавство, спрямоване на контроль за релігійною літературою, існувала, вочевидь, і можливість поширення друків із сусідньої Речі Посполитої. Печерська обитель усіляко намагалася завадити розповсюдженню продукції конкурентів, прохаючи у влади різних рівнів заборонити її продаж. Однак навіть в останній третині XVIII ст. у Києві можна було придбати «неправильні» книжки. Так, 1772 р. на Подолі член «малярського собрания» Єгор

¹³⁴ ДАК, ф. 313, оп. 1, спр. 247, арк. 2–2 зв.

¹³⁵ Національний музей історії України, Стд-121, арк. а–з.

Дембровський торгував у своїй крамниці власноруч виготовленими ксилографічними текстами з віршами та «суевѣрными» молитвами¹³⁶.

У 1778 р. печерський архимандрит вимагав від київського митрополита оголосити по всій єпархії про заборону купувати книги та іконки в лавці києвоподольського жителя Якова Сербина (вже придбане мало б підлягати конфіскації). Інший мешканець Подолу Василь Штацький завіз із-за кордону «немалое число букварей, печатних в заграничномъ полскомъ Почаевскомъ монастырѣ» та віддав Сербину для розповсюдження,

«в которых де букварях кромѣ грубаго славенскаго нарѣчя, похожаго болже на испорченное полское, в противность грекороссийской восточной Церкви напечатанно в Символѣ Вѣри о Дхѣ Святомъ от Отца и Сна исходящаго»¹³⁷.

За інформацією Лаври, Сербин уже розпродав «таковихъ де букварей довольномъ числомъ в разнія мѣста Россійскаго государства». До того ж цей киянин

«тиснеъ в своемъ домѣ на бомаги неблагообразно здѣланиѣ иконы Спасителя, Богоматери и многихъ угодниковъ святыхъ, и при иконѣ Благовѣщення Пресвѣтѣя Бгородици с молитвою “Богородице Дво”»¹³⁸.

«И такихъ безъобразныхъ иконъ» цей мешканець Києва пустив «в народѣ немалимъ числомъ», що також суперечило імперським указам¹³⁹. Як переконують такі факти, і наприкінці століття існували чинники, що заважали церковному дисциплінуванню парафіян.

Зрештою, не слід забувати, що у XVIII ст., в добу друкованої книги, із богослужбової практики, і не лише парафіяльної, не зникли з ужитку рукописні збірники, хоча навряд чи вони були поширені. На 1770–1780-ті рр. в уже згаданих 46 % церков Київської митрополії на манускрипти припадало 1,3 % від загальної кількості богослужбових книг¹⁴⁰ (ще якась їх частина могла зберігатися в приватних єрейських колекціях). Інформація про виготовлення таких рукописів фіксується й у XVIII ст. Так, на початку 1771 р. священник церкви Різдва Христового с. Бобруйки Остерської сотні Київського полку Павло Симоновський коштом місцевого жителя набув збірник, скомпонований із виписів ужиткових чинів та молитов із Требника

¹³⁶ П. М. Попов. Осередки книгодрукування на Східній Україні (XVII–XVIII ст.) // *Книга і друкарство на Україні* / за ред. П. М. Попова. Київ 1964, с. 101.

¹³⁷ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 605л, т. 1, арк. 631.

¹³⁸ Там само.

¹³⁹ Там само, арк. 631 зв. Про цей конфлікт згадує: П. М. Попов. Осередки книгодрукування на Східній Україні (XVII–XVIII ст.)..., с. 101.

¹⁴⁰ О. Прокоп'юк. Книги в парафіяльних храмах Київської митрополії (70–80-і рр. XVIII ст.): функції, кількість, репертуар, шляхи надходження..., с. 95–96, 99.

1708 р. (освячення води, нового дому, колодязя, хрестика; причастя хворого; благословення ікон, артоса; хрещення немовлят тощо). Манускрипт містив також пояснення до Святих Тайн, відображаючи, вочевидь, київські уявлення перших років XVIII ст., ще не дуже заторкнуті пізнішими уніфікаціями. Як свідчать сліди воску на аркушах та їхні затерті нижні куточки, книжку використовували в ерейській практиці¹⁴¹. У ще одній рукописній службі печерським святым, виконаній кількома різними почерками та чорнилом XVIII ст., так само достатньо доказів її зуживання, хоча, можливо, й не богослужбового (небагато слідів воску): виправлень, дописувань, закреслень цілих фраз і речень, позначок «НБ»¹⁴².

Усе сказане дозволяє інакше оцінити видавничу політику Петербурга у XVIII ст. Тоді не йшлося про цілеспрямоване нищення української мови чи спеціальну «денаціоналізацію». Синод ставив іншу мету, а уніфікація передбачала нагляд за «практичнішими речами»: церковними, богословськими, політичними, ідеологічними. Та все ж питання про вплив відповідних розпоряджень, хай і непрямий, на мову богослужень в Україні не знімається. Звісно, адекватну відповідь на те, як змінилися церковнослов'янські тексти українських видань після їхнього виправлення за російським зразком, мають дати філологи. Ті ж із них, чії висновки вже наведено, ведуть мову про збереження особливостей українського варіанта церковнослов'янської. Розглянуті приклади також доводять, що уніфікаційні зусилля не увінчалися цілковитим успіхом навіть на кінець XVIII ст. Серед іншого залишається відкритим питання: як священники, які не знали російської (про це йтиметься далі), ніколи її не вивчали, давали собі раду із «русифікацією» власної вимови при використанні російської богослужбової літератури?¹⁴³ І чи, скажімо, той факт, що в буковинських селах у XVIII ст. побутовали московські друки (18 літургійних видань другої половини століття в 42 поселеннях¹⁴⁴) означає, що тамтешні парохі «русифікувалися»?

¹⁴¹ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 425, арк. 1–147.

¹⁴² Там само, спр. 2401, арк. 1–122 зв.

¹⁴³ Наведу сучасну аналогію. Після відновлення студійського чернецтва в незалежній Україні, у своїх монастирях студити почали провадити богослуження за церковнослов'янськими текстами. Сьогодні достатньо потрапити хоча б на вечірню до Свято-Успенської Києво-Печерської лаври та Свято-Успенської Унівської лаври, аби почути, наскільки відмінно звучать ті самі церковнослов'янські частини. Студити вживають, за їхнім власним визначенням, «древній русько-український акцент». Натомість вимова київських ченців цілком російська. Якщо взяти до уваги практику побутування/взаємозаміни у XVIII ст. в Україні окремих літер (як-от «ѣ» як «і»), то можна припустити, що парохі, більшість з яких не відвідували навіть «латинських шкіл», читали церковнослов'янські книги на український лад. Десь так, як теперішні студити.

¹⁴⁴ Я. Д. Исаевич. Украинская культура XVIII столетия..., с. 90.

Зміни кордонів Київської митрополії та включення до неї значних територій, де раніше домінувала Унійна Церква, наприкінці XVIII ст. знову загальмували реалізацію уніфікаційної політики. Через кілька десятиліть після поділів Речі Посполитої у храмах Київщини (раніше – з'єднаних) продовжували вживати унійні богослужбові книги. Так, до 1831 р. в Липовецькому Воскресенському храмі послуговувалися Євангелієм, Требником та Акафістником почаївського друку, хоча в церкві були два Требники московського та київського видання. Зауважимо, що йдеться про повітове місто й соборний храм (споруджений замість дерев'яного вже 1818 р.¹⁴⁵) та користування унійними книжками не просто парафіяльним ереєм, а благочинним¹⁴⁶. Греко-католицькі Молитовники побутовували на Правобережжі до 1880-х рр., навіть у XIX ст. там ще не вийшов повністю з ужитку Требник Петра (Могили), як, власне, й специфічні церковні обряди, піснеспіви тощо¹⁴⁷.

Сумніви викликає й теза про культурну русифікацію парохів православних єпархій синодальної Церкви, до котрих увійшли колишні унійні терени. За спогадами очевидця, в XIX ст. на Поділлі в родинах православних священників, вихованців Київської духовної академії, стандартизованого вищого духовного навчального закладу імперії, в якому здобували освіту вихідці з багатьох російських губерній, російська мова не звучала, позаяк їхні дружини нею не володіли, розмовляючи тільки українською або ж польською¹⁴⁸.

Звісно, траплялися й протилежні випадки. Якщо брати вище духовенство, то культурна русифікація в цьому середовищі відбувалася значно успішніше. Яскравий приклад – Анатолій (Мартиновський, 1793–1872 рр.). Августин (світське ім'я) народився 1793 р. в Ольгопільському повіті Подільської губернії в сім'ї унійного пароха. Батько майбутнього церковного достойника перейшов на православ'я, за одними даними, у 1793 р., а за іншими – у 1795 р.¹⁴⁹ А отже, цілком можливо, що Августин, вихованець і бакалавр (зокрема, перший викладач польської мови) Київської духовної

¹⁴⁵ Л. И. Похилевич. *Сказания о населенных местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся*. Біла Церква 2005, с. 246.

¹⁴⁶ ЦДАК України, ф. 127, оп. 299, спр. 4, арк. 1–2, 4–4 зв.

¹⁴⁷ Г. Колман. Що таке Київське Православ'я? Парафіяльний клір і місцева релігійна практика Київської єпархії в XIX ст. // *ТКДА* 21 (2014) 180, 182–186.

¹⁴⁸ В. Ф. Певницкий. *Мои воспоминания. II. Студенческие годы 1851–1855 г.* Киев 1911, с. 41.

¹⁴⁹ Цю дату подає добрий знавець подільської старовини Юхим Сіцінський, вказуючи навіть ім'я ерея, котрий приєднав цього колишнього уніата до православ'я, – така докладна інформація дозволяє припустити, що дослідник мав під рукою якісь документи (Приходы и церкви Подольской епархии // *Труды Подольского епархиального*

академії та архиєрей РПЦ (єпископ екатеринбурзький, вікарій Пермської єпархії; єпископ острозький, вікарій Волинської єпархії; єпископ, а згодом архієпископ моголивецький і мстиславський), активний борець із залишками унійної традиції в Білорусі, був охрещений у греко-католицькій вірі, що згодом палкі прихильники Мартиновського, не менш ревного православного, могли «приховувати». Архиєрей, який походив з подільської унійної родини і змалечку з допомогою батька вивчав основи латинської мови¹⁵⁰, не тільки став завзятим поборником православ'я, а й уже в зрілому віці, у 1860-х рр., різко виступив проти української мови, навчання й видавання нею книг, зокрема букварів, українського правопису, окремішності України. Приховуючи своє ім'я, він писав, що «малороссийское наречие [...] представляется отвратительною смесью польского языка»¹⁵¹. Проте немає підстав стверджувати, що в масі парафіяльних священиків переважали погляди, характерні для єрархів.

Розглядаючи умови, в яких у XVIII ст. здійснювалося лаврське книгодрукування, зауважу, що розповіді про нібито поступове руйнування єдиної друкарні Київської митрополії та обмеження її продукції до самих лише церковних текстів доцільно супроводжувати згадками про те, що цей видавничий осередок успішно боровся в 1750–1760-х рр. зі спробами київських митрополитів Тимофія (Щербацького) та Арсенія (Могиланського) заснувати при катедрі ще одну друкарню. Тоді Лавра задіяла свої зв'язки зі світськими й духовними особами, заручилася підтримкою імператорського престолу й урешті-решт таки запобігла порушенню свого монопольного права¹⁵². Коли на початку 1752 р. Тимофій (Щербацький) вирішив клопотатися перед Єлизаветою Петрівною про відкриття власної друкарні, то печерський архимандрит Лука (Білоусович) заявив: «Хотя до десяти тысяч терать буду, только не допущу преосвященному митрополиту имѣть типографію»¹⁵³.

историко-статистического комитета / под ред. свящ. Евфимия Сецинского, вып. 9. Каменец-Подольск 1901, с. 845).

¹⁵⁰ М. Едлинский. Анатолий Мартыновский, архиепископ моголивецкий, и его литературные труды // *ТКДА* 4 (1885) 514.

¹⁵¹ Малоросс А. Восточенко. Еще о хохломании // *Вестник Юго-Западной и Западной России* 7(4) (1864) 10–28 (цит.: с. 11). Докладніше про Анатолія (з покликанням на відповідні джерела) див.: М. В. Яременко. Анатолій (Мартиновський Августин Васильович) // *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: У 2 т.* / упоряд. та наук. ред. М. Л. Ткачук; відп. ред. В. С. Брюховецький, т. 1. Київ 2015, с. 112–115.

¹⁵² С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.*, с. 129–130.

¹⁵³ Цит. за: Ф. Титов, прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре... № 6, с. 242.

З подачі дослідників, навіть постанова Синоду 1775 р. про сплату коштів московській друкарні за перевірку печерських видань теж включається чомусь до «низки цензурних указів Синоду»¹⁵⁴, тимчасом як саме розпорядження виразно засвідчує якраз протилежне – прагнення Лаври всіляко перешкоджати будь-якому контролю за її видавничою продукцією з боку місцевих колег. У 1775 р. алгоритм звірки печерських книг було змінено: відтепер їх мали надавати могилянському префектові, який передоручав перегляд комусь із професорів. Надалі під синодальну апробацію підпадали тільки тексти, що друкувалися вперше¹⁵⁵.

Печерські ченці зреагували на такий указ украй негативно й почали добиватися відновлення попередньої процедури. Їхні аргументи зводилися до того, що монастир ставропігійний, і якщо книжки перевірятиме префект, то «Лавра Кієвопечерская найчувствителнѣе будеть обиждена»; що її друкарі – цілком достойні особи, а їм доведеться ходити по квартирах викладачів, котрим буде доручено звірку і серед котрих начебто майже всі – світські люди; що префект, «яко членъ общества» свого монастиря, може бути упередженим, адже його обитель, як і решта київських, мають майнові конфлікти з печерянами. Лавра традиційно активізувала всі сили, звернувшись безпосередньо в Синод, а також до новгородського й московського владик, синодальних обер-секретаря та секретаря, і детально проінструктувала ігумена приписного до неї Зміївського монастиря Фаддея, який тоді перебував у Москві, кого зі світських вельмож слід задіяти для вирішення справи на свою користь. Вочевидь, для печерян «обіда» від зміни цензора була такою великою, що Фаддееві також наказували простежити, аби навіть шойно надіслані дві книги були переглянуті в Москві, а не повернуті до Києва:

«И дабы какъ прежде посланные изъ Лавры книги, такъ и выше означенные не были обратно в Лавру по силѣ онаго указа присланы (что съ крайнею Лавры обидою будеть) со всякою возможностью постаратся вамъ, чтоб оныя книги тамо были освидѣтельствованы, ибо Лавра о здѣшой типографіи имѣеть особое разсужденіе»¹⁵⁶.

Синод задовольнив клопотання обителі, дозволивши звіряти видання не в Київській академії, а в Московській типографській конторі, зобов'язавши давати її служителям «за такой ихъ излишней трудъ» достойну нагороду¹⁵⁷. Тож зовсім незрозуміло, чого раптом цей указ потрапив до розряду

¹⁵⁴ С. Р. Кагамлик. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.*, с. 128.

¹⁵⁵ *АиД-4*, с. 196–197 (№ XXIX).

¹⁵⁶ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 193, арк. 10.

¹⁵⁷ Там само, спр. 190, арк. 20–39 зв.; *АиД-5*. – С. 166. – № XLIII.



Портрет
київського митрополита Тимофія (Щербацького). XVIII ст.
(репр. за: *Український портрет XVI–XVIII ст.*, с. 175, № 158)

«цензурних». Цікаво, що московським і калузьким архієпископом тоді був Платон (Левшин), а Санкт-Петербурзьким і Новгородським – Гавриїл (Петров)¹⁵⁸. Обоє не мали формальних пов'язань із Києвом та належали до нової генерації російських архиєреїв, що формувалася з російського за походженням ученого монашества в другій половині XVIII ст.

Причини неуспішності уніфікації лаврських друків

Навіть у другій половині XVIII ст. київська друкована продукція, як уже показано, не була цілком ідентичною з московською, як того прагнув Синод. Обґрунтувати розходження можна кількома причинами. Розпочну з економічного чинника. Невдовзі після перевірок 1766 р., що виявили недотримання указів про уніфікований друк упродовж попередніх десятиліть, печерський архимандрит звернувся до одного з монастирських лобістів-єпископів у Росії (десь у 1767 р.) із проханням посприяти в одержанні синодального дозволу на випуск книг за попередніми лаврськими екземплярами, в яких начебто

«никакой противности Святой Церкви не усмотруется, къ тому жъ они не вновь и несамоволно, но издревле и по дозволительнымъ Святѣйшаго Синода указамъ до сего печатались и ввѣсь здѣшній и приходящій на богомолье народъ об оныхъ до сего печатанныхъ въ Лаврѣ книгахъ издревле вѣстимъ и по надобности своей получаая и употребляя оніе в томъ употребленій заобычайлся»¹⁵⁹.

Настоятель підкреслював, що надалі в книжках буде дотримано орфографії московських друків і що вони надсилатимуться на звірку в петербурзький Синод. Про умовність його запевнень щодо відповідності лаврських видань російським уже знаємо. У риторичі цього листа привертає увагу інший аргумент, наведений аж тричі, – невдоволення потенційних покупців лаврської продукції. Архимандрит і натяками, і безпосередньо вказує, що друк мусить тривати і орієнтуватися він має на запити споживачів: «Дабы паче чаянія от желателей оныхъ за отгъну ихъ нѣкоторого недоволства и на Лавру нарѣканія не послѣдовало», бо ж книгодрукування «какъ для Лавры, такъ и для всего здѣшняго и протчаго народа желателное и полезное дѣло»¹⁶⁰.

До цього аргументу – попиту ринку – київські ченці апелювали віддавна і не раз, випрошуючи дозвіл на інакшу продукцію чи пояснюючи вищій

¹⁵⁸ Архиєреи Русской Православной Церкви // И. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 1. Москва 1996, с. 717, 746.

¹⁵⁹ ЦДАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 49.

¹⁶⁰ Там само, арк. 49 зв.

владі причини відмінності власних друків від московських. Ще 1689 р., клопочучись у патріарха про видання Псалтиря та вибираючи між київським і московським зразками, печерський настоятель наголошував: якщо обрати останній, то місцеві обивателі не купуватимуть цю книжку, позаяк не звикли так читати¹⁶¹. У 1735 р. архимандрит, у відповідь на синодальну заборону друкувати календарі, виправдовувався, між іншим, тиском «елітних» споживачів – тим, що в Лаврі ще за його попередника пробували відмовитися від виготовлення цієї продукції (через малий попит на неї та поширення головним чином шляхом дарування), «но губернаторы киевские и гетман таковых переводных календарей домогались, чего ради печатание и не оставлялось, как прежде обычай был, и с знаками, когда что делать или не делать»¹⁶².

У грудні 1768 р. духовний собор монастиря, лавіруючи між дотриманням указів і економічними інтересами обителі, вирішував, як видавати буквар. Місцевий і «закордонний» «благочестивий» покупець бажав «здѣшней давной печати букварей», які містили молитви, настанови тощо, відсутні в російських однойменних книгах (як бачимо, споживач реагував, мабуть, не так на мовні новації, як на зміни у звичному, усталеному змісті). Урешті ченці постановили:

«Что касается до азбуки, складовъ, числа церковного, именъ просодійных, то оным и быть противо московского зѣмпляра, млтви жъ какъ по московскому зѣмпляру значащіясь положить, такъ и из лаврского приписные присовокупить гдѣ которимъ быть пристойно, но одны толко тѣ, кой в московскихъ книгахъ печатаются и саміе къ ученію дѣтей нужнѣйшіе, такъ же и з заповѣдей и протчое наставленіе ежели нужно окажется внести. А протчое ненужное и тое чего в книгахъ московскихъ печатаемо не было изключит»¹⁶³.

Проте скомпонований таким чином буквар не задовольнив Синод: той наказав не відступати від московського взірця¹⁶⁴. У своєму клопотанні 1769 р. про відступ від вимоги уподібнити київські і російські видання, Лавра пояснювала, що

«тамошний благочестивый народ как прежде никогда своих детей по новопечатанному в московской типографии букварям не обучал, так де и теперь, паче ж по сему, что в оных приличных за обыкновенно при

¹⁶¹ К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 246.

¹⁶² *ОДД*, т. 15. Санкт-Петербург 1907, стб. 492 (№ 350).

¹⁶³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 136, арк. 4–4 зв.

¹⁶⁴ Там само, арк. 5, 10–10 зв., 194–195.

учении детей выучиваемых молитв недостаточно положено, требует продажи прежней печати букварей»¹⁶⁵.

Прохаючи в 1775 р. дозволу згадувати печерських святих та «першого» митрополита Михаїла на відпустах і в молитвах, а відтак і у відповідних книгах (чого не було в російських аналогах), монастир покликався на давній місцевий звичай («найпаче по здешнему мѣсту не безъ потребности издревле въ обычай введенное въ отпустахъ и тѣхъ молитвахъ...»). У донесенні до Синоду печеряни зазначали, що опускати імена святих Лавра «не смѣють, убѣгая народнаго могущаго последовать какова либо нарѣканія»¹⁶⁶.

Звіряючи в Москві чверткові Богородичні канони з малим повечір'ям 1781 р., у київській продукції зауважили «ізілшества»: молитви на сон грядучий, сповідання гріхів. І цього разу Лавра, мотивуючи їхню наявність несуперечністю нормам Православної Церкви, не забула нагадати про чималі збитки через відсутність доданих частин, оскільки «народ томошній приобыкши изъ давныхъ лѣтъ к таковымъ моленіямъ, увидя оныя изъключены не съ толыкимъ уже усердіемъ будетъ приниматъ ту книгу»¹⁶⁷.

До економічних факторів, які сприяли розповсюдженню відмінної від московських зразків друкованої продукції, належить небажання втрачати на вже випущених накладах. У 1766 р. печерські друкарі виготовляли Трефологон, у якому служби з парамеями йшли «противъ быблійного эѣмпляра, хотя жъ и Библія в Москвѣ напечатана»¹⁶⁸, а не так, як у московських Мінеях. Тодішній правитель друкарні повідомляв духовний собор, що вони видані «немалим числом» за його попередника, і запитував, чи залишити без змін, чи все ж випустити згідно з російськими службами та парамеями. Серед іншого він додав, що «перепечативаніє тѣхъ парамеєвъ съ немалимъ лаврскаго кошту урономъ и потераніемъ времени можетъ послѣдовать». Саме на цю обставину, а не на синодальні розпорядження зважили члени собору та архимандрит, звелівши нічого не передруковувати, мовляв, «потому что весьма вредныхъ да і то в самихъ толко термѣнахъ» розбіжностей немає, а до того ж було здійснено правку – хоч і не за Мінеєю, але за московським біблійним екземпляром. А вже надалі вирішили друкувати парамеї так само, як у російських службах¹⁶⁹.

Ще одна перешкода на шляху до успішної уніфікації українських і російських друків – свідоме порушення указів окремими відповідальними

¹⁶⁵ Цит. за: Я. П. Лагодзьки. Цензура лаврських видань Св. Синодом у XVIII столітті // *Лаврський альманах* 20 (2008) 30.

¹⁶⁶ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 195, арк. 2–2 зв.

¹⁶⁷ Там само, спр. 204, арк. 105–106 зв., 117.

¹⁶⁸ Там само, спр. 91, арк. 2 зв.

¹⁶⁹ Там само, спр. 147, арк. 2–3.

за публікацію ченцями, в основі якого також були економічні інтереси, що-правда, партикулярні. Часто провина за відмінності текстів лежала на правителів друкарні¹⁷⁰. У січні 1767 р. духовний собор та архимандрит Лаври звеліли, дублюючи петербурзькі настанови, видавати книги чітко за московськими екземплярами. Їхнє застереження – «а въпрѣдъ чтобъ отнюдь никаких книгъ и никакихъ листовъ типографіи правители безъ вѣдома священно духовного собора печатать не дерзали»¹⁷¹ – опосередковано свідчить про ймовірні самовільні рішення друкарів видавати для власного прибутку якусь продукцію без відома старших монастиря й дає змогу окреслити ще одну причину збереження лаврською продукцією своїх особливостей.

Окремі печерські «чиновні» ченці, надуживаючи становищем задля заробітку, не гребували, очевидно, й вигідним компонуванням книг. Так, у 1771 р. при описі майна друкарні виявили «къ немалому вреду и опасности клонящоеся бываго шафара ієромонаха Георгія дерзновеніє». На початку січня того року він віддав за межі Лаври для палітурення монастирським коштом 300 новонадрукованих і апробованих Синодом примірників «Зборниковъ», «и съ нихъ къ пятидесяти четиромъ прибавочно над тотъ апробованній ежемпларь приложилъ молитви при Бжественной литургіи, а къ сту пятидесяти календарики». Про ці книжки шафар нікого не інформував, проте перевірка встановила, що вони монастирські, але «неіако какъ при печатаніи сей книги над опредѣленное число по самоволю его къ собственной користи нимъ прибавочніє». Цікаво, що у згаданих збірниках «невѣдомо откуду нимъ взятіє при литургіи молитви приложени»¹⁷². Також з'ясувалося, що Георгій, усупереч ордеру від Лаври, розпорядився надрукувати не 8 тисяч Напівуставів, а більше, «по привычкѣ и обезпеченіи своемъ» додавши ще 64 книги – «видимо къ единственной своей неправедной користи». Так само він чинив при випуску Євангелій¹⁷³.

Шафар заперечував свою провину: мовляв, справді давав на палітурення 300 збірників, але вони не монастирські, а його власні, як і кошти за матеріал і роботу інтролігаторів; дійсно наказав надрукувати більше аркушів Напівуставу та Євангелія, однак виключно для забезпечення від звичних дефектів та для заміни в пошкоджених дощем і мишами книжках. Натомість монах визнав, що дав вказівку до 52 (а не 54) екземплярів збірника додати молитви, а 150 переплести з календариками, проте молитви ці нібито надруковані в Лаврі, а календарики він узяв разом зі збірниками в одного

¹⁷⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 1, арк. 2–2 зв., 14 та ін.

¹⁷¹ Там само, спр. 105, арк. 71–72 зв. (цит.: арк. 72).

¹⁷² Там само, спр. 165, арк. 1–1 зв.

¹⁷³ Там само, арк. 1 зв.

свого боржника як оплату боргу¹⁷⁴. Правитель друкарні, який повідомив лаврському керівництву про ці вчинки Георгія, побоювався, аби через додатки до книг монастиреві не довелося зазнати синодального покарання, адже в результаті світ побачили відмінні від московських зразків друки¹⁷⁵.

Іншу групу чинників, завдяки котрим лаврські видання відрізнялися від російських навіть у другій половині XVIII ст., умовно можна назвати «інтелектуальною»: в тогочасному Києві об'єктивно не могли випускати ідентичну продукцію, навіть якби й прагнули цього.

Нагадаємо вже описаний випадок, коли печерському архимандритові за друк 1724 р. невідповідної московській Півно́ї Тріоди призначили 1000 рублів штрафу. Наступного разу книгу також до кінця не уніфікували, «и съ повторнаго слѣдованія многіе въ Тріодѣ Цвѣтной явилися несьходства и погрѣшенія противо орѳографіи», як писав у березні 1725 р. з Москви один із лаврських друзів¹⁷⁶. Невже настоятель наважився ризикнути своїм становищем та фінансами, аби такі видати інакшу книгу? Насправді річ тут, мабуть, зовсім в іншому – у здатності киян відтворювати російські друки.

У вже згаданому повідомленні 1770 р. про кілька сотень зауважених у лаврській Біблії «ошибок» і «несходств», про які було сказано в приватній розмові за столом, оповідач так пояснював їхню причину: «Сами орѳографіи не разумѣють, а знающаго из стороны пріянять не хотятъ»¹⁷⁷. На незнання киянами російської мови (а отже, слід думати, і «російського варіанта» церковнослов'янської) вказував і один із лаврських петербурзьких лобістів – якийсь Остолопов¹⁷⁸, радячи все, що присилає монастир до Синоду,

«по орѳографіи писать исправно, ибо члены часто говорятъ какъ можетъ быть безпогрѣшительное и исправное в Лаврѣ печатаніе книгъ, когда и представленія в Синодъ да и за рукою архимандрита всегда пишутся ошибочно»¹⁷⁹.

Очевидно, також через проблеми з російською вищий орган управління Православною Церквою не дозволяв в українських друкарнях самостійно виправляти огріхи, зауважені в московських відповідниках. Згідно з указом 1769 р., з Києва та Чернігова про них мали повідомляти в Петер-

¹⁷⁴ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 165, арк. 5–8 зв., 10–10 зв.

¹⁷⁵ Там само, арк. 4.

¹⁷⁶ Там само, спр. 5, арк. 12.

¹⁷⁷ Там само, спр. 161, арк. 10.

¹⁷⁸ Вочевидь, йдеться про Михайла Костянтиновича Остолопова, на той час – оберсекретаря Синоду.

¹⁷⁹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 11–11 зв.

бург, самостійно не коригуючи, щоб не переінакшити добре надруковане та не внести таким чином «разності» в українську продукцію¹⁸⁰. Сумніви Синоду в належному знанні українськими чорноризцями мови російських текстів навряд чи були апріорними. Кияни самі заявляли, що мова книг, котрі пропонувалися за взірці, їх не цілком влаштовує. Так, перевіряючи 1769 р. московський Катехизис 1744 р., правитель лаврської друкарні Іраклій, який знайшов там, на його думку, важливу змістову помилку, казав соборові монастиря, що в книжці «сумнительств» більше немає, крім деяких «притруднихъ и незаобыкновенных речений, яко-то “явленше” вмѣсто “явленнѣйше”, “вышній” вмѣсто “вішній”, “усиненіе” вмѣсто “усыновленіе”, “необщно” вмѣсто “необикновенно”, “узнателствія” вмѣсто “узная” или “увѣдая”, “неправдуемій” вмѣсто “обижденный”» тощо¹⁸¹.

Незнання мови засвідчують і факти внутрішньої перевірки. У Лаврі після виходу накладу у світ спеціально призначали ченців, які мали виявити розбіжності з московськими екземплярами. Попри їхню працю, справщики московської друкарні не залишалися без роботи. Наприклад, понад 10 помилок зауважили в Москві в київському Каноніку, виданому 1769 р. за російським зразком. Окремі відмінності містив, як з'ясували в Синодальній типографській конторі, навчальний Псалтир 1769 р., надрукований за московським екземпляром 1766 р. У київському Шестодневі, що взорувався на російський аналог 1762 р., у Москві в 1770 р. віднайшли десяток порушень, і це після того, як у самій Лаврі після першого випуску вже виправили 101 «помилку», а призначені для перегляду печерські ченці звітували, що «от слова до слова слѣдовали». Духовний собор, вивчаючи цю ситуацію, звинуватив у недбальстві друкаря і пригрозив надалі за такі огріхи штрафувати. Також було вирішено запровадити практику вчитування «сигналів» аж чотирма монахами, які відтепер мали відповідати за всі виявлені Синодом різночитання в надісланих на затвердження зразках. Утім, і такий крок не дав бажаних результатів. Так, у Молитвослові, присланому до Московської синодальної контори 1773 р., зафіксували сім «помилоч»¹⁸².

Коли в Києві 1776 р. випустили Акафіст св. Варварі, його перед відправленням до Москви звірили з такою самою книгою лаврського друку 1766 р., проте в Росії констатували, що «нѣкоторыя реченія напечатаны по малоросійскому нарѣчію», перелічивши сім огріхів, які потрібно було виправити¹⁸³. Після внутрішньої звірки виданого 1776 р. слідуваного Псалтиря

¹⁸⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 145, арк. 5.

¹⁸¹ Там само, арк. 10 зв.

¹⁸² Там само, спр. 136, арк. 109, 119, 143, 144–146, 158–161 зв., 184–185 зв.

¹⁸³ Там само, спр. 193, арк. 76–76 зв., 82–83.

за московським взірцем 1771 р. та усунення десятків розбіжностей, російські цензори вказали на ще дев'ять відмінностей у написанні, причому причиною деяких з них були неточності в російській підставі (це вкотре підтверджує, що змін зазнавала не лише українська видавнича продукція)¹⁸⁴. «Несходства» в новодруках після перевірки в Києві знаходили і згодом, як-от 1780 р., коли ревізували Новий Завіт, який друкарня готувала за російським зразком 1778 р.¹⁸⁵

Про те, як українці володіли російською мовою, свідчить різноманітна інформація другої половини XVIII ст. Про її незнання йдеться навіть у виданих 1772 р. при Московському університеті «Правилах о произношении российских букв и о исправном тех же в новейшем гражданском письме употреблении, или о правописании, собранных из российских грамматик». У них, зокрема, сказано, що «малоросіяни» інакше від «великоросіян» вимовляють «ѣ» (як «і»), плутають «и» та «ы», м'яке і тверде «л», вживають «що» замість «что». Через 10 років спеціально для українців, уже в Харкові, опублікували короткі правила російської граматики¹⁸⁶.

Навіть високоосвічені українці, які потрапляли в Росію, вирізнялися там мовою. Наприклад, у XVIII ст. із 13 російських професорів 12 були вихованцями університету, 10 походили з провінції, з них сім – із «Малоросії». Останні виділялися серед решти «особенностями выговора»¹⁸⁷. У другій половині XVIII ст. сучасник так згадував про викладачів Костромської семінарії:

«Учители, как малороссияне, объяснялись в классе на малороссийском языке, которого не понимали бедные воспитанники семинарии, объяснявшиеся на русском наречии, которого не понимали учителя и формы которого не стыдились осмеивать публично, в классах; даже самых воспитанников заставляли объясняться так, как говорили сами, в противном случае подвергали их жестокому наказанию»¹⁸⁸.

¹⁸⁴ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 193, арк. 126–129 зв., 143–143 зв.

¹⁸⁵ Там само, спр. 204, арк. 105–106 зв.

¹⁸⁶ Г. М. Гнатюк. *Російсько-українські літературно-мовні зв'язки в другій половині XVIII – першій чверті XIX ст.* Київ 1957, с. 9–10.

¹⁸⁷ И. П. Кулакова. Европейская культура и становление российских университетских традиций в XVIII в. // *«Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: К проблеме адаптации западных идей и практик в Российской империи* / отв. сост. А. В. Доронин. Москва 2008, с. 200.

¹⁸⁸ 150-летие Костромской духовной семинарии (1747–1897 г.г.). II. Семинария в прошлом и в начале нынешнего столетий (до 1814 г.) (Очерк, составленный к 150-летию и читанный на акте 25 сентября 1897 г.) // *Костромские епархиальные ведомости* 20 (1897) 571.

Український акцент був властивий також українським єрархам, які тривалий час служили в Росії. Арсеній (Мацієвич), скажімо, у 1730 р., відразу по приїзді в Росію, взагалі не розмовляв російською, через 15 років усе ще зберігав українську вимову й навіть у 1750–1760-х рр. додавав до засвоєної російської українські слова (цьому сприяло й те, що оточували архиєрея земляки-українці¹⁸⁹). Про моголянського вихованця (студії завершив 1777 р.), тобольського і сибірського архиєпископа Амвросія (Келембета, 1806–1822 рр.) очевидці розповідали:

«При служении, да и при каких бы то ни было случаях, Амвросий Келембет никогда не говорил проповедей, не произносил своих речей; а не делал он этого потому, что выговор его был уже слишком малороссийский, – такой, что иногда при домашней беседе, и между людьми близкими к говорившему, он производил им смех, при чем преосвященный и сам над собой шутил, говоря, любовь его к Малороссии на устах его»¹⁹⁰.

Погане знання російської мови характеризувало також парафіяльне духовенство, у т. ч. і сусідніх із російськими теренів. Навіть на схилі XVIII ст. білгородський архиєпископ Феоктист (Мочульський, 1787–1799 рр.) дбав, аби кандидати на священство добре оволоділи принаймні необхідними майбутньому парохів навичками – церковним читанням та співом. На вихованців духовних навчальних закладів накладалися додаткові обов'язки – складати та виголошувати проповіді. Владика також вимагав, щоб церковно- та священнослужителі опановували російську вимову, позаяк

«многие ставленники из окружных селений Курского наместничества выговаривают *e*, как *я*; а *я*, как *e*; Харьковского же наместничества их окружных селений выговаривают *ы*, как *и*; а *и*, как *ы*, и несообразно великороссийскому выговору, не наблюдая при том и оксий, от чего теряется приятность в чтении, и как таковые священники, не умея сами исправно читать, обучают и своих детей так же...»¹⁹¹.

Незнання навіть освіченими українцями російської мови у XVIII ст. цілком зрозуміле, адже довгий час її спеціально не вивчали. Якщо хтось (найчастіше після перебування в Росії) вмів говорити «съ великороссийска»

¹⁸⁹ М. С. Попов, свящ. *Арсений Мацеевич и его дело*. Санкт-Петербург 1912, с. 258, 262–263.

¹⁹⁰ Цит. за: О. А. Фефелова. Выпускники Киевской академии в Сибири: Амвросий (Келембет), архиєпископ Тобольский и Сибирский (1806–1822 гг.) // *Вестник Томского государственного педагогического университета (TSPU Bulletin)* 3 (118) (2012) 21.

¹⁹¹ Про заходи Феоктиста мовиться у: А. С. Лебедев. Феоктист Мочульський, архиєпископ Белгородский (1787–1799 г.) и Курский (1799–1818) // *Сборник Харьковского историко-филологического общества* 9 (1897) 24–29 (цит.: с. 25).

чи «мало свеликоросійська», то це як важливу прикмету обов'язково зазначали, наприклад, при оголошенні такої особи в розшук (як, зрештою, і про вживання нею польських чи білоруських («литовських») слів)¹⁹².

Лише від 1780-х рр. розпочалося цілеспрямоване введення до куркулі Могілянської академії російської мови як окремої навчальної дисципліни. Найчастіше цю новацію (треба визнати, достатньо пізню в порівнянні з часом запровадження нових німецької, а тоді французької мов, що студіювалися вже кількома десятиліттями раніше) в українській історіографії трактують як ще один крок імперської влади на шляху «русифікації». Та насправді ініціатива ввести до освітньої програми російську була місцевою, а потреба в знанні цієї мови очевидною, бо ж десятки могилянців робили кар'єру в Росії¹⁹³. До речі, і сам факт запровадження нової мови, і втілення цього задуму в життя є беззаперечними доказами того, що українці й у середині 1780-х рр. нею не володіли.

Отож митрополит Самуїл (Миславський), колишній ректор-реформатор Академії, дуже швидко після номінації на київський престол узявся за впровадження різними способами російської мови в Могілянських Атенах. У грудні 1783 р. він зобов'язав викладати нею за надрукованим у Московському університеті підручником «арифметичну науку», а в січні 1784 р. – географію, історію та граматику в нижчому французькому класі, причому «с наблюдением выговора, каков употребляется в Великороссии»¹⁹⁴. У лютому 1784 р. в Академію було призначено вчителем «російської поезії та елоквенції» уродженця Воронежчини, який здобув вишкіл у Троїцькій семінарії. Години в розкладі для його курсу забрали в «латинської поезії й ораторії», замість якої належало «всем ученикам латинской поэзии и риторики учиться [...] в одном месте российской поэзии

¹⁹² Зразки опису прикмет київських монахів-утікачів: ЦДІАК України, ф. 127, оп. 168, спр. 86, арк. 2 зв.; оп. 1020, спр. 4430, арк. 3, спр. 4697, арк. 23–23 зв. До речі, згадки про ченців, які володіли російською мовою, трапляються рідко (див.: М. Яременко. *Київське чернецтво XVIII ст.* Київ 2007, с. 110–111).

¹⁹³ Аби наголосити на практичній потребі знання російської мови в Російській імперії, могилянські зусилля варто порівняти із заходами Товариства Ісусового. Після першого поділу Речі Посполитої в білоруських землях, що відійшли до Російської імперії, продовжували функціонувати єзуїтські школи. Так-от у Полоцькому колегіумі 1784 р. було введено російську мову. Йшлося про місцеву ініціативу, позаяк інші білоруські навчальні заклади Товариства на той час такого предмета ще не мали: його повсюдно запровадили в граматичних класах тільки 1787 р. (див.: Т. Б. Блинова. *Основные этапы педагогической деятельности Ордена иезуитов в Белоруссии (конец XVI – начало XIX века) // Россия и езуиты. 1772-1820* / [отв. ред. М. Инглот, S. J., Е. С. Токарева]. Москва 2006, с. 153, 156–157). Очевидно, саме політичні обставини підштовхнули єзуїтів подбати про нові знання для своїх вихованців.

¹⁹⁴ *АиД-5*, с. 47–48 (№ IV).



Портрет
київського митрополита Самуїла (Миславського). XVIII ст.
(репр. за: *Український портрет XVI–XVIII ст.*, с. 161, № 161)

и элоквенции»¹⁹⁵. Поява цього окремого курсу і знаменувала цілеспрямоване вивчення російської в Києві. Тоді ж, у лютому 1784 р., новий викладач німецької мови, сам німець за походженням, отримав інструкцію пояснювати правила свого предмета по-російськи¹⁹⁶.

Ініціативи владики не дали результату відразу (це ще раз вказує на потребу студіювати не тільки нормативні положення, а й їхнє практичне застосування). Більш ніж через півроку після згаданих щойно розпоряджень Самуїла, наприкінці жовтня 1784 р., він зазначав:

«1-е, что в Академии Киевской не только студенты и ученики не соблюдают правил правописания, российскому языку свойственного, но и самые учителя исполнению сей должности, которая во всех языках и науках, во всем ученом свете поставляется первым основанием, служащим к познанию оных, несоответствуют; 2-е, – что многие студенты, учившиеся богословии и философии, во время производства их во священные чины являются вовсе неисправны в чтении по церковным книгам, чрез что подвергают себя стыду, а на Академию и учителей навлекают предосуждение»¹⁹⁷.

Ці слова архипастиря доводять коректність припущення про те, що наявність на парафіях уніфікованих друків та священників, які не знають російської, ще не засвідчує того, що віряни в Україні чули богослуження тією самою мовою, що й російські парафіяни. Митрополит звелів ректорові та префекту,

«дабы они неусыпное возъмели попечение о непременно и неупустительном наблюдении как учителями, так и учащимися правил российского правописания, равномерно и к другим языкам в Академии преподаваемым, относящегося, с тем, чтобы они, если кто из учителей в упущении сей должности ими примечен будет, об отрешении такового от учительской должности немедленно доносили Его Преосвященству, но учителей иностранцов от сего взыскания уволить. А дабы все студенты и ученики, особливо желающие достигнуть священных чинов, в свободное от учения время, упражнялись наиболее образом в чтении церковных всякого рода книг, а паче Библии, с приобретением хорошего и чистого произношения, особливо с наблюдением ударения и силы в книгах напечатанных, то есть оксии, что всего нужнее»¹⁹⁸.

Відтепер владику вимагав, щоб у характеристиках студентів, надісланих за потреби з Академії до духовної консисторії, обов'язково вказува-

¹⁹⁵ *АиД-5*, с. 49 (№ IV).

¹⁹⁶ Там же, с. 51 (№ IV).

¹⁹⁷ Там же, с. 81 (№ XVII).

¹⁹⁸ Там же, с. 81–82 (№ XVII).

лося, «исправно ль читает по церковным и гражданским книгам, наблюдает ли правила правописания российского в письме» вихованець. Тих же, хто й надалі порушуватиме розпорядження владики, наказувалося перевести з духовного відомства у світську «команду»¹⁹⁹.

Заходи Самуїла й надані ним характеристики добре ілюструють, що до мовної русифікації українців у XVIII ст. (щонайменше аж до середини 1780-х рр.), навіть тих, які навчалися в Київській академії, було далеко. Природно, що незнання російської мови лаврськими друкарями зумовлювало відмінності в печерських і московських виданнях і тоді, коли кияни всіляко намагалися їх уникнути.

До чинників, що стояли на заваді повній уніфікації друків, можна віднести також т. зв. технічні причини. У травні 1760 р. київський митрополит Арсеній звернувся до печерського архимандрита із проханням надрукувати для священників єпархії збірник повчань для народу накладом 1200 примірників. Для цього було зібрано з різних книжок московської друкарні – бесід Йоана Золотоустого, Єфрема Сирина, Пролога – найкоротші та зрозумілі простолюдкові тексти,

«якіє слова чрезъ нарочно мною (митрополита. – *М. Я.*) опредѣленныхъ к тому благонадежныхъ учителныхъ людей съ означенныхъ московской печати книгъ высмотрены, выбраны і въ одну книгу по перепискѣ совокуплены зъ заглавіями [...]. І за представленіємъ тѣ всѣ слова мною пересматриваны, а потомъ по приказанію моему другими нарочно опредѣленными съ печатными от слова до слова сведены»²⁰⁰.

Після заслухання такого прохання духовний собор Лаври з'ясував, що через випуск цього збірника буде призупинено друк іншої запланованої продукції. Архиєреєві відповіли, що повчання за указом Синоду «нарочно опредѣленными ісправливаются», і вирішили зачекати з виданням, а разом довідатись у свого представника в Москві про можливість виходу в світ згаданого зводу. Справа затягнулася на два роки, впродовж яких преосвященний неодноразово нагадував архимандритові про друк, якщо з'явиться дозвіл Синоду. Нарешті за два роки з Петербурга прийшов указ, у котрому дано оцінку редакторським зусиллям і владики, і спеціально призначених ним київських інтелектуалів: «А понеже во онихъ соборныхъ в одну книгу словахъ Святѣйшимъ Синодомъ усмотрены многія нѣкоторыя в рѣчахъ и въ сѣнзѣ неисправности», то належало

«еще означенному преосвященному Арсенію, митрополиту кіевскому съ тамошнимъ ректоромъ и другими учителными людьми пересмотреть

¹⁹⁹ *АИД-5*, с. 82 (№ XVII).

²⁰⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 54, арк. 2 зв.

и всѣ имѣющіяся во оныхъ неисправности исправитъ, а о тѣхъ словахъ, кой под именемъ святаго Іоана Златоустаго состоятъ, з греческими оригиналами справитца, і естли онихъ в тѣхъ греческихъ оригиналахъ нѣтъ, то оныя Златоустовими не имяновать, а толко просто о чѣмъ оныя состоятъ назначить»²⁰¹.

Лише після такої ревізії й тільки в разі відсутності «противності» Церкві та «неісправності» дозволялося розпочинати тиражування²⁰². Отож улітку 1762 р. ректорові Києво-Могилянської академії з катедри прислали збірку коротких повчальних слів на доопрацювання. Перед передачею її до лаврської друкарні він разом з «учительними людьми» мав виправити неточності, а також перевірити за грецькими оригіналами достовірність атрибуції всіх текстів, автором яких вважали Золотоустого²⁰³. Звіт про роботу з Академії до катедри надіслали аж через шість років, у 1768 р. Втім, професори не змогли за цей період виконати поставлене завдання, адже, на їхню думку (до речі, висловлену ще 1759 р. «комісією», котра апробувала перший раз книжку), легше було б заново перекласти все з грецької мови, ніж правити існуючий переклад:

«Нѣкоторыя неисправности опредѣленными къ тому учителями въ словахъ толко святаго Златоустаго и Евфрема Сирина исправлены, однако всѣхъ в рѣчахъ и в сенсѣ обрѣтающихся неисправностей исправитъ крайне невозможно, ибо всѣ оныя слова наполнены рѣчами весьма древними, которыя нынѣ вовся изъ употребленія славенского церковнаго діалекта уже вышли, и столь многими, что надобно всѣ почти иныя рѣчи на ихъ мѣсто употреблять; а сенсѣ или разумъ противу греческихъ экземпляровъ совсѣмъ въ инныхъ мѣстахъ поврежденный, и противное понятіе противъ оныхъ экземпляровъ тшущимъ представляющій. Въ иныхъ же вовся пропущенный, почему оныя слова какъ в рѣчахъ, такъ и въ сенсѣ слѣдовало уже не исправлять, но развѣ совсѣмъ вновь ихъ перевесть [...]»²⁰⁴.

Процес виправлення тексту згідно з розпорядженням Синоду ускладнювався ще й тим, що

«о тѣхъ же словахъ, кой изъ Пролога выбраны и подъ именемъ святаго Іоанна Златоустаго и другихъ святыхъ состоятъ, съ греческими оригиналами справитца такожъ не возможно, ибо изъ какой именно книги оныя слова взяты нигдѣ в Прологѣ не означено. Слѣдователно, къ сысканію каждого слова надобно всѣ томы сочиненій того святаго

²⁰¹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 54, арк. 8–8 зв.

²⁰² Там само, арк. 2–3, 4–4 зв., 8–8 зв.; *АиД-2*, с. 401–402 (№ СХХІХ).

²⁰³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 1864, арк. 1.

²⁰⁴ Там само, арк. 1 зв.

отца, изъ которого оныя взяты, читать, что безъ конечного почти труда і весьма многаго времени требуется»²⁰⁵.

Потреба у великій кількості часу (технічна перешкода на шляху до виправлення книг, звісно – не мовного) – не єдиний зі згаданої групи чинників, що перешкоджали уніфікації українських церковних друків із російськими. На заваді їй інколи ставав недостатній потенціал київських бібліотек. Так, у 1755 р., реагуючи на указ Синоду 1752 р. «о достоверном Четь-Миней с древними осведетелствовани», київський митрополит Тимофій (Щербаський) мотивував неможливість належно виконати цю роботу, зокрема, відсутністю в київських книгозбірнях (серед них – і лаврській) частини необхідних для апробації текстів²⁰⁶.

«Ми, даруя моці, в ділах успівали, но подарки сії златом подкріпляли»: способи та засоби збереження особливостей київських книг

Визначити, як упродовж десятиліть лаврській друкарні вдавалося видавати книги, відмінні від їхніх російських аналогів, можна кількома факторами. Монастир завжди намагався «тримати руку на пульсі» петербурзьких і московських новин, завчасно довідуватися про майбутні проблеми та вирішувати їх неформальними способами. Інформацію з Росії, в т. ч. «інсайдерську», печерські ченці у XVIII ст. отримували від своїх офіційних постійних «стряпчих», які змінювали один одного²⁰⁷, і тамтешніх друзів. Печерська обитель усіляко дбала про прихильність найвищих осіб, застосовуючи і звичні для київських церковних мужів інтелектуально оформлені натяки на власну значущість²⁰⁸, і дещо прозаїчніші засоби формування кола доброзичливців.

Лавра вміла вдало формувати мережу благодійників, а серед її друзів у різний час були впливові в імперії світські особи та церковні мужі. З їхньою допомогою вирішувалися різноманітні проблеми. Так, 1727 р. монастиреві підсобив Дмитро Голіцин. Здогадно, печеряни налагодили приязні стосунки з ним ще тоді, коли князь був київським губернатором.

²⁰⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 1864, арк. 1 зв.

²⁰⁶ *АиД-2*, с. 155–163 (№ LXV).

²⁰⁷ Приклад зміни лаврських «стряпчих» у Петербурзі 1727 р.: *ОДД*, т. 7. Санкт-Петербург 1885, стб. 154–155 (№ 134).

²⁰⁸ Див., наприклад, аналіз тексту та візуального супроводу передмови до лаврського Патерика 1702 р. авторства Йоасафа (Кроковського), здійснений Гарі Маркером. На думку дослідника, Кроковський (серед іншого й через образи) вказує на важливість для Петра I Печерського монастиря (G. Marker. Love One's Enemies: Ioasaf Krokovsk'yi's Advice to Peter in 1702 // *HUS* 1–4 (2007) 208–215 and ff.).

Цей член Верховної таємної ради інформував архимандрита (в листі від 22 серпня), що на його прохання домігся, аби до крилосу Олександро-Невської обителі не забирали потрібного Київській лаврі писаря. Далі Голіцин писав:

«Совѣтую вам прислат монаха с поздравленіем гедря, и с ним по образу Прстыя Бдцы Успенія гедрю и сестре его, великой княжне, и невесте его, гедаревой, а наткат такъ, какъ при мнѣ писывали, всрединѣ Успеніе Бдцы, а по сторонам прпдбных Антонія и Ѳеодосія и протчих печерскихъ, да по деревянному крсту с мощами и по несколько книжакъ, такоже оруктов и закусокъ, какіе у вас есть»²⁰⁹.

Реакція на столичні події в Лаврі була швидкою та превентивною. Для прикладу, в цидулці до листа від 22 лютого 1770 р. монастирський уповноважений повідомляв із Петербурга не просто свіжі, а найостанніші «гарячі» новини, радячи, як чинити духовному прововодів обителі:

«Петръ Петровичъ г: Чебышевъ третого дня по своемъ изъ Петербурга въ Москву виездѣ феврала против 22 пожалованъ дѣйствителнымъ свнодалнымъ оберъ-прокуроромъ. Хорошо бѣ его от Лавры съ тѣмъ поздравит»²¹⁰.

Серед проблем, що їх допомагали полагодити доброзичливці Печерського монастиря, були й пов'язані з випуском книг. Дієвість такого способу вирішення видавничих питань на свою користь на прикладі успішного протистояння київському митрополитові Тимофію (Щербацькому), який клопотався 1752 р. про створення при кафедрі окремої друкарні, описав Федір Тітов. Тоді лаврська агентура відстежувала всі кроки преосвященного, а підтримка впливових покровителів дала змогу уникнути потенційної конкуренції²¹¹. Схожі механізми задіювали також тоді, коли йшлося про друк певних накладів.

Окремі печерські монахи спершу наїздами, а згодом і постійно перебували у столиці. Подавши офіційне прохання до Синоду, архимандрит одночасно інструктував свого «дипломата» в Росії, вказуючи, до яких неформальних кроків слід вдатися. Наприклад, у 1775 р. разом із донесенням про дозвіл згадувати на відпустах і в молитвах печерських святих настоятель того самого дня написав листа до монастирського представника, ігумена приписного до Лаври Зміївського монастиря Фаддея, пропонуючи

²⁰⁹ ОР РНБ, ф. 1000, оп. 1, д. 598, л. 1–1 об. (в оригіналі – н/н).

²¹⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 12.

²¹¹ Ф. Титов, прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре... № 6, с. 238–256; № 12, с. 640–679; 10 (1912) 219–228. Див. також: *ОДЦ*, т. 32. Петроград 1915, стб. 157–163 (№ 66).

йому пришвидшити справу: «И какъ по тому доношенію въ резолюцій Лаврѣ есть всекрайнѣйшая нужда, для того вашей N о скорѣйшей и полезной по оному резолюцій приложить удобовозможного старательства [...]»²¹².

Інколи Лавра зверталася до покровителів ще до того, як надсилала клопотання в Синод. Коли 1776 р. постало питання про друк популярного серед богомольців Акафіста св. Варварі, то печерський повірений мав спочатку вручити донесення з відповідним проханням новгородському та московському преосвященним, а вже потому подати його до Синоду «и старатся о полезной резолюцій». Подібні звернення від архимандрита надійшли також синодальним обер-прокуророві та обер-секретарю, а також протопопові Андрію (той, судячи зі звертання, був «надежный благодѣтель», вірогідно – протоерей гвардійського Преображенського полку²¹³). Старання виявилися немарними – того ж року друк Акафіста було дозволено²¹⁴.

Лавра, шукаючи покровителів, заздалегідь зважувала потенційну допомогу кожного та попередньо проговорювала з ним свої проблеми. Так, печерський представник у Москві (який усе вивідував, контактував із потрібними людьми та інформував Київ) повідомляв у лютому 1767 р., що довідався про присутність у Синоді крутицького архиєрея (саме тоді цей орган слідом за двором переїжджав до Москви). Попередня розмова з владикою, за посередництва якого Лавра прагнула домогтися дозволу друкувати книги «по прежнему», дала змогу з'ясувати також ймовірні обставини полагодження питання, заручитися подальшою підтримкою й отримати консультацію про те, чого варто офіційно просити:

«О дозволеній въ Лаврѣ печатать по прежнему книги крутицкій преосщенній усумнѣвается, однакъ сказаль в прибытіе Сѣнода склонность примѣтя обявлю, притом совѣтоваль в доношеній просителном раздѣлить, что круговіе болшіе книги противъ московских печатать, а єдни маліи келєйніе и карманніе просит дозволенія по прежнему печатать»²¹⁵.

У цій справі печерянам допоміг новгородський митрополит Димитрій (Сеченов). Той-таки повірений сповіщав у квітні 1767 р.:

«Книги по прежнему печатать не усиловуютесь, слышать того не хотятъ, в них кромѣ излишествъ справедливых погрѣшностейи тма, способу нѣтъ их оправдить, єдинъ святитель лаврскіи блгодѣтель и оць преосщенній новгородскіи еще от худих слѣдствъ защищаєт и неопасоватся обнадеживаєтъ»²¹⁶.

²¹² ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 195, арк. 3.

²¹³ Там само, спр. 204, арк. 87.

²¹⁴ Там само, спр. 193, арк. 62, 64а, 65–66, 67.

²¹⁵ Там само, спр. 105, арк. 82, 86.

²¹⁶ Там само, арк. 124.

Тож із монастиря не забули подякувати владиці, наголосивши на його допомі, мовляв, ви «отмѣнно от протчихъ оную стую Лавру жаловать изволите»²¹⁷.

Дізнавшись від своїх благодійників у Росії рішення щодо монастирських справ ще до їх офіційного оприлюднення, керівництво обителі могло заздалегідь зорієнтуватися в ситуації й навіть ужити запобіжних заходів. Про те, наскільки достовірною була «інсайдерська» інформація, свідчить згадана велика ревізія київських друків у 1767 р. Ще 13 березня печерський представник заспокоював із Москви, що не треба боятися перевірки книг – хоч і виявили численні помилки, «а і по переслѣдованій не иноє что будетъ, какъ погрѣшности исправятъ, прибавочное вибросятъ и потому ж противъ московских печататъ укажутъ»²¹⁸. 12 квітня, ще до завершення звірки видань, він уже знав суть майбутнього синодального указу, що з'явився аж 10 травня:

«Да что дѣлать – книжніє немаліє погрѣшности способы заграждають, смотрѣть ужасъ ошибки каковы, Стѣйшій Сѹнодъ каково опредѣленіє учинилъ, по оному и исполненіє навсєгда чинить повелѣваетъ, а виступить с опредѣленія оногo ниже думаєть, млсть несказанна, что нештрафуютъ да прежніє продаватъ дозволяютъ, а прозбѣ чтоб по прежнему печататъ и слышатъ не хотятъ»²¹⁹.

Як і при вирішенні інших питань, видавничі проблеми печеряни намагалися полагоджувати оперативно, а то й діяти превентивно. Скажімо, коли 1725 р. вдруге зауважили розбіжності між печерською і московською Пісними Тріодями (перший раз за різницю між ними лаврського архимандрита покарали штрафом у тисячу рублів, який пізніше зменшили), то настоятель Троїце-Сергієвого монастиря Гавриїл (Бужинський) (могилянський вихованець, родом із Правобережної України²²⁰), повідомивши про «многіє [...] несходства и погрѣшенія противо орѳографіи», рекомендував київському колезі першим звернутися до Синоду з проханням скерувати до лаврських друкарів російського фахівця для уніфікації книги: «Сєгo ради совѣтовал бымъ ѳтозватися въ Стѣйшій Правителствующій Сѹнодъ доношеніємъ, требуючи для лучшей и удобнѣйшей корректуры из московской типографіи справщика»²²¹. Це мало означати приблизно

²¹⁷ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 143.

²¹⁸ Там само, арк. 117.

²¹⁹ Там само, арк. 119.

²²⁰ З. І. Хижняк. Бужинський, по батькові Федорович, чернече ім'я Гавриїл // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне вид.* / упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 90.

²²¹ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 5, арк. 12.

таке: хочемо чинити згідно з указами, однак самі не можемо усунути «погрішності», а тому просимо про допомогу.

1769 року Лавра надіслала для перегляду в Синод надрукований чвертковий Требник, звірений, за її запевненнями, з московським відповідником. Проте дослідження книги, як стало відомо в Києві ще до офіційного повідомлення, виявило розбіжності, й екземпляри передали на апробацію до Москви. Не чекаючи розпорядження з Петербурга, печерський настоятель 2 січня 1770 р. попросив московського золотоустівського архимандрита Йосифа з'ясувати, чи справді в лаврському друці є помилки, чи вони важливі, а також дістати і прислати копію указу в цій справі. Йосиф потрапив до Росії з Києва разом із переміщенням 1757 р. на московську катедру митрополитом Тимофієм (Щербацьким), який і призначив його членом місцевої консисторії, намісником митрополичого домового Чудівського монастиря, а згодом – золотоустівським настоятелем²²². На запит печерського колеги він відповів достатньо швидко. З листа Йосифа від 31 січня 1770 р. добре зрозуміло, як діяла Лавра і на які радикальні кроки деколи була готова. Московський архимандрит між іншим зазначав:

«Истощилъ всѣ средства, однако по важности дѣла пособить ни коимъ образомъ не можно, ибо чтобы остановить дѣло и уничтожить выписанные уже на бумагу въ великомъ множествѣ ошибки, которые сами по себѣ весьма важны, и которые содержатся въ присутственномъ мѣстѣ под крѣпкимъ храненіемъ, того учинить какъ гднѣ директоръ, такъ и присутствующи не могутъ и не имѣють въ томъ никакой власти»²²³.

Йосиф не зміг випросити у «присутствующих», серед котрих були його друзі, навіть витягу з помилками. Він лише ознайомився із синодальним указом, згідно з яким чинилося майже доведене до кінця розслідування, і дізнався, «что сіе по важности своей не только касается вообще до Лавры, но и до нѣкоторыхъ за несмотреніе персонъ»²²⁴. Архимандрит, натомість, згодом «досталъ с великою нуждою и тайностію» перелік розбіжностей з московським відповідником київського піваркушевого Шестоднева 1769 р. Тоді Печерська обитель також уживала певних заходів у Петербурзі: там її представник шукав підтримки в Остолопова й отримав його запевнення захищати Лавру²²⁵.

Серед доброзичливців Свято-Успенського монастиря були й солідні світські покровителі. У червні 1782 р. печерський посланець інформував

²²² К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 527, 569, 578.

²²³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 4.

²²⁴ Там само, арк. 4–4зв.

²²⁵ Там само, арк. 4–4 зв., 11–13.

із Петербурга, де він успішно клопотався про друк акафістів із поясненням канонів, що синодальні члени пропонували йому видавати ці богослужбові тексти не під однією палітуркою, а окремо. Оскільки такий спосіб був для Лаври не вигідним, до того ж він, як стверджувалося, нібито книгу «столь для всѣхъ нужною сочиненій разнотою красывую можетъ обезобразыть вѣчно», чернець подався по допомогу до Степана Івановича Шешковського. Той переконав Синод у нерезонності попереднього рішення, і на цьому спроба нав'язати монастиреві роздільний друк «пресекалась»²²⁶. Цей Шешковський був чи не головним чиновником секретної служби за Катерини II (Таємної експедиції при I Департаменті Сенату), слідчим імперії в резонансних політичних справах (зокрема, Арсенія (Мацієвича), Василя Мировича, Омеляна Пугачова), користувався особистою прихильністю імператриці. До речі, походив він із Гродна, вочевидь, зі шляхетського роду²²⁷.

І лаврських дипломатів і кола покровителів монастир використовував не лише для уникнення можливого покарання чи прогнозування дій у відповідь за виявлені «провини». Гра велася також на випередження, задля завоювання найвищої імператорської ласки. У 1759 р. єродиякон Феодосій Балабуха повідомляв із Петербурга архимандритові, що, перебуваючи з новгородським преосвященним при дворі,

«слишаль, что ея величество отцу духовнику указала, чтоб для его высочества выпечатат в Москвѣ букварь безъ титель, а предложенія в Синодѣ еще нѣту. Не поволите ль сколько можно поскоряе велѣтъ выпечатат оногo буквара без титель да из десяток прислат, ибо для охоти его высочеству и чужих малчиковъ вмѣстѣ учат буквара жъ нѣсколко»²²⁸.

Настоятель звелів видати 50 екземплярів букварів, проте цього разу Лавра не встигла догодити імператриці. Поки правитель друкарні з'ясовував, на що краще взоруватися, який шрифт обрати тощо, час було згаяно, – книги виготовили інші. За таку затримку (а по суті – намагання виконувати укази про уніфікацію друків), архимандрит усунув правителя з його послушання²²⁹.

Створювати та підтримувати лояльне Лаврі середовище допомагали «дипломатичні дари» – насамперед українське спиртне («водки»), знамениті й популярні серед російської вельможної публіки «заїдки», угорське вино, книжки. Так, 1766 р. до Синоду та Москви «в презентъ» було відправлено друкованої продукції різного репертуару на 100 рублів (загалом

²²⁶ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 204, арк. 454–454 зв.

²²⁷ Див. детальніше: А. Н. Корсаков. Степан Іванович Шешковський (1727–1794). Биографический очерк // *Исторический вестник* 22 (12) (1885) 656–687.

²²⁸ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 48, арк. 7.

²²⁹ Там само, арк. 2, 5–6, 10.



Гравюра із книги «Канони Богородиці» (Київ 1697)

понад 700 примірників), 10 пудів сушених слив, по 6 пудів сушених груш і черешень, 17 «бочонків» та понад 40 відер угорського, волоського червоного церковного, волоського білого вин, по 2 відра і 8 кварт солодкої помаранчевої «водки» та «водки бєдринцевої блакитной», 3 відра і 8 кварт слив'янки. Усе це мало допомогти соборному старцю й начальникові Ближніх печер Антонію, котрий їхав у Росію, виявити «какъ с синодальными членами, такъ і из другими благодѣтелствующими святои Лаврѣ персонами, пристойное обхожденіе». Зокрема, по «бочонку» угорського вина призначалося московському і крутицькому, а цілий антал – новгородському преосвященним. Антоній мав сам визначитися, кому з найдостойніших благодійників піднести ще один «бочонок», на місці зорієнтовуючись щодо потенційних отримувачів вина. Для успішного полагодження лаврських справ єромонах також одержав 600 рублів, 200 іноземних червонців та 7 імперіалів²³⁰.

Незважаючи на такі запаси гостинців, уже за кілька місяців Антоній писав до Києва, що «нужніе персони» питали «о зайдкахъ», а окремі з них просили певну кількість волоських горіхів, брусквини, морелей, черешні, груш-дуль тощо. У відповідь духовний собор розпорядився пакувати в мірні банки все необхідне із власних припасів, а як забракне, то докупити, аби було не менше двох пудів, і надіслати в Росію. Оперативно, в березні 1767 р., «сахарныхъ заѣдокъ» спакували та відправили до Москви, додавши до замовлення ще й вишень, слив, червоного агрусу, барбарису, малини, винограду, порічок і червоної рожі²³¹.

Окрім українських ласощів («конфектов, черносливу, орѣховъ грецких и другихъ вѣщей»), звичним презентом російським чинам були печерські книжки. Як інформувала Лавра київського митрополита в листопаді 1786 р., з її друкарні до імператорського двору «здавна» посилали канони Пасхи до свята Воскресіння монархові та придворним. Якщо хтось їхав з обителі в Петербург чи Москву, то схожі гостинці отримували члени й чиновники Синоду та його контори. «А съ того времени, какъ лаврскіе повѣренныє зачали жить въ Санктпѣтербургѣ неисходно», така практика стала щорічною. Інколи презенти передавали з рейтарами²³².

Підносити подарунки, на які натякали чи які відверто просили московські чи петербурзькі добродії, не завше було легко. Тож і тут монастир вишукував різноманітні можливості, вкотре демонструючи своє вміння знайти шляхи досягнення власної вигоди. Ось показовий приклад: у лютому

²³⁰ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 105, арк. 52–53, 56, 57, 62, 63–63 зв.

²³¹ Там само, арк. 86–87, 90, 109.

²³² ІР НБУВ, ф. 301, спр. 690л, № 650, арк. 754–754 зв.

1770 р. печерському архимандритові доповіли з Петербурга, що потрібним лобістам нічого не вручали,

«какъ потому, что отъ вашей святыни ничего къ членамъ о томъ не писано (безъ какого выда никто ничего не приметь), такъ и для того, что недавно пред симъ подносили имъ присланные из Лавры зайдки, которыхъ также нѣкоторый принимать не хотѣли, хотя и писано об них, и я представлялъ, что Лавры из свойхъ садовъ всѣ тѣ имѣеть фрукты. Повѣрте, что весьма здесь берегутся от взятокъ не толко в духовних, но и в мирскихъ»²³³.

Аби не підставляти благодійників під звинувачення в хабарництві, лаврський уповноважений просив настоятеля ще раз листовно повідомити їх про гостинці, а сам пропонував передати подарунки на Великдень, вочевидь, як привітання з Пасхою, а не як подяку за якусь послугу²³⁴.

Печерська дипломатична кмітливість у Росії відображена в сатиричному вірші «Плач київських монахів», що, вірогідно, належав перу зацікавленого у критиці Лаври ченця²³⁵, в усякому разі – безумовно добре поінформованій особі. У творі обігрується нарада духовного собору Печерської обителі в 1786 р., спричинена тривожним становищем, що його віщувало втілення положень секуляризаційної реформи. Один із монахів, повірений Орест, так мотивував свою пропозицію шукати захисту в столиці:

«Случалось быть у Петербурзі, знаю уже і дорогу,
Где успівал в ділах попремногу;
І єжелі сіє послідуєт точно,
То і еще туда с'ездить будет можно,
Где надіюсь іміть непремінно успіхи
Не для мене одного, но для всіх утіхи.
Но только надобно на то деньгі многі,
А моцї у нас весьма недорогогі.
Ми, даруя моцї, в ділах успівали,
Но подарки сїі златом подкріпляли.
Без чого і тепер обойтись не можно,
І я вам, братіє, сіє говорю неложно»²³⁶.

Однак критика лаврських способів та засобів досягнення цілей, зокрема й уникнення покарань за порушення у XVIII ст. постанов щодо уніфікації

²³³ ЦДІАК України, ф. 128, оп. 1 друк., спр. 161, арк. 9.

²³⁴ Там само.

²³⁵ И. Каманин. Плач Киевского лаврского Иеремии конца XVIII века // *ЧИОНЛ*, кн. 20, вип. 1, отд. 2. 1907, с. 16.

²³⁶ Плач київських монахів // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983. – С. 217.

книгодрукування, навряд чи дуже турбувала монастир. Доки діяла процедура перевірки видавничої продукції в Синодальній конторі, доти ці зусилля були ефективними, допомагаючи печерянам зберігати свої позиції, незважаючи на всі несприятливі обставини. Ставропігійна обитель була змушена лавірувати між різнобіжними силами – Синодом, із його грізними указами, і тиском місцевих покупців друкованої продукції. І другий чинник у XVIII ст., схоже, був не менш важливим для монастиря, ніж петербурзькі погрози, яких, до того ж, можна було уникнути, а для їхнього виконання не вистачало засобів.

Розділ II

ДИСЦИПЛІНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК: СТАВЛЕННЯ ВІРЯН ДО СПОВІДІ ТА ПРИЧАСТЯ

Розглянувши уніфікацію «високої» сфери книгодрукування (а ширше – богослужень), перейду до практичнішого питання – дисциплінування релігійних практик. Простежу реакцію на насаджувану зверху модель релігійної поведінки на прикладі сприйняття українськими вірянами спасенних для християн східного обряду (а також римо-католиків) сповіді та причастя.

Перебуваючи в 1708–1709 рр. в Україні та залишивши враження від своєї подорожі в щоденнику, словацький протестант Даніел Крман поміж іншими цікавинками занотував низку спостережень про церковні звичаї, православних священиків, мирян. В одному з таких записів мандрівник розповів про роздавання єреєм проскур парафіянам, зазначивши, що коли душпастир не подає їх стільки, скільки хоче паства, то його б'ють палицями¹. Факти побиття священиків парафіянами, зокрема тими, котрі належали до сильних світу цього, а надто коли вони були ще й власниками поселення, в храмі якого служив пресвітер, добре відомі історикам. Такі випадки траплялися доволі часто, і не тільки на теренах Гетьманщини, а й на Слобожанщині². Достатньо вдало та лаконічно ставлення до клиру

¹ Д. Крман. *Подорожній щоденник (Itinerarium 1708–1709)* / пер. зі слов. О. й Г. Булахи; упоряд. і прим. М. Неврлого, вст. слово І. Дзюби. Київ 1999, с. 46.

² Для прикладу, у травні 1738 р. на вулиці від місцевого старости зазнав побоїв парох диканьського Рождественського храму (див.: ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 317). За свідченням постраждалої сторони, у 1754 р. ярославського єрея Трохима Слодницького в самій церкві під час богослуження намагалися схопити ярославські козаки, лаючись і штурмуючи навіть вівтар, а опісля – взявши в облогу храм. Незабаром з їхньою допомогою на парафії пробував закріпитися о. Лук'ян Шуневич, намовляючи «лицарів» фізично розправитися з конкурентом. Козаки, лобіюючи кандидатуру вгодного їм душпастиря, також силою забороняли іншим парафіянам платити о. Трохимові (див.: Там само, спр. 2481, арк. 1–2 зв.). Про подібне застосування сили та заборону священикові правити в церкві на Слобожанщині йдеться в: *Документи и дела, относящиеся к жизни и деятельности святителя Иоасафа (Горленко), Епископа*

з боку світської адміністрації Гетьманщини (полковників, сотників та іншої старшини) сформулювала Віра Панащенко (а до неї ще й інші дослідники, наприклад Олександр Лотоцький), пишучи, що кожен з її представників

«вбачав у власній особі першого пана на підпорядкованій йому території і не лише не визнавав над собою духовної влади, а й постійно втручався у справи духовенства. Місцеві урядовці тримали в повній залежності міські й сільські парафії, допускали грубе самоуправство, сваволю й безпідставні претензії по відношенню до парафіяльних священників, котрі нерідко змушені були шукати захисту у єпархіяльній адміністрації. Остання мало чим могла допомогти священникам, оскільки світська адміністрація не підпорядковувалася її владі, а апеляції до гетьмана ні до чого не приводили, оскільки той завжди підтримував козацьку старшину»³.

До цього влучного спостереження Панащенко можна додати, що владна еліта Гетьманщини не лише мала всю повноту влади у власних маєностях, у т. ч. і стосовно парафіяльного духовенства, для якого виступала у приблизно тій самій ролі, що й колятори для претендентів на парафії в сусідній державі (про це йтиметься в окремому розділі), а й могла ігнорувати найвищий єпархіяльний орган при архиєреєві – консисторію, на звернення котрої таки повинна була б реагувати. Ілюстрацією зверхнього ставлення до духовної колегії та гальмування вирішення справ, що перебували в її компетенції, слугує, зокрема, випадок 1765 р. У бориспільського

Белгородского и Обоянского. (1748–1754 г.). (Из архива Курской Духовной Консистории), вип. 2, № 99. Курск 1911, с. 136–140.

³ В. Панащенко. Православна церква і монастирі Лівобережної України. (Друга половина XVII – XVIII ст.) // *Середньовічна Україна: Зб. наук. праць*, вип. 2. Київ 1997, с. 221. Щоправда, Олександр Лотоцький, змальовуючи становище білого духовенства в Гетьманщині, стверджував, що українська старшина, від сотника до гетьмана, зворувалася у своєму зверхньому, а то й ворожому ставленні до клиру на великоросійські порядки. Очевидно, дослідник не взяв до уваги місцеву специфіку та самоакцептацію місцевої влади, яка не стільки мислила себе в категоріях російських вельмож, скільки ідентифікувала з річпосполитським шляхетством. Зрештою, Лотоцький і сам зазначає, що в судах клир найчастіше програвав лаїкам, позаяк козацька Феміда була вкрай дражливою щодо козацької честі (її поняття, як знаємо, містило багато шляхетських елементів) (див.: О. Лотоцький. Суспільне становище білого (світського) духовенства на Україні і Росії в XVIII в. // *ЗНТШ* 21 (1) (1898) 24. Про соціальний статус священників див. також: Н. Шпачинский, свящ. *Киевский митрополит Арсеній Могилянський и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 г.)*. Киев 1907, с. 376–382.

Для ілюстрації тез Панащенко можна навести справу про безуспішну судову 29-річну тяганину пароха Переяславської єпархії з місцевим сотником, у процесі котрої священник шість разів звертався до Сенату, звідки справу знову «спускали» до гетьмана (аж до ліквідації гетьманства) (О. Л. Резолюція імператриці Катерини II по жалобі малоросійського священника // *КС* 3 (1904) 101–103).

жителя Прокопа Дорошенка помер племінник Гордій. Його майно забрав брат Прокопа Роман Дорошенко і, як уважав Прокіп, витрачав далеко не належним чином. На зауваження останнього про марнотратство та потребу поділитися з родичами, а то «худо [...] будеть», брат у нетверезому стані заявив: «Я нїчого не боюсь, мнї дух нечистий брать». Назавтра Роман, уже тверезим, на прохання Прокопа побоятися Бога відказав: «Що жь дїлать, я вже записался темнимъ и тепер минѣ нїхто нїчого не здїлаєть». На додаток до всього виявилось, що «продавець» душі нечистому минулого Великого Посту не сповідався у свого священика і не міг подати достовірного письмового свідчення від іншого пароха про очищення совісті та уділення йому причастя⁴. «Таковоє великоє дїло» (як кваліфікував його бориспільський протопіп) про чарівництво належало до компетенції Переяславської консисторії. Однак для допиту братів Дорошенків єпархіяльний уряд мусив отримати дозвіл від київської полковниці Дараганової, «яко оніє въ владїніи єє состоять»⁵. Перше клопотання до вельможної козачки було написане в середині травня 1765 р., друге – наприкінці серпня. Про результати турбування шляхетної пані в дріб'язковій справі інформує чернетка промеморії з Переяславської консисторії до Київської полкової канцелярії, датована аж 20 березня 1767 р.: Дараганова не тільки не посприяла розслідуванню та церковному суду, а навіть не дала жодної відповіді. Не відомо, чим закінчилася справа братів Дорошенків, але й через місяць після звернення до канцелярії бориспільський прикажчик полковниці не мав санкції від своєї пані на вислання двох підданих до духовного уряду⁶.

Зрозуміти потрактування власної персони у стосунку до Церкви достойниками нижчого рангу допомагає лист глиньського сотника Афанасія Жуковського до київського митрополита 1736 р. Жуковський прохав владу дозволити священикам сотні згадувати його ім'я на Літургіях при Великому вході, «где припоминають полководцу»⁷. Показове тут не тільки і не скільки прагнення удостоїтися персонального і, безсумнівно, почесного називання не в загальній формулі молитви, серед безіменних воїнства, ктиторів і жертводавців чи присутніх у храмі християн, – поіменні поминання

⁴ ЦДІАК України, ф. 990, оп. 1, спр. 475, арк. 3–6.

⁵ Там само, арк. 2–2 зв.

⁶ Там само, арк. 7–9 зв., 12–12 зв. Навряд чи варто приписувати таку зверхність та ігнорування церковних структур лише українській еліті. Аналогічно чинили й російські вельможі в «Малоросії». Наприклад, у 1748 р. Київська духовна консисторія зверталася до генерал-губернатора Леонтієва з проханням вислати в катедру посадського купця Михайла Артемієва з дружиною для розгляду справи про їхню відсутність на сповіді. Проте «на тоє же писаніє от генерала отвѣта никакаго не присланно» (див.: Там само, ф. 127, оп. 143, спр. 1, арк. 6).

⁷ Там само, оп. 1024, спр. 174, арк. 1.

в цій частині богослуження існували, хоч у різних помісних Церквах згадки про достойників мали свій ступінь лаконічності⁸ (зрештою, сотник теж отримав на це санкцію преосвященного, щоправда не на таких пільгових умовах, як решта виголошуваних осіб, а лишень у тих храмах, де «за то священником будет чинено снабдѣніе»⁹). Увагу привертає те, що Жуковський не просто маркує територію своєї влади (сотню), а переносить на неї «державну» модель взаємин із Церквою: як на Вході називають ім'я світського володаря держави, у якій функціонує церковна організація, так у сотні, межі котрої могли не збігатись із церковно-адміністративними одиницями – протопопіями, місцеві священники мають просити у Бога за локального правителя.

Представники Київської митрополії у своїх розлогих проханнях 1768 р. до Законодавчої комісії, викладених у 74 великих пунктах, уже в дев'ятому скаржилися на «господ», особливо – власників сіл:

«да и без того мирские так дерзостно поступают, что некоторые с них сами собою церкви заключают своими замками и священников не допускают к священнослужению, а некоторые сами ж собою от священников церковные ключи к себе забирают и священников к церквам и к священнослужению в них не допускают и от приходов отрешают и другия наглости и обиды причиняют»¹⁰.

У петиціях духовенства знаходимо також часткове підтвердження спостережень Крмана: «Да и в обычай еще вошло, что владельцы приходским священникам своих сел и деревень приказывают приходит к ним по литургии с просфорой неотложно». Крім того, у цих зверненнях мовиться і про примус «господами» та власниками єреїв починати Службу Божу раніше чи навпаки – чекати з початком до того часу, коли старшина накаже дзвонити¹¹. Інша, набагато раніша спільна скарга чернігівського та переяславського преосвящених до Синоду (1730 р.) на «малоросійську» владу доводить типовість такої ситуації. Майже чотири десятиліття тому владики між іншим жалілися, що «гетман “мимо архиереев” “в разных делах и церковных церемоний отправлениях, яко то молебнов и протчего” “своими указами чрез полковников и сотников” “духовных управителей требует”»¹².

⁸ Ширше про це в: М. М. Соловій, о. *Божественна літургія: Історія – розвиток – пояснення*, с. 304–306.

⁹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 174, арк. 1 зв.–2.

¹⁰ Пункты от Киевской епархии..., с. 450.

¹¹ Там же, с. 449–450. Див. також: Шпачинский Н., свящ. *Киевский митрополит Арсений Моголянский...*, с. 201–202, 377.

¹² Вл. П-ко. К истории взаимных отношений малороссийских светских и духовных властей в XVIII веке // *КС 1* (1906) 11–12.

Картина ставлення мирян до клиру, зображена в пунктах від Чернігівської єпархії, ще менш мажорна. Представники монашої еліти скаржилися, що

«некоторые, не приемля во уважение, что они церкве святых сынове, которая правлению духовных лиц вверена, не только никакого к духовенству почтения не имеют, но и всякими язвительными словами от единой злобы, которая, не вмещааяся в сердце, на язык изливается, духовных в лицо ругают, часто и бьют, а временем и до смерти безчеловечными мучительствы убивают»¹³.

Тутешнє біле духовенство, як і в сусідній Київській митрополії, також зазначало, що «разные владельцы приказывают священникам ожидать себя с литургиею поздно»¹⁴. Цікаво, що описана парохами поведінка місцевої старшини нагадує гетьманську практику. Так, у творі Самовидця читаємо, що Іван Самойлович «у церкві нігди не йшов дари брати, але священник до него ношовал, также и сини его чинили»¹⁵. Цю інформацію Ольга Васильєва подає як один з елементів гетьманського придворного етикету, що почав формуватися саме за Самойловича¹⁶.

На противагу вельможам та власникам населених пунктів, решта мирян унормовувала свої взаємини з парафіяльним єреєм шляхом укладення взаємної угоди. Дослідники вже висловили думку, що такий контракт, практику підписання якого зафіксовано впродовж усього XVIII ст., був поширеним на обох берегах Дніпра¹⁷. Цікаво, що цей договір засвідчувався у світському суді (полковому, а згодом – і в повітовому¹⁸), і це не лише пояснює, чому вкрай мало таких документів збереглося в архівах, які, втім, переповнені скаргами вірних на парохів за здирицтво понад домовлену норму, а й укротє засвідчує розуміння лаїками свого ставлення до клириків як конкретних носіїв церковної влади на місцях. Священник мав, як і личило, вділяти пастві таїнства та виконувати треби, але виступати в ролі посередника між Богом і вірними міг тільки з їхньої згоди, за чітко встановлену оплату. А вищий контроль за «найманам» єреєм належав світській владі, якій підлягали миряни (про це також в іншому розділі).

¹³ [Пункты от] Черниговской епархии // *СИРИО*, т. 43. Санкт-Петербург 1885, с. 564.

¹⁴ Там же, с. 571.

¹⁵ *Літопис Самовидця* / підгот. Я. І. Дзира. Київ 1971, с. 145.

¹⁶ О. В. Васильєва. *Двір гетьманів Лівобережної України у 1663–1734 рр.: Автореф. дис. ...канд. іст. наук*. Київ 2012, с. 54.

¹⁷ Див., наприклад: І. Л. *Договори прихожан с священниками в Старой Малороссии. По поводу договорного акта 1789 г.* Киев 1901 [оттиск из журнала «Киевская старина»], с. 5.

¹⁸ А. Полницкий. К истории южно-русского духовенства. II. Избрание прихожанами священника // *КС* 11 (1895) 53; І. Л. *Договори прихожан с священниками в Старой Малороссии. По поводу договорного акта 1789 г.*, с. 10.

Є підстави стверджувати, що парафіяни найнижчої станової сходинки деколи поводитися зі своїм священником так само, як і аристократія. Бо якби такі випадки не набули поширення, то навряд чи вони могли б стати літературними сюжетами. Для прикладу звернуся до твору Феофана (Прокоповича) «Разговор гражданина з селянином да пивцем или дячком церковным». На його початку один із персонажів – Селянин – розповідає про пригоду з неписьменним кумом його свата. Коли на хрестинах ерей запитав його в церкві, чи вміє Богу молитися і чи знає «Отче наш», то хрещений, якому належало «отрока [...] наставлять к богопочитанию и молитвам», «коротко, да узловато, отказал так, что поп и слова не смог уже отвещати ему». Священик, через відсутність елементарної «катехизації» простака, заборонив йому ставати хрещеним батьком. Співрозмовник Селянина Дячок, роздумуючи над цією ситуацією, навіть засумнівався, чи довго тепер панотець утримається на парафії, позаяк ображений кум «на него за безчестые станет быть челом в консисторьи»¹⁹.

Отже, стосунки клириків і лаїків у Гетьманщині XVIII ст. більш-менш відомі²⁰. Не зупиняючись на всіх можливих виявах ставлення світських членів соціуму до представників Церкви на парафіяльному рівні (миряни, залежно від свого статусу, могли вважати їх або залежними, або найнятими), проаналізую, натомість, як лаїки сприймали той ексклюзивний сегмент церковної влади, який стосувався святих таїнств. Оскільки не кожен із семи sacramentів уділявся всій пастві, найкраще для висвітлення цього питання обрати сповідь та тісно пов'язану з нею Євхаристію, центральну серед містеріонів. Це також дозволить заторгнути і проблему побожності світського населення.

У XVIII ст. імперська адміністрація активно втручалась у сферу «народної побожності»²¹, зобов'язуючи своїх підданих сповідатися та прича-

¹⁹ Феофан Прокопович. Разговор гражданина з селянином да пивцем или дячком церковным // Верховский П. В. *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права*, т. 2, отд. 3. Ростов на Дону 1916, с. 28–29.

²⁰ Наведені приклади взаємин світських обивателів із духовними особами в Гетьманщині характерні, ймовірно, не лише для XVIII ст. До такої думки спонукає хоча б факт детального тлумачення Інокентієм (Гізелем) у «Мирі з Богом чоловіку» (1669 р.) третьої церковної заповіді про обов'язкову пошану мирян до клиру, невиконання якої названо смертельним гріхом (Інокентій Гізель. *Вибрані твори: У 3 т.*, т. 1, кн. 2 / упоряд. та наук. ред. Л. Довга. Київ – Львів 2009, с. 65–66.

²¹ Слабкі сторони цього не зовсім вдалого терміна обговорено в: E. Levin. *Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia* / ред. S. K. Batalden. DeKalb, IL. 1993, с. 31–52; С. А. Штырков. После «народной религиозности» // *Сны Богородицы. Исследования по антропологии ре-*

щатися (законодавчо регулювалася навіть частота таких дій), тож здійснений аналіз покаже ставлення вірних до дисциплінування, їхнє сприйняття влади Церкви та традиційні усталені уявлення про межі еклезіальної компетенції.

Проблемі сповіді в Гетьманщині присвячено окреме дослідження Оксани Романової, у якому охоплено цілий комплекс питань: становлення і зміну певних норм щодо очищення від гріхів, успішність синодальних заходів в Україні із запровадження обов'язкової щорічної сповіді, практику провадження сповідних розписів, механізм уділення таїнства тощо. Побіжно дослідниця спробувала також з'ясувати, як миряни сприймали духівників²². Однак цей сюжет потрібно розглянути детальніше²³.

Відразу зауважу, що синодальні зусилля, спрямовані на примус вірян до регулярної сповіді, не були новацією для Київської митрополії. Піклуючись про спасіння душ своєї пастви, єрархи завше, принаймні на рівні моральних максим, спонукали її до очищення свого сумління. Так, Петро (Могила), якого вважають чи не першим представником нової генерації православних єпископів Руської Церкви, в Уставі чинопослідування таїнства покаяння у Требнику наголошував, що вірні чотири рази на рік (під час постів) мають сповідатися, а в уміщеній там само частині «Предмова до исповѣди», повторивши цю настанову, особливо підкреслив потребу очищати совість у дні Великого посту²⁴. Один із найпомітніших українських богословів XVII ст., києво-печерський архимандрит Інокентій (Гізель) у «Мирі з Богом чоловіку» (1669 р.) говорив те саме: про обов'язок сповіді та причастя в час кожного з чотирьох постів або ж хоча б раз – у Великий піст²⁵. Інший представник духовної еліти наступних після Могилы десятиліть, київський ректор, а згодом архимандрит Чернігівського Єлецького монастиря Йоаникій (Галятовський, †1688 р.) у своїх творах акцентував на важливості сповіді, не вказуючи, втім, мінімуму річних навідувань до духівника. У «Ключі розуміння» (1685 р.), подаючи проповідникам

лиги / за ред. Ж. М. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. Санкт-Петербург 2006, с. 7–15.

²² О. О. Романова. *Сповідь в житті православних мирян Лівобережної України...*

²³ Оксана Романова дещо пізніше від мого дослідження дійшла окремих схожих висновків. Див. перший варіант інтерпретації сприйняття влади духівників, який до публікації двічі озвучувався у вигляді доповідей на міжнародних конференціях у 2007 р.: М. Яременко. «...Ест у мене команда іншая...»: влада Церкви та її межі у сприйнятті представників соціуму Гетьманщини XVIII ст. (на прикладі ставлення до Сповіді і Причастя) // *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII–XIX wieku* / ред. А. Gil. Lublin 2009, с. 57–80.

²⁴ *Требник Митрополита Петра Могилы*. Київ 1996 (репринтне видання), с. тлф, цч.

²⁵ Інокентій Гізель. *Вибрані твори*, т. 1, кн. 2, с. 60, 67–68.

матеріал для казання на четверту неділю по Воскресінні (про розслабленого), автор рекомендував тому, хто вчинив гріх, одразу звертатися до сповідника. Цю думку він також висловив на початку трактату «Гріхи розмаїтї» (1685 р.)²⁶.

Пильно стежила за спасінням душ своїх вірян і Унійна Церква. Знаємо, зокрема, що один із пунктів конституції єпархіяльного собору 1741 р. в Уневі велів деканам тих мирян, котрі у призначений час, за повідомленням парохів, не сповідалися та не причащалися, спершу попередити письмово про необхідність очистити совість і прийняти Святі Дари, а надалі й викласти непокірних. В іншій конституції, з 1740 р., йшлося про те, що декан щороку на генеральному зібранні мав повідомляти канцелярії про число осіб, які відбули сповідь. Про виконання цієї вимоги свідчить опис єпархіяльного собору 1781 р. у Львові, що згадує про представлення деканами реєстрів усіх, хто сповідався і хто проігнорував цей свій обов'язок²⁷.

У XVIII ст. в духовному житті православних обивателів Російської імперії, в т. ч. й українських, настають зміни. Від часів Петра I вже не лише церковна, а й державна влада переймається порятунком їхніх душ, постійно законодавчо регламентуючи сповідь і причастя своїх підданих. Згідно з указом від 8 лютого 1716 р., вірних зобов'язували до очищення сумління та причастя в період кожного Великого посту, під загрозою грошових штрафів²⁸. У 1718 р. мирянам було звелено в неділі та Господні свята ходити до храму на вечірню, утренью, а найголовніше – на Літургію «и по вся годи исповѣдаться, к тому имѣть книги погодно». Записи допомогли б виявити та оштрафувати тих, хто ухилився від очищення своєї душі. Тільки ті, хто щорічно сповідався, могли обиратися на різні «служби»²⁹.

У Духовному регламенті (1721 р.) обумовлювалося, що кожен християнин мусить щонайменше раз на рік причащатися, а отже, й сповідатися. Священики повинні були щороку повідомляти єпископам про порушників цієї настанови³⁰. Укази подібного змісту з'являлися й надалі, погрожуючи грошовими санкціями за їхнє невиконання, аж поки таку «спітимію»

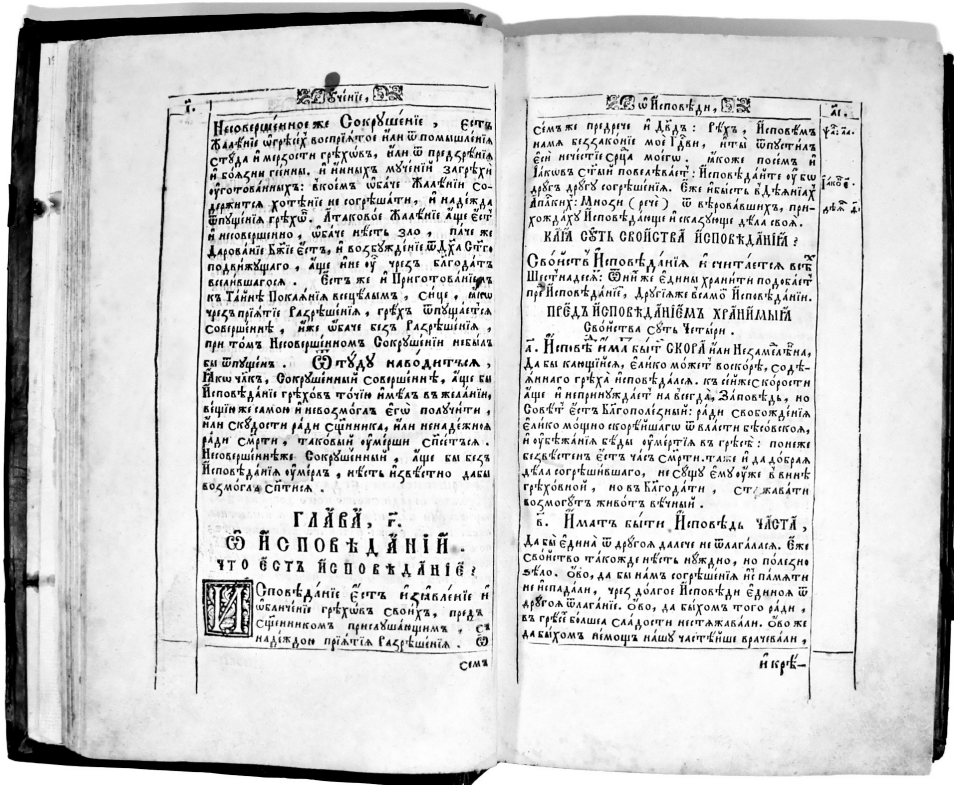
²⁶ Див.: Іоанікій Галятовський. *Ключ розуміння* / підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ 1985, с. 99–100, 372.

²⁷ *Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть*, с. 196, 208, 265–266, 296–297.

²⁸ І. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 2, с. 63.

²⁹ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 603л, арк. 10 зв.

³⁰ *Духовный Регламент, тицанием и повелением всепресветлейшаго державнейшаго государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволенію и приговору Всероссийского Духовного Чина и Правительствующаго Сената, в царствующем Санкт-Петербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный*, 3-є вид. Москва 1866, с. 71–72.



Фрагменти книги Інокентія Гізеля
 «Мир з Богом чоловіку»
 (Київ 1669),
 де йдеться про сповідь та причастя

Сповідніи же Совершение, естѣ
 Жалѣніи грѣшнѣхъ возмѣстоу или ш помѣщеніа
 стѣдѣ и мироу грѣшнѣхъ. Или ш предсѣдѣніа
 и боудни гнилыи. и инныа мѣстныи за грѣхъ
 иуготованыи: якоже всѣхъ Жалѣніи Со-
 вершѣніа хотѣніи ии совершати. и надѣждѣ
 шпѣсѣніа грѣхѣ. А якоже Жалѣніи ии естѣ
 ииовѣришно, всѣхъ икѣтѣ зло, или же
 дарованіи жиі естѣ, ии возсужденіи ш дѣла стѣ
 подлѣжѣщаго, или ии ш чрѣдѣ елгодѣтѣ
 влѣнѣшаго. Бѣтѣ же ии иуготованыи
 ка Уиѣнѣ Покаяніа иищѣныа, Сичѣ, ииш
 чрѣдѣ прѣдѣ Раскрѣніа, грѣхѣ шпѣсѣніа
 Совершѣніа, ииш всѣхъ естѣ Раскрѣніа,
 при томѣ ииовѣришномѣ Совершѣніи небѣз
 ем шпѣсѣніа. **С**тѣдѣ набоудитѣлѣ,
 яко чѣстѣ, Совершѣніи Совершѣніа, или ки
 Иповѣданіи грѣхѣхъ точѣи ииже ка жалѣніи,
 ииш же тамон ииовѣрѣмога естѣ поабѣити,
 или свѣдѣти рѣдн сѣнниа, или неабѣити
 рѣдн смѣрти, члѣбови иишѣти Сѣнѣтѣлѣ.
 Иповѣришнѣже Совершѣніи, или ки естѣ
 Иповѣданіа иишѣтѣ, иишѣтѣ неабѣитно даки
 возсуждѣ Сѣнѣтѣлѣ.

ГЛѢВЪ, Г.
Ѡ ИСПОВѢДАНІИ.
ЧТО БѢТѢ ИСПОВѢДАНІИ БѢ?

Исповѣданіе естѣ иищѣленіе ии
 ѡбѣнѣніе грѣшнѣхъ своихъ, прѣдѣ
 сѣнниакома прѣдѣшнѣишѣмѣ, естѣ
 надѣждѣ прѣдѣ Раскрѣніа. **Ѡ**

СМѢ

Исповѣданіи
 Сѣмѣ же прѣдѣ ии дѣдѣ: Грѣхѣ, Иповѣданіа
 нама естѣ слѣдѣніи моѣ дѣдѣ, иишѣ шпѣсѣніа
 естѣ иишѣтѣ сѣдѣ моѣшѣ. иишѣже поимѣ ии
 Лѣкѣва стѣмѣ покаяніа: Иповѣданіе иишѣ
 дрѣхѣ дрѣхѣ совершѣніа. Бѣже иишѣтѣ ии дѣлѣніахъ
 дрѣхѣ дрѣхѣ (рѣдн) ш вѣроуавѣннѣхъ, при-
 ходѣ дрѣхѣ Иповѣданіи иишѣтѣ дѣла шѣлѣ.
КАКА БѢТѢ СВОИСТѢИ ИСПОВѢДАНІИ?

Своистѣ Иповѣданіа иишѣтѣ естѣ
 шѣтѣ надѣждѣ: Ѡни же еднѣи члѣбови поабѣити
 прѣ Иповѣданіи, дрѣхѣже вѣрѣмо Иповѣданіи.
ПРѢДѢ ИСПОВѢДАНІЕМЪ ХРѢШѢАНІА
 СѢОИТѢ СѢТѢ ЧѢТѢИИ.

Д. Иповѣдѣ нама бѣтѣ СКОГѢ или несамаѣна,
 да ки канѣна, елико можѣтѣ возсуждѣ, содѣ-
 лѣннѣго грѣхѣ иповѣдалѣ. ка иишѣже скорѣи
 иишѣ иишѣдрѣтѣ на бѣтѣ дрѣхѣ, Иповѣдѣ, но
 Сѣоѣтѣ естѣ бѣгополѣснѣи: рѣдн Своєсужденіа
 елико можѣтѣ иишѣтѣ ш вѣдѣти естѣвоуа,
 иишѣжѣніа естѣ иишѣтѣ ка грѣхѣ: понеже
 естѣ естѣ естѣ члѣбѣ смѣрти, члѣбѣ иишѣ
 дрѣла совершѣннѣшаго, иишѣтѣ естѣ иишѣ
 грѣхѣвои, но ка бѣгѣдѣтѣ, стѣжѣвѣтѣ
 возсуждѣ живѣтѣ вѣчнѣи.

Б. Ипатѣ кѣтѣ Иповѣдѣ члѣстѣ,
 да ки еднѣи ш дрѣгоу даки иишѣлаааа. Бѣже
 своистѣ члѣкоже иишѣтѣ неждѣно, но поабѣити
 шѣло. Ѡво, да ки нама совершѣніа иишѣ
 иишѣпадан, чрѣдѣ долѣго Иповѣданіа еднѣи
 дрѣгоу шлѣганіи. Ѡво, да кишѣтѣмоу того дѣдн,
 ка грѣхѣ вѣдѣна саадогѣтѣ иишѣжѣвѣдан. Ѡво же
 ка бѣхѣтѣмоу вѣдѣтѣ нашѣ члѣтѣишѣ
 иишѣтѣ

не скасували за Павла I (1801 р.)³¹. Проте держава продовжувала примушувати вірних до здійснення згаданих таїнств в обов'язковому порядку. Впродовж десятиліть кілька разів змінювалася також форма відомостей (важливий засіб контролю за дисциплінуванням), у котрих реєстрували тих, хто приступив до сповіді та причастя, і тих, хто цього не робив (первісні реєстри почали виглядати інакше вже від 1737 р.³²). Як бачимо, православні Російської імперії, і Київської митрополії зокрема, мали обов'язково очищатися від гріхів та комунікуватися, і не лише тому, що так приписували консисторські норми, а й тому, що цього вимагала держава. Конкретним ексклюзивним представником Церкви, якому владні повноваження дисциплінувати «овечок» делегувала також світська влада і який мав приймати сповідь та уділяти Святі Дари у сталого кола мешканців еклезіальної округи, був парафіяльний священник. На ставленні до його компетенції як священнослужителя, котрий сповідував і причащав, а ширше – на згаданому сегменті конфесійного дисциплінування – й зосереджу увагу.

Старшина: очищення від гріхів та прийняття Святих Дарів

Документи засвідчують, що до спонуки бути добрим християнином вірні ставилися не надто ревно, а при виборі духівника керувалися не указами із Санкт-Петербурга та від катедри, а власними інтересами й уподобаннями. Показовим є приклад із сусідньої з Київською Переяславською єпархії (ситуація, втім, характерна і для теренів митрополії). Ілля Турчиновський, син березанського сотника, рукопокладений у 1718 р. священником до Успенського храму в Березані, мав складні стосунки з місцевою землеволодільницею Забілівною Дмитрашихою, невдоволеною його номінуванням на парафію без її презенти, а за клопотанням отамана з козаками. Ще дужче роздратування пані зросло після того, як переяславський владика, мабуть за згодою полкової старшини, відмовив їй у сатисфакції та ще й, як свідчив Ілля, у достатньо грубій формі. Преосвященний, за присутності полкових достойників, нібито просив переказати Забілівні, що «она нехай знаєт хлопа, а єпископ попа; а когда не похощет его, Турчиновського, в руку ціловать, то нехай где инде поцілуєт»³³. Не маючи змоги вигнати священника з парафії, невдоволена пані вже наступного року «устроїла»

³¹ Щоправда, згідно із синодальним указом 1725 р., як свідчить приклад Білгородської єпархії, грошові штрафи за відсутність на сповіді тимчасово припинялися «до указу» (див.: ЦДІАК України, ф. 2009, оп. 1, спр. 84, арк. 1).

³² И. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 2, с. 63, 398–399.

³³ Ілля Турчиновський. Автобіографія // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 579.

іншу церкву – в Заріччі «з помочествованієм прихожан», ставши разом із сином її парафіянкою. Та на цьому пошуки жінкою зручного місця для спілкування з Богом не завершилися. «Оная Дмитрашиха і тим священиком вознегодовавши, почала іскать духовних собі по своєї похоті» й під час Чотиридесятниці їздила на сповідь уже в с. Семенівку. Причащатися вона прибула до Турчиновського, проте, той, окрилений успіхами у протистоянні із землевласницею та з огляду на архиєпископський указ, «чтоби священики не своїх прихожан не приймали на дух і пачей святих тайн не сподобляли», відправив Забілівну із храму³⁴.

Розплата за такий вчинок, який, очевидно, глибоко уразив честь жінки, спіткала пресвітера не відразу. Помстою зайнявся син Дмитрашихи Василь. Після навчання у Сілезії та Празі він «в Петербург дійшов і там в архиєрея Лопатинського учителем при домі его стал». Коли ж син повернувся на батьківщину та «в 1740 году сотником березанським стал», гоніння не лише посилювалися, а й таки досягли бажаного для сім'ї результату. Сотникові вдалося переконати переяславського владика не тільки відсторонити Турчиновського від парафії, позбавити священства, але й покарати фізично, матеріально і «сослать на дванадцять неділь в зсилку». Іллі не допомогла навіть протекція з Петербурга, де його син, що тоді був на службі у графа Воронцова, зумів випросити від синодальних владик – московського архиєпископа Платона (Малиновського) та псковського архиєпископа Симона (Тодорського) – листи до їхнього переяславського «колеги» про заступництво за батька. Вочевидь, у Василя можливості були більші – зокрема відомо, що він домігся підтримки своїх прагнень Рум'янцевим³⁵. Принагідно зазначу, що у XVIII ст. для вирішення власних проблем навіть особи не вельми високого соціального статусу, як-от Ілля та Василь, намагалися заручитися протекцією в Петербурзі – замість того, щоб звернутися до місцевих судових установ.

Серед низки звинувачень на адресу невгодного пароха сотник не забув пригадати також випадок двадцятилітньої давнини, вимагаючи «за неданіє же матері [...] причастія уплатить дев'ятдесят і п'ять рублей безчестія»³⁶. Довга пам'ять про цю шкоду показує, що йшлося тут не про звичайну образу, а саме про образу честі, про що, зрештою, сказано і в «автобіографії» Іллі (Василь вимагав сплатити за «безчестіє»). Це підтверджують і розміри компенсації. Згідно з «Правами, за якими судиться малоросійський народ» (1743 р.), що хоча й не набрали чинності, однак відображали існуючі в Гетьманщині юридичні норми і практики, «кто бы шляхтича,

³⁴ Ілля Турчиновський. Автобіографія, с. 579.

³⁵ Там само, с. 580–582.

³⁶ Там само, с. 581.

либо воинского человека умышленно в наругательство, кѣемъ, кистенемъ, плетми, батогами или розгами, либо какимъ-нибудь орудіемъ билъ или быть велѣлъ», мав заплатити постраждалому 48 рублів. Аналогічна сума сплачувалася також за приниження шляхетської гідності, «если бы кто опорочилъ шляхтича или воинского званіа, называа его не шляхетского или не воинского званіа, но посполитой породы человекомъ». Натомість жінки-шляхтянки (дружини, дочки, вдови) отримували за такі самі образи честі подвійні грошові сатисфакції, тобто 96 рублів³⁷. Турчиновський, як згадувалося, заплатив 95 рублів. Те, що у його справі найвища єпархіальна адміністрація зважила на «аргументи» світських можновладців, а не на синодальні укази, теж укотре контекстуалізує реалії тогочасної ситуації в Гетьманщині (подібні факти описуватимуться ще далі).

«Консервативність» у виконанні релігійних практик добре простежується на прикладах тогочасної української еліти ще вищого рангу. Окремих приписів вона не дотримувалася взагалі – через те, що вважала їх, як і в попередньому випадку, образою для своєї честі. Саме так, зокрема, трактує потребу сповідуватися не у свого духівника, а в парафіяльного єрея прилуцька полковника Олена Галаганова. У 1736 р., на першому тижні Великого Посту, її син Григорій захотів очистити совість у «давнього свого [...] дховного ѿца» Петра. Однак той, за словами Олени, не отримав на це дозволу від настоятеля церкви Сави Косошовського, який, «злобствуя невѣдомо за що, заказалъ дховному без всякой вини, на единое сину моему безчестіе, а мнѣ на скорбь, не исповѣдувать»³⁸. Звісно, що полковниця відразу ж почала наполегливо шукати «справедливості». У той самий день вона вже вимагала пояснень від протопопа, котрий начебто підтримав Косошовського, а зрештою, не задовольнившись та відчуваючи «неизносную печаль», – і в київського архієпископа.

Важливо, що насправді о. Сава вчинив згідно з приписами церковної влади; це підтвердив і протопіп, покликаючись на два укази: київського владики Варлаама (Ванатовича) та духовної консисторії (в час між архиєрействами). У першому з них, від 1723 р., велілося

«дабы отселѣ всякъ протопопъ, намѣстныкъ или управытель в своихъ протопопіахъ накрѣпко того постерѣгали, чтоб по получении сего указа вси прыхожане в пости, изряднѣ же в Стую Четиредесятныцу, у своихъ прыходскихъ, а не у другихъ священниковъ (понеже доносятся намъ, что многіе безсовѣстныѣ люде, нерадя в своемъ спасеніи, укланяются з своего прыхода в прыход, ишя поблажныхъ

³⁷ *Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743* / упоряд. та автор нарису К. А. Вислобоков. Київ 1997, с. 387–388, 393 (Артикул 46, пункт 6; Артикул 54).

³⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 206, арк. 1.



Тетрапод в інтер'єрі храму з опорядженням для звершення литії – п'ять хлібів, пшениця, вино і слей (гравюра зі Службника 1691 р.)

себѣ дховниковѣ) со всѣмъ домовствомъ своимъ исповѣдалися и комунѣковалися, кромѣ самой ради сушой блгославны выны»³⁹.

Відвідини іншого пароха чи монастирського сповідника обов'язково санкціонував парафіяльний єрей, який у спеціальних книгах мусив фіксувати чисельність тих, хто сповідався⁴⁰. У другому указі (1731 р.) мовилося про те саме, однак розпорядження звучало грізніше:

«абы всякъ отць ігумень в монастырѣ своемъ и в подчынєных себѣ мѣстахъ, протопопъ в протопопїи своей накрѣпко смотрѣли сего, жебы всѣ священници в приходах своихъ прихожанъ чужихъ приходовъ в дховенство и обрядки црковные весма не прынимали. А буде кто з священниковъ дерзнєтъ таковыхъ ко обрядкомъ црковнымъ прыобшат, кромѣ отнюд уже смертной нужди, то тѣ сами отлучєны от црквы своей и прихода парохїального будут и жестокое с невпустнымъ штрафомъ наказанїє прыїмутъ»⁴¹.

Попри те, що закон був на боці духовенства, у своїх відповідях під час розгляду справи воно намагалося дипломатично балансувати між новими постановами і традицією, підкріпленою авторитетом полковниці. І прилуцький протопіп, і преображенський прилуцький парох Сава, за їхніми свідченнями, не забороняли о. Петрові сповідати Олену Галаганову, а тільки сказали ухильно: протопіп – що якщо парафіяльний єрей, згідно з указами, «не позволить [...], то и не мощно»; Косоговський – що «не възбраняль» духівникові, а відповів, аби той сповідував, якщо це не заборонено указами⁴². Зрештою, і сам о. Петро, який став духівником полковниці в 1731 р., будучи преображенським прилуцьким вікарієм, а на 1736 р. служив у с. Рудовці (від 1733 р.), підтвердив протопопові такі слова о. Сави⁴³.

Отже, на переконання прилуцької полковниці, вона мала право особисто вирішувати, перед ким очищати свою совість, а протидію їй у цьому виборі вважала за образу. Її виступ проти преображенського пароха не варто пояснювати незнанням тогочасних розпоряджень церковної влади. У листі до владики ця жінка не тільки нагадала, що Косоговський «старємъ нашимъ при оной церквѣ зостал священникомъ», а й продемонструвала власну обізнаність з еклезіальними нормами та чинними приписами, зокрема й щодо сповіді: Олена звинуватила пароха в служінні Служби Божої в наступні дні без примирення з нею, нечитання ним у церкві указів для ознайомлення вірних з їхнім змістом, як це вимагалось, а також кон-

³⁹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 206, арк. 2 зв.–3.

⁴⁰ Там само, арк. 3.

⁴¹ Там само.

⁴² Там само, арк. 3–3 зв.

⁴³ Там само, арк. 4 зв.

статувала, що у храмі в той день, коли вона з полковниченком прийшли до о. Петра, був, окрім парафіяльного, ще сільський священик Олексій із Дідівців, який сповідав багатьох вірних із чужої парафії⁴⁴.

У справі Олени Галаганової з преображенським прилуцьким настоятелем є кілька моментів, що підкреслюють не лише висновок про право вирішувати, кому відкрити душу, несприйняття «нових порядків» щодо сповіді, а й «приватність» побожності та розуміння «ексклюзивності» власної особи у спілкуванні з Богом. Йдеться насамперед про намагання поставити «на місце» Косоговського. Аби мати змогу правити Літургію та сповідувати кількасот парафіян, єрей був змушений замиритися з полковницею. За наказом протопопа, о. Сава наступного дня тричі ходив з різними людьми в різний час просити прощення в Олені, але так його й не отримав. За твердженням Косоговського, вона відповідала: «Дотол не прощу, доколь не отмщу»⁴⁵. Неможливо перевірити, чи така фраза дійсно звучала, проте впертій полковниці вона таки пасувала б. Зверхність вельможної пані, натомість, можна помітити в інших словах, написаних нею на ім'я київського владики. Олена не тільки вимагала сатисфакції за завдану образу, а й погрожувала, що не буде сповідатися та причащатися без резолюції преосвященного:

«Я же ради приключшоися такои скорби сообщатися стои исповѣди и причащению потамѣсть приступати не дерзну, покамѣсть на тоє от васъ, милостивѣйшаго архипастира моего, милостивои не получу резолюції»⁴⁶.

Той факт, що священик Сава був «въ сродствѣ» з Оленою та полковниченком, ще раз виразно виявляє позицію полковниці як особи, котра стоїть понад юрисдикцією представника Церкви, навіть якщо це доводиться шляхом конфлікту з родичем, який тепер вважається нижчим за статусом. Виборюваням жінкою правом самостійно розпоряджатися очищенням совісті скористався і її син. Уже наступного після інциденту дня полковниченко, не питаючи дозволу пароха, без жодних проблем сповідався та причащався в Густинському монастирі⁴⁷.

Цікавим в описаній щойно ситуації є фінал. Винним, за рішенням консисторії, став преображенський єрей Сава Косоговський, якому заборонили служити аж до Воскресіння. Крім священнодіяння впродовж двох днів після сварки (замість одного, дозволеного протопопом), підійшовши до справи зовсім з іншого боку, який навіть не фігурував у суперечках

⁴⁴ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 206, арк. 1 зв.

⁴⁵ Там само, арк. 3 зв.–6.

⁴⁶ Там само, арк. 1 зв.

⁴⁷ Там само, арк. 3 зв.

та виправданнях сторін, пароха звинуватили в тому, що «онъ, будучи въ сродствѣ с пнѣ полковниковою и полковниченкомъ Григоріємъ, хотя й абсолюте не заказиваль іерею Петру Ващенко оныхъ исповѣдать, токмо ж закрыто требоваль того, чтоб у него исповѣдалися, какъ зъ отвѣтовъ видно, что Петру Ващенко об указах спомянуль». Косоговському також закинули те, що іншим парафіянам він дозволив сповідатися в дідівцівського пресвітера Олексія, а полковниченкові в о. Петра – ні⁴⁸. За словами конфірмованого владикою присуду про дозвіл очищати сумління в іншого єрея «другимъ прихожанам» приховувалося, як повідомляв консисторії о. Сава, лишень одне ім'я – Якима Горленка. Генеральний хорунжий, спеціально «востребовавши» в Косоговського дозвіл, «сискаль» о. Олексія для власної та своєї дружини сповіді⁴⁹. Навіть якби Горленки, як і полковниця Олена, спробували застосувати до себе припис, згідно з яким парафіянин, котрий не мав змоги відкрити гріхи своєму парохові, міг робити це перед іншим, узявши від останнього письмове потвердження факту сповіді, то й це не пояснило б їхньої поведінки. Як ілюструють наведені щойно приклади, сильні світу не тільки ігнорували тогочасні розпорядження духовної влади, але й при цьому могли не їздити до інших парохів, а спеціально викликати їх до церкви «під боком».

Київська духовна консисторія, покаравши о. Саву, зобов'язала його надалі не забороняти полковниці із сином сповідуватися у свого духівника⁵⁰. Пояснити факт такого «припасування» синодальних указів до українських реалій (як і цікаве звинувачення преображенського настоятеля, ґрунтоване на протиставленні: іншому єреєві дозволено сповідувати Горленка, а о. Петрові полковниченка – ні) можна двояко. З одного боку, навіть найвищому єпархіальному урядові при архиєреєві слід було зважати на парафіян з вищим соціальним статусом. З іншого – можемо обережно припустити, що консистористи усвідомлювали принаймні часткове нерозуміння петербурзьких розпоряджень на місцях, їхній контраст з усталеними практиками та нормами поведінки акторів соціальних ролей. Зокрема, як дізнаємося з указу канцелярії білгородського владика Єпіфанія 1725 р., пресвітерів та дияконів ще самих треба було привчити регулярно сповідатися. Навіть спонука духовенства до щомісячного очищення совісті у спеціально визначених священників, підкріплена рублевим штрафом за місяць порушення, неналежно виконувалася в Харківській протопопії. Поставлені духівники мали щомісячно повідомляти про «сповідників» та «несповідників», а натомість робили це рідко або ж не рапортували взагалі «зънатно

⁴⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 206, арк. 8.

⁴⁹ Там само, арк. 5 зв.

⁵⁰ Там само, арк. 8.

за несмотрением их духовников и от них къ нимъ священникам и дякономъ послаблѣниемъ»⁵¹.

Про тиск консисторії, що його доводилося відчувати не лише парафіяльним священикам, а й архиєреєві при вирішенні суто церковних справ, у яких дійовими особами були сильні світу, свідчить інша справа.

Племінник полтавського полкового обозного Іван Боярський «заручилъ за себе у вдовы сотныковой Гѣрасимовой Кованкыной дочъ ея дѣвицу Марью при бытности знатныхъ въ полковомъ городѣ Полтавѣ честныхъ персонъ зъ звичайною явственною церемонією» та всіма необхідними знаками і супровідними символами (1739 р.). Однак на четвертому тижні Великого посту в дім сотничихи в с. Рибці приїхав син волозького полковника Булацела капітан Ілля. Вдова, незважаючи на піст, «по єдиному своєму женскому малоумію и бездѣльному непостоянству» пересватала дочку за нього, і молодят заручив прямо в хаті рибчанський піп Трохим⁵². У консисторії священник сказав, що консультувався про можливість такого кроку в цей період літургійного року з родичем Кованчихи – решетилівським хрестовим єреєм Йоаном Золотаренком (сам підписувався як Злотаржевський, а в консисторських документах його названо і Злотаревським). Той на своє виправдання заявив, що мати заручала доньку за Боярського силоміць, а за сина полковника дівчина хотіла вийти сама. Позаяк у могилянському Великому Требнику написано, що в піст не можна звершувати таїнства подружжя, то о. Йоан і порадив о. Трохимові лише заручити молодят. У ході розслідування порадникові розтлумачили суть канонічних правил про шлюб, покаравши сотнею поклонів у Софіївській соборній церкві, і, задля кращого засвоєння «нормативної бази», зобов'язали читати ці правила, постячись, упродовж п'яти п'ятниць. Трохим заслужив 50 поклонів⁵³.

Що ж до самого шлюбу, то в цю справу втрутилися кілька впливових осіб. За Боярського клопотався полтавський полковник Василь Кочубей.

⁵¹ ЦДІАК України, ф. 2009, оп. 1, спр. 100, арк. 1а–1а зв.

⁵² Це донесення полтавського полковника, який намагався вирішити справу на користь Боярського, вдало передає суть тогочасних шлюбних практик, згідно з процедурою яких саме згода батьків на одруження вважалася обов'язковою. Бунчуковий товариш Василь Думитрашко-Райча в листі до знатного бунчукового товариша Григорія Скорупи, інформуючи про намір засватати його дочку за свого племінника, писав, що «супружество» – стан, який «по бжієму смотренію и его стои ординаціи установленны(й), избирають персоны не безъ пртлского отозву [...] и родителского консенеу» (див.: *Приватні листи XVIII ст.*, № 73 / підгот. до вид. В. А. Передрієнко. Київ 1987, с. 79). Натомість Синод від самого створення, виступаючи проти батьківського примусу до шлюбу, наголошував, що найпершою умовою для створення сім'ї все-таки має бути взаємна згода наречених (див.: І. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 2, с. 66).

⁵³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 311, арк. 1–12.

26 травня 1739 р. до катедри написав із табору при форпості Плясецькому також князь, бригадир і командир Іллі Булацела. У листі він згадав, що після заручин і від'їзду капітана полтавський полковник Кочубей «невѣдомо с какова свого умислу на домъ ея Кованъчихи по наговори ли ѿ ково или самъ ѿ себе гоня, немаліє обиди и утѣсненія в домъ ея дѣлая, ругал какъ самую бившую сотничьку, такъ и обрученъцю в невесту капитану Булацелу, дочъ ея Марію, содержал между ворами под арестомъ», і водночас зауважив, що довідався, ніби рибчанський піп Йоан Злотаревський за обручення утримується в митрополичій канцелярії під арештом. Князь просив звільнити священника. Вже наступного дня митрополит, судячи з чернетки, запевнив бригадира, що заручини вчинив священник Трофим, а о. Йоан на свободі й перебуває в консисторії у своїх справах. Пізніше, 6 січня 1740 р., до Рафаїла (Заборовського) написав і полковник Варлан Булацел, інформуючи, що ще в лютому 1739 р. заручив за свого сина Марію за згодою обох сторін, але «акт веселни за непрестанными отълучками сна моего в службах посее число невозможно было учинит». Оскільки полтавському протопопові до завершення розгляду справи митрополит заборонив шлюбити молодих, то полковник прохав дозволити вінчання⁵⁴.

Перебуваючи поміж двох вогнів, консисторія врешті-решт заплющила очі на неправомірне заручення капітана, і остаточне слово залишила за Марією. У листі до полтавського протопопа наказувалося запитати в сотникової дочки, за кого вона добровільно хоче заміж – за Боярського чи за Булацела, «и ежели по пісменному увѣдомленію покажется, что оная ея сотниковой дочер з Ілією Булацелом ко браком сочетанію имѣет желаніе», то молодих, «яко уже и обрученіе к супружеству получившихъ, законнымъ браком во указное время сочетат позволит»⁵⁵.

Повертаючись до очищення сумління знаттю, зауважу, що випадок Га-лаганової та її практика сповідатися – всупереч найвищим церковним постановам – там, де сама побажає, а не в одного конкретного пароха, не була унікальною, а навіть більше – якщо зважити на дані тогочасних діаріушів генерального хорунжого Миколи Ханенка та генерального підскарб'я Якова Марковича – типовою. Для прикладу, 1727 р. останній 1 квітня причащався, а отже, перед цим і сповідався, у Ромні, 5 серпня – у Глухові⁵⁶. Ханенко ж, наприклад, у 1753 р., тобто вже через кілька десятиліть чинності синодальних указів про сповідь, 27 лютого очищав совість у Глухові перед єреєм Яковом і приймав Св. Тіло і Кров у Василівській церкві, 8 квітня –

⁵⁴ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 311, арк. 15–19.

⁵⁵ Там само, арк. 20–21.

⁵⁶ *Дневник генерального подскарб'я Якова Марковича (1717–1767 гг.)*, ч. 2 / під. ред. Ал. Лазаревського. Киев 1895, с. 133, 164.

у Городищі перед дарієвським попом Васи́лієм (причащався там само), 5 серпня сповідався, а 6-го ходив до причастя знов у Городищі, але відкривав свої гріхи вже іншому священику – Константієві Гілю⁵⁷.

Доказом того, що відмову у сповіді (чи навіть – в очищенні сумління тоді, коли вірні приготувалися) «малоросійські» можновладці сприймали як образу, є також мотивація дій уже згаданого прилуцького протопопа Ігнатія Лисяневича, який, усупереч усім заходам полковниці щодо о. Сави, дозволив тому священнодіяти один день. Ігнатій пояснював вищій владі такий крок своїм прагненням забезпечити Олену Галаганову від обурення парафіян, котрі могли залишитися без сповіді, і (що, мабуть, головніше) турботою про те, аби «от иных началъишых ссору и жалобливаго писанія куда б надлежало не возымѣлос» за неуділення їм у той день, коли вони приготувалися, таїнства покаяння⁵⁸.

Сповідь та причастя «рядових» парафіян

Право індивідуально вибирати сповідника належало, як засвідчують практики XVIII ст., не лише представникам соціальних верхів. Можна припустити, що вони вбачали в цьому один з елементів шляхетського достоїнства, оскільки порушення представниками духовенства усталених практик трактували як образу честі. Проте право самостійно шукати, всупереч накинута згори нормам, конкретного лікаря для власної душі виходило за межі вузького елітного кола, хоча, з цілком зрозумілих причин, вельможному панству було легше його реалізувати.

Про «відходи» «многих безсовістных людей» до іншого духівника згадував у вже цитованому указі 1723 р. архієпископ Варлаам. Натомість про те, що Роман Дорошенко під час останнього Великого посту не сповідався і відмовився це робити у свого священика, заявивши, що покався у гріхах ереєві Києво-Подольської Свято-Духівської церкви, стало відомо в ході розслідування справи про його зв'язок із темними силами. Щоправда, у посвідченні, яке він представив, не зазначалося ні року та числа, ні міста, не вказувалося також, про який піст ідеться⁵⁹.

Звичність та тривалість практики керуватись у спасінні власної душі не синодальними розпорядженнями, а власним розумом і бажанням не мали в межах Гетьманщини також географічних кордонів. На київському Подолі, буквально під самим боком митрополита й консисторії, наприкінці

⁵⁷ *Дневник генерального хорунжого Николая Ханенка. 1727–1753 гг.* / за ред. Ал. Лазаревского. Киев 1884, с. 486, 490, 502.

⁵⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 206, арк. 3 зв.–4.

⁵⁹ Там само, ф. 990, оп. 1, спр. 475, арк. 3 зв.

1740-х рр. діялося те саме, проти чого боровся архієпископ Варлаам чверть століття тому. І це тоді, коли централізована опіка над чистотою совісті обивателів здійснювалася на рівні видання відповідних постанов із неослабною ревністю. Синодальним указом 1737 р., зокрема, вкотре не тільки підтверджувався обов'язок вірних сповідатися у свого пароха, а й вводилася нова форма обов'язкових сповідних відомостей. Однак, як засвідчує донесення 1749 р. подольських протопопа та священників митрополитові, жителі нижнього міста, «а паче зь знатних персонъ», відкривали гріхи під час Чотиридесятниці не своєму парафіяльному душпастиреві, не приносячи, проте, письмових підтверджень, необхідних для складання сповідних розписів. Пікантності та достовірності свідченням єреїв надає той факт, що вони не називали жодних імен, що, зрештою, легко зрозуміти, вчитавшись у текст повідомлення. Подольське духовенство боялося своїх «овечок» і воліло не шукати клопотів на власну голову. Скаржачись на парафіян, котрі, невідомо де сповідаючись, без свідoctва приступають у них до Євхаристії, парохі мотивували свій дозвіл порушникам приймати Св. Тіло та Кров тим, що перед самим причастям пресвітер уже не має змоги довідуватися про сповідь,

«и недопустит же их къ сообщению с протчїими прихожани публѣчнѣ, не безъ челобитья ѿтъ них щеннику воспослѣдует, а паче ѿтъ знатних персонъ. И яко первопомянутых (тих, які очищають сумління у своїх парохів. – *М. Я.*), такъ и тѣх (хто сповідається в інших єреїв. – *М. Я.*) принуждѣнь приходскїй щенникъ писат в росписѣ своєї исповѣдавшимися и причастившимися. Сверхъ же сегѡ бывають инїе за нѣкіе прегрѣшення ѡтлученїе, или четвероженцы, или во враждѣ со своимъ щенникомъ, кои тож по разних приходѣх исповѣдываются и приобщаются безъсумнительно»⁶⁰.

До того ж, як зазначили киево-подольські парохі, ті їхні парафіяни, які перебували поза межами міста і сповідалися в іншому храмі, не лише не подавали відповідних документів про це, «но и въ досаду себѣ вѣмѣняють такоє требованїе, и нѣльзя их приклонит къ повторной у кого хотят исповѣди»⁶¹. У результаті священники були змушені вписувати в розписи і цих порушників, попри відсутність письмового доказу їхньої сповіді, «даби впредѣ какой ѡтстановки за нимъ невоспослѣдовалѡ и затрудненїя»⁶². Ще одна деталь, на яку варто звернути увагу: подольські єреї та їхній протопіп зважилися на донесення владиці про недотримання паствою норм указу 1737 р. аж через 12 років після його оголошення, що ще раз доводить владу

⁶⁰ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 144, спр. 19, арк. 1 зв.

⁶¹ Там само, арк. 2.

⁶² Там само.

мирян над пастирями та небажання тих псувати з ними відносини. Місцеві «овечки» не зважали на синодальні постанови, а, як і раніше, жили своїм розумом. Схожі практики у другій половині XVII ст. зафіксовано, наприклад, у «Літописі Самовидця». Оповідаючи про події 1677 р. в Стародубі та називаючи тамтешню пожежу «скаранням бозским», автор тексту пояснює Господній гнів різними причинами. Серед них є й ослухання парохів та пошук лаїками вигідних собі священників: «Але от таких, которіє їх за збродні до покути приводили, з гнівом отходили и по своїх волях собі духовних шукали, не жалуючи за гріхи»⁶³.

Зізнання подольського духовенства про недобросовісну підготовку документації може згодитися не тільки для джерелознавчої характеристики сповідних реєстрів, на основі котрих, як переконаємося, важко аналізувати чисельність сповідників та порушників. Воно дає підстави запідозрити єреїв і в неналежному виконанні інших синодальних приписів «на місцях»⁶⁴. Ось випадок (який, щоправда, стосується не пресвітера, а церковнослужителя тієї самої протопопії), що показує, як найнижча ланка церковного клиру взагалі розуміла і дотримання синодальних настанов щодо ведення реєстрів, і важливість та значущість такої реєстрації. Рождественський дячок Єрофей Лехницький попросив сторожа софіївської канцелярії Остапа принести йому старі непотрібні папери (1742 р.). Сторож посеред іншого «непотребу» взяв для Єрофея також сповідні книги. Як свідчив у консисторії Лехницький, побачивши їх, він «усумнѣвался и намѣревался, когда б пришелъ к нему реченный сторож, о тѣхъ книгах и паперахъ спросит за вѣдомомъ ли чіимъ взялъ». Можна лишень здогадуватися, що було б,

⁶³ *Літопис Самовидця*, с. 125.

⁶⁴ Цікаво, що недобросовісність православного клиру Київської єпархії не була унікальним явищем. Коли офіціал Василій Любинський у листі до переяславського єпископа 1765 р. звинуватив мотронинського ігумена Мелхіседека в перешкоджанні унійним священникам і, зокрема, в потуранні мошенським та мотронинським законникам, які, всупереч канонам, «людей к исповеди, которую имеют должно у собственного своего пароха, принимают», той, відповідаючи, назвав, звісно ж, таких «прихожан» православними. Проте настоятель також підкреслив показову деталь: ніби «много бывает, и сами униятские их священники, оние парохове, тем прихожаном, взяв с них испук и пошлину доволную за исповедь, дозволяют им, где пожелает кто, исповедываться и сообщатся» (див.: *АЮЗР*, ч. 1, т. 2, № XXX / за ред. Ф. Г. Лебединцева. Киев 1864, с. 89). Таким чином, унійні єреї, якщо вірити словам Мелхіседека, щодо своїх парафіян чинили не згідно з вимогами єрархів та соборових постанов, про які згадувалося. Оскільки вони служили в інших умовах, ніж православні клирики, то й пояснення їхніх учинків може бути іншим: не надто перейняте питанням конфесійної належності з'єднане з Римом духовенство, котре само практикувало зміну віросповідання (інколи – неодноразово), більше дбало про матеріальний бік акту покаяння, а не про суворе дотримання канонічних вимог.

якби до грамотного дячка знову прийшов неписьменний сторож, і чи він таки поцікавився б про дозвіл узяти важливі матеріали. Факт потрапляння документів із катедри до церковнослужителя швидко розкрився, але тільки тому, що наступного дня софіївський архидиякон та митрополичий келійник приїхали описувати Рождественський храм і один із канцеляристів випадково зауважив сповідні книги в сінях шкільної комірчини⁶⁵.

Дячкове ставлення до документації, наявності якої суворо вимагала держава, щоб за її допомогою контролювати дотримання розпоряджень, мабуть, не було унікальним. Однак у випадку Лехницького йдеться радше про неусвідомлення значущості вже готових книг, на відміну від позиції, скажімо, подольського духовенства, яке фальшувало зміст розписів на етапі їхнього створення. Подібних прикладів чимало. Так, у 1746 р., знову ж таки під самим боком митрополита – у Верхньому Києві, єрей Золотоустівської церкви, звітуючи протопопові про ведення сповідної книги, вказав, що його парафіянин, посадський Іван Васильєв, «за нереченієм своимъ і за лѣнностію» не очистив совісті та не причащався, а тому й не вписаний до розпису. Однак протопіп у резолюції оминув цю інформацію, не розпорядившись ані вписати Івана, ані подати «доношення» про порушення. Відтак про відсутність Васильєва на сповіді та Євхаристії дізналися щойно після його раптової смерті, коли вирішувалося питання про християнське чи нехристиянське поховання тіла⁶⁶. Зауважимо також, що навряд чи за таким порушенням протопопа стояли економічні інтереси, котрі, як відомо, були у XVIII ст. дієвим стимулом для спотворення змісту розписів⁶⁷.

Неохайне ведення документації, запровадження якої було важливим «технічним» складником дисциплінування вірян, спостерігалось й пізніше. В одному з київських указів 1754 р., в котрому мовилося про наведення порядку в заповненні та здаванні до духовних правлінь і катедри сповідних розписів, зокрема, читаємо:

«в канцелярії митрополіи Київскія извѣстно учинилось, что нѣкоторые епархіи его яснѣ въ Бгу преосщенства Київской сщенники годовыхъ исповѣднихъ книгъ въ себѣ не имѣють, кромѣ въ инихъ реєстрики напи-

⁶⁵ ЦДАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 689, арк. 2–3 зв.

⁶⁶ Там само, оп. 141, спр. 59, арк. 1–2. Зазначу, що посадські люди – етнічні росіяни, до того ж часто купці – нерідко грішили тим, що не сповідалися та не причащалися у храмах, парафіянами яких були. Одна з причин – їхня відсутність у Києві під час посту (див., наприклад: Там само, ф. 127, оп. 143, спр. 1, арк. 6–6 зв.).

⁶⁷ Із такими фальшуваннями, як применшення кількості парафіяльних дворів (зادля сплати менших сум до архиерейської скарбниці) чи завищення віку дітям духовенства (з метою швидшого висвячення) боровся, зокрема, митрополит Тимофій (1748–1757 рр.) (див.: И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*. Киев 1912, с. 183).

саньніє на лоскуткахъ, и то чинится ими от единого небреженія, а в случающихся ѿ лѣтахъ и дворахъ исправкахъ помѣшателство»⁶⁸.

Відмовою сповідатися у свого пароха грішили також окремі парафіяни с. Малих Дмитровичів вотчини Києво-Вознесенського жіночого монастиря, які посідали нижчі щаблі в соціальній сфері Гетьманщини. Одна з вірянок каялася в гріхах і долучалася до Тайної вечері в монастирському храмі. Інший мешканець села – Микита Лихвар – мотивував свій похід із братом до іншої парафії тим, що їхній єрей Сава Садковський відлучив його від Церкви за відмову сплачувати подвійну роковщину з того єдиного ґрунту, з якого брати жили. Натомість о. Сава наводив іншу причину: коли він вирішив духовно покарати Лихваря за спробу повіситися, той відреагував на це достатньо різко, «бранячи и сказуючи, я де себѣ знайду попа»⁶⁹. Іншого парафіянина парох відлучив від причастя «за називаніє себе такимъ попомъ, яко и онъ, Садковскій»⁷⁰. У першому з описаних випадків ішлося, вочевидь, про прощу до монастиря, що на той час було звичним явищем. Натомість інші два приклади показують, що малодмитрівські «овечки» залишали за собою право обирати сповідника та могли достатньо зверхньо ставитися до представника церковної влади. У ситуації з Лихварем навіть не суттєво, чиє пояснення мотивів звернення до іншого духівника – Микитине чи Савине – правдиве. І перше, і друге однаково добре свідчать, що парафіянин уважав себе вільною особою у виборі цілителя душі.

Насамкінець, для характеристики ставлення пастви до свого пастиря наведу слова з вірша вихованця Київської академії⁷¹, священника другої половини XVIII ст. з Київського полку Івана Некрашевича (своєрідне «внутрішнє» свідчення особи, котра якнайкраще знала про ставлення парафіян) – твору, в якому автор описує діалоги духівника з мирянами. Ретельний єрей детально розпитує в них про гріхи, що викликає їхнє невдоволення. У репліках лаїків, котрі розцінюють такий відповідальний підхід до пастирських обов'язків як «мудрування», виступають супроти сповіді «поодинцю» та «муштри в причасті», звучить звична прихована погроза знайти іншого священника:

«Всі обще (*ропицуть*)

А що ж то піп наш почав всіх нас так нуждити?

Доки ж уже ми йому будемо терпіти?

⁶⁸ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 605л., т. 2, арк. 25.

⁶⁹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 152, спр. 27, арк. 27 зв.–28 зв.

⁷⁰ Там само, арк. 4.

⁷¹ Під час останнього – 1762/1763 – року навчання теології в Києві Івана Некрашевича характеризували як вихованця «доброй надежды» (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 1310, арк. 19).

Се ж уже на сповіді й брехню завдає,
 Коли скає хто йому, що гріхів не має!
 Оце ж пак, а де йому гріхів таких взяти?
 Як нічого не грішив, що ж має казати?
 Чи то ми так грішимо, як і інші люде?
 Да аби були люде, а піп у нас буде»⁷².

* * *

Отже, сповідь і причастя в тому чи іншому храмі, вибір духівника сприймали представники гетьманського соціуму – від його еліти до низів – як справу особисту⁷³. При цьому тодішнім обивателям не йшлося про відмову від цих Тайн взагалі чи про їх нещорічне прийняття (хоча й останній варіант засвідчений документально)⁷⁴. Навпаки, якщо взяти приклад представників вищих щаблів соціальної єрархії, релігійні практики яких можна простежити за збереженими єгодокументами, очищення совісті та

⁷² І. Некрашевич. Исповідь 1789 года февраля дня // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 244.

⁷³ Див. також низку конкретних прикладів, головню з першої половини XVIII ст., у: О. О. Романова. *Сповідь в житті православних мирян Лівобережної України (30–70-і рр. XVIII ст.)*, с. 156–160.

⁷⁴ Вказівку на ухилення від очищення совісті та прийняття Євхаристії, а також побіжні зауваги про те, «что многие исповедывались и причащались не в своих приходских церквах, а в чужих», знаходимо і в: И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*, с. 182. Про те, що на Слобожанщині «некоторые ниже в церковь входят и чрез бываемые в год четыре поста не исповедываются и святых таин не сообщаются от своей лености и небрежения», сказано в одному з указів білгородського єпископа Йоасафа (Горленка) (див.: *Документы и дела, относящиеся к жизни и деятельности святителя Иоасафа (Горленко), Епископа Белгородского и Обоянского. (1748–1754 г.)*. (Из архива Курской Духовной Консистории), вип. 1, № 3. Курск 1910, с. 5–6). Протиріччя між церковними положеннями і народними уявленнями про потребу очищати совість і сподоблятися Святих Тіла та Крові Христових добре простежується на російських теренах, де «в сознании широких кругов верующих распространено было представление о том, что исповедоваться и причаститься надо по крайней мере один раз в жизни, чтобы, во всяком случае, не умереть без покаяния» (див. про це в: А. С. Лавров. *Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* Москва 2000, с. 160–165). Селяни окремих російських регіонів узагалі не вважали обов'язком очищати свою душу. Намагання влади примусити підданих регулярно очищати власне сумління та долучатися до Тайної Господньої вечері через Євхаристію далеко не відразу досягли успіхів і в Росії. Щобільше, навіть станом на 1858 р., згідно з офіційними синодальними даними, із 51 474 209 православних Російської імперії сповідалися та причащалися лише 35 081 097. Решта ж тільки приймали Св. Тайну Покаяння, але не причащалися, мали вік до 7 років, схильність до «розколу», хворобу чи інші поважні причини. При цьому 3 417 231 особа причастя не прийняла «по нерадению» (див.: И. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 2, с. 399).



Антимінс

київського митрополита Варлаама (Ванатовича). 1724 р.

(репр. за: *Каталог збережених пам'яток*

Київського Церковно-археологічного музею, с. 173, № 177)

причащання відбувалися регулярно. Натомість українські лайки не погоджувалися з примусом мати одного конкретного духівника без права змінювати його самостійно. Такі звичаї, як видається, цілком узгоджуються із ставленням до парафіяльного духовенства загалом: власники маєностей вважали його залежним, а решта парафіян – найнятим. Окрім того, найвищі верстви не забували про ексклюзивність і вищість власних персон навіть там, де Церква проповідувала рівність найбагатшого з найбіднішим. Така винятковість була властивою не лише українським вельможам. Ексклюзивність у релігійних практиках російських можновладців, наприклад, виявлялася в побудові домових храмів, виключно для членів родини, із власним клиром (влада намагалася перебороти таку тенденцію, однак, прогнала⁷⁵). Домові церкви були й у Гетьманщині, проте не такі численні, як у Росії (для порівняння: у Ярославській та Костромській єпархіях у XVIII–XIX ст. функціонувало 85 згаданих храмів, тоді як у Переяславській єпархії на 1778 р. не було жодного з них, а в Київській – лише 6⁷⁶). Аналогічний приклад акцептації власної винятковості у спілкуванні з Богом у спеціально спорудженому для цього місці – храмі – показала швидше за все росіянка (майорша), але в той час уже київська мешканка. Вона домоглася у 1749 р., аби парафіяльний священник заборонив приходити до церкви одній вірянці з донькою, позаяк майорші «нельзя за ними на себї креста положить и поклониться»⁷⁷.

Залишається, звісно, відкритим питання, наскільки далеко могли заходити «малоросійські» обивателі, відстоюючи своє право не приймати «посередницьких послуг» власного пароха у спілкуванні з Богом. Прилуцька полковниця Олена Галаганова, як уже згадувалося, відмовлялася взагалі сповідатися та причащатися, якщо сам київський архисрей не вирішить справу на її користь, і таки добилася свого. Інший випадок, щоправда пов'язаний не тільки з еkleзіальними практиками, засвідчує наполегливість також пересічних представників соціуму у відстоюванні власних інтересів, коли треба було зробити вибір між ними і належністю до Церкви. Житель с. Креничів, вотчини Києво-Богословського монастиря, Петро Фіалка вписався 1732 р. в козаки й відмовився від свого підданства обителі, за що наступного року був відлучений київським архієпископом, разом із сім'єю, від Св. Тайн та позбавлений права відвідувати церкву, «пока-

⁷⁵ Див. у: А. С. Лавров. *Колдовство и религия в России...*, с. 275–293.

⁷⁶ Пор.: Там само, с. 277; ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1009, спр. 4, арк. 20 зв.–21; ф. 990, оп. 1, спр. 1324, арк. 4 зв.–5.

⁷⁷ Цит. за: О. Романова. Народне розуміння християнської «праведності» та «гріховності» (на матеріалах Київської духовної консисторії XVIII ст.) // *Terra cossacorum: студії з давньої і нової історії України: Наук. зб. на пошану доктора історичних наук, професора Валерія Степанкова* / відп. ред. В. А. Смолій. Київ 2007, с. 461.

мист не изидет куди со всѣм домом на житло». Петро так і помер, не покоровившись волі владики. Його син, котрий з матір'ю мешкав за кордоном Гетьманщини, в с. Ольшанці (володіння білоцерківського шляхтича Заводинського), тільки через сім років звернувся до архиєрея з проханням відмінити заборону, але так і не змінив свого твердого наміру не повертатись у підданство монастиря. Ігуменя обителі в «доношеній» преосвященному занотувала аргумент, яким старий Фіалка обґрунтовував свій непослух і який ілюструє можливі межі непокори Церкві, а також розуміння меж духовної юрисдикції: «я сего указа не слушаю и не боюсь, есть у мене команда иная. А хто минѣ запрѣщает ходить в церковь, нѣхай на того душу грѣхъ будеть»⁷⁸.

Ще одна цікава й недосліджена нитка в клубку проблемних взаємин клириків і лаїків – бачення своєї влади парафіяльними пастирями. Беручи до уваги факт виборності священників, поповнення рядів духовенства вихідцями з козацьких родин, можемо припустити, що «овечки-простолюдни» могли відчувати не лише дбайливу опіку. Принаймні фактів надуживання парохами своєю владою теж чимало⁷⁹, що вказує на неуспішність дисциплінування «зверху» тих, хто мав би стати найпершою ланкою впливу на виховання вірян. За майже 20 років настоятельства при храмі Малих Дмитровичів, вотчини Києво-Вознесенського жіночого монастиря (з 1740 р. по 1757 р.), згаданий о. Сава Садковський не тільки відзначився тим, що вимагав гроші понад домовлені суми, а й тим, що відмовлявся, всупереч канонам, хоронити парафіянку, яка сповідалася та причащалася в монастирському храмі, наказував привозити важкохворих на останнє очищення совісті до церкви (замість негайно йти до них додому), оголошував відкриті на сповіді гріхи, заборонив ховати померлого в шинку волоцюгу, не повідомивши про випадок вищій владі, внаслідок чого труп довго перебував у селі (при цьому пресвітер забрав собі одяг покійника). Садковський також відлучив від Церкви не один десяток парафіян, окремих – разом із сім'ями (з дітьми включно), не маючи, звичайно, права на такі кроки⁸⁰. Важко сказати, чи сприяло тривалому утриманню на парафії о. Сави те, що піщанський сотник Михайло Кандиба був його «своиствѣнним», однак за два десятиліття консисторія вивчала конфлікти цього душпастиря

⁷⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 136, спр. 87, арк. 1–6.

⁷⁹ Див., наприклад: Н. Шпачинский, свящ. *Киевский митрополит Арсений Могилянский...*, с. 388–389.

⁸⁰ Про подібні вчинки єреїв згадано і в Духовному Регламенті («Многие в Писании неискусные священники держатся за требник, как слепые, и, отлучая кающихся на многия лета, кажут, что написано, а толку не знают, и в таком неразумстве иных и при смерти Причастия не сподобляют...»), який забороняє духівникові самостійно, без благословення свого архиєрея, відлучати вірних (*Духовный Регламент...*, с. 101–107).

з його паствою тільки вдруге. Перший раз Садковському заборонили священнодіяти рік і 10 тижнів. Щодо другої справи, то остаточного вироку стосовно неї немає, проте думка членів комісії, які її розглядали, не звучала жорстко та однозначно: якщо о. Саву не доведеться позбавляти священства, то варто залишати його лише вікарним єреєм⁸¹.

Пресвітер золотоніської Свято-Троїцької церкви Переяславської єпархії о. Миколай, як і герой попереднього сюжету, вочевидь, уважав, що сам може не допускати парафіян до уділення Св. Тайн. У 1775 р., під час Пилипівки, до пароха прийшла на сповідь дружина покійного полкового компанійського писаря Павла Леонтовича Уляна. Та, за її словами, «свящѣнникъ той церкѣви отецъ Николай Павловъ неведомо почѣму, закричавъ, якобы онъ имѣеть неякийсь на мене гнѣвъ свой, вигналь мене вонъ съ церкви на посрамленіє предъ другими тогда готовившимися». Навряд чи гнів душпастиря був викликаний гріхами парафіянки, через які та заслугувала б аж на вигнання з храму. Адже обидві сторони конфлікту відмовилися від його процедурного вирішення в консисторії, залагодивши ситуацію самотужки⁸².

Інший парох – із с. Цибел Переяславської єпархії (1740–1750-ті рр.) – теж дозволяв собі надто багато. Згідно зі скаргою місцевих вірян, він вимагав возити його причащати тих, хто помирав, лише возом і так само доправляти на похоронах від дому до місця погребіння, «чѣго вовся нигдѣ не водится». Священик також відмовлявся хоронити покійників, якщо їхні рідні не сплачували достатньої, на його думку, суми, відтак померлих ховали без «обрядковъ хрстіянских»⁸³. Таке свавілля єреїв поширювалося не тільки на посполитих. Відомо, наприклад, що 1754 р. конотопський парох Яків Костецький, «по обиклой ненаситности и вимагателству своему», відмовився від «погребу» сотенного отамана й наказного сотника Данила Торянського, провести в останню путь якого зібралось більше тисячі осіб. Неодноразові делегації до священика, озброєні навіть ордером конотопського протопопа негайно здійснити обряд, завершилися фізичною агресією з боку сина Костецького – попа Йоана. Людям вдалося домовитися з пресвітером іншої парафії, котрий дозволив покласти тіло у своєму храмі. Розкрити розуміння низовою «управлінською одиницею» – сотенним урядом – єпархії влади допомагає його звернення зі скаргою та проханням полагодити конфлікт не до духовної консисторії, а в Генеральну військову канцелярію, «яко главную команду свою». Щойно через десять днів після

⁸¹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 152, спр. 27, арк. 2–31 зв.

⁸² Там само, ф. 990, оп. 1, спр. 1084, арк. 1–11.

⁸³ Там само, спр. 252, арк. 3 зв.–4 зв.

смерті Данила гетьман потурбував київського митрополита, аби той вплинув на о. Костецького⁸⁴.

Із самоуправством духовенства Київської єпархії, яке не хотіло хоронити парафіян без визначеної ним оплати, боровся ще Рафаїл (Заборовський), котрий в одному з указів, забороняючи тодішні практики, вказував, що «нам (владиці. – М. Я.) приносят жалобы, что попи мертвые тела своих прихожан не погребают по церковному чиноположению, пока не выдерут из мужика или жени его рублей 6, 5, 4 или 3» або не виведуть із стійла худобу⁸⁵. Як свідчать наведені приклади, грізні слова архипастиря з погрозою кари – повернення забраного в подвійному розмірі та позбавлення священства – не давали очікуваного результату, а надуживання єреїв своїми повноваженнями було характерне не тільки для Київської єпархії.

Лаїки Гетьманщини, обмежуючи церковну владу в питаннях сповіді та причастя (як, власне, і в багатьох інших релігійних практиках – шлюбу тощо), стали вагомою перешкодою на шляху синодальних зусиль із дисциплінування вірян. Аби зрозуміти, чому ж парохі залежали від позиції своєї пастви, необхідно глибше вивчити вже не раз мимохідь заторкнуту проблему номінування парафіяльних єреїв.

⁸⁴ Жалоба конотопского сотенного уряда на священника Якова Костецкого за отказ хоронить умершего сотенного атамана Данила Торьянского. 1754 г. // *КС* 4 (1901) 16–18.

⁸⁵ Цит. за: П. Орловский, прот. *Сказание о блаженном Рафаиле митрополите Киевском*. Киев 1908, с. 14–15.

Розділ III

«ПАРАФІЯЛЬНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ» В ДОБУ УНІФІКАЦІЙ І ДИСЦИПЛІНУВАННЯ: ПРАКТИКА ВИБОРНОСТІ ДУХОВЕНСТВА

Одна з головних причин резистентності «парафіяльної цивілізації» до уніфікацій церковного життя XVIII ст. – активна участь мирян в обранні пастирів. Залежачи від своїх «овечок», священники, а то й, як уже не раз згадувалося, достойники вищого рівня мусили зважувати: дотримуватися різноманітних вимог, що не подобалися вірянам, і вступити з ними в конфлікт чи зберегти «духовні хліби», проігнорувавши приписи далекої київської або й ще дальшої петербурзької церковної влади. Схоже, другий варіант був прийнятнішим, тож немає нічого дивного в тому, що на базовому рівні організації релігійного життя зміни відбувалися вкрай повільно.

Про виборність українського духовенства за останні півтора століття написано чимало. Здається, ця тема навіть сприймалася як «вичерпана». Серед перших дослідників, які висвітлювали проблему номінування на парафії на достатньо широкій джерельній базі, був Юхим Крижановський. Його піонерські розвідки на багато десятиліть сформували уявлення істориків про зазначену тематику¹.

Збагнути, чому наголос на виборності священників громадою виявився таким поширеним в історіографії, достатньо легко, якщо пригадати нурти церковного життя та інтелектуальний клімат другої половини XIX ст. Для українських істориків-народників та їхніх послідовників важливо було вказати на роль громад у житті соціуму. Проте наукове зацікавлення Юхима Крижановського проблемою номінування на парафії припало на початок 1860-х рр. Цілком можливо, що цього уродженця с. Купіювата Липовецького повіту Київської губернії, родом зі священницької сім'ї, недавнього випускника (1857 р.) Київської духовної академії та тогочасного

¹ Е. М. Крыжановский. Очерки быта южнорусского сельского духовенства в XVIII веке // його ж. *Собрание сочинений*, т. 1. Киев 1890, с. 391–439.

викладача Київської духовної семінарії, до занурення в історію обсадженої парафій та акцентування на ролі громади стимулювали актуальні в той період церковні виклики. Зокрема, саме тоді в Православній Церкві в Російській імперії під впливом поширення практик виборності у світських інституціях обговорювалася можливість їхнього впровадження в життя єпархій та парафій. У церковних журналах пропагувалося обрання кандидатів на посади благочинних самим духовенством², а Синод до середини 1860-х рр. дозволив це (як експеримент) у майже двадцяти єпархіях³. За два десятиліття московське земство навіть виступило з пропозицією передати майно кожного храму в управління місцевої парафіяльної громади, а також зробити виборними священиків і церковнослужителів. Ця ініціатива спровокувала хвилю критичних відгуків у тогочасній пресі, в т. ч. й українських єпархій⁴.

Як бачимо, контекст, у якому формувалося зацікавлення тематикою, до певної міри спрямовував дослідницький погляд на виборні традиції українських парафій. Не вдаючись до детального аналізу всіх дрібних та більших за обсягом реплік, присвячених повністю чи частково практикам номінування на парафії, коротко сформулюю головні досягнення історіографії. Насамперед процитую Юхима Крижановського, котрий, як зазначалося, на початку 1860-х рр. задав тон цим дослідженням. Наведений уривок може слугувати за промовисте мотто до таких студій:

«Право на *парохию* (курсив автора. – М. Я.) представляло в себе два, по-видимому, різноманітні і незалежні одне від одного начала – виборне і спадкове. Перше мало всю силу тільки тоді, коли наявний священник помирає, не залишаючи за собою дітей чоловічого або жіночого полу, або ж вибуває в іншу парохию; друге – коли він помирає або виходить за межі, залишаючи після себе дітей»⁵.

Пишучи про варіанти посідання парафій, дослідник вказував, що виборний принцип діяв тоді, коли єрей помирав бездітним чи переходив на іншу парафію. Якщо ж діти залишалися – вступав у силу спадковий

² Е. С. Струменский. О закрытии духовных правлений в Подольской епархии в 1860 г. и о назначении вместо их благочинных, а также о назначении благочинных по выборам духовенства // *Прибавление к Подольским епархиальным ведомостям. Часть неоффа*. 17 (1862) 543–550.

³ В. Храевич. Выборное начало в среде Волынского духовенства в конце XVIII и начале XIX века // *КС* 5 (1900) 270.

⁴ Див., наприклад: [Н. П. Уводский]. Проект Московского губернского земского собрания о реформе приходов // *Волыньские епархиальные ведомости. Часть неоффа*. 35 (1881) 1203–1213; (36) 1234–1253.

⁵ Е. М. Крыжановский. Очерки быта южнорусского сельского духовенства в XVIII веке, с. 408.

принцип. На думку Крижановського, звичною стратегією поведінки пароха було утримання при собі старшого сина або ж старшого зятя з метою передачі парафії. Після досягнення тим 25-літнього віку священник відправляв родича до катедри на дияконське свячення, а в 30 років – на єрейське. Громада не могла протестувати, позаяк ні новоспеченого диякона, ні молодого пресвітера не утримувала матеріально – він жив із батькового прибутку, допомагаючи парохів на богослуженні. Якщо такий «спадкоємець» помирав, то на його місце ставав другий син і т. д. У разі малолітства дітей душпастир (чи, у випадку його смерті, – хтось із родичів) до їхнього подорослішання шукав для парафії вікарія⁶.

Надалі історики зазвичай або послуговувалися висновками Крижановського у спеціально присвячених духовенству⁷ чи загалом церковному життю певного періоду⁸ студіях, або ж доповнювали його тези додатковими фактами. Про змагання на Слобожанщині й у Гетьманщині виборного і спадкового способів посідання парафій, їхнє співіснування у XVIII ст. йдеться і в сучасних дослідженнях⁹.

Тільки наприкінці XVIII ст. ситуація мала б змінитися: синодальний указ 1797 р. остаточно припинив парафіяльні вибори, а патрони-поміщики втратили право втручання у визначення кандидата. Втім, йшлося радше про правову, а не практичну сферу. Так, київський митрополит Єрофей (1796–1799) лише намагався жорсткіше контролювати процедуру обрання: факт підписання та зміст парафіяльних «одобрень» підтверджував окружний благочинний, далі духовне правління повинне було зібрати детальну персональну інформацію про ставленика, і вже тоді, якщо не виявлялося

⁶ Е. М. Крыжановский. Очерки быта южнорусского сельского духовенства в XVIII веке, с. 408, 423–425.

⁷ Одну з перших високих оцінок праці Крижановського та її тотальне використання при обговоренні українських сюжетів спостерігаємо в: П. Знаменский. *Приходское духовенство в России со времен реформы Петра*. Казань 1873, с. 11 і наст.

⁸ Про існування виборності за різних київських митрополитів у XVIII ст. мовиться, зокрема, в: П. Левицкий. Иоасаф Кроковский, Митрополит Киевский // *ПЕВ. Часть неоф.* 3 (1890) 114–120; Н. Шпачинский, свящ. *Киевский митрополит Арсений Могилянский...*, с. 320–323; И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*, с. 123–124. Ту саму практику в сусідній Переяславській єпархії описує: А. Войтков. *Иов Базилевич, епископ переяславский, и участие его в церковно-политической жизни Польской Украины (1771-1776)*. Киев 1903, с. 60–61, 69.

⁹ Наприклад: В. Панашенко. *Православна церква і монастирі Лівобережної України...*, с. 217–218; S. Senyk. *Becoming a Priest. The Appointment and Ordination of Priests in the Orthodox Church in Ukraine in the Eighteenth Century* // *OCP* 69 (2003) 125–151; Л. Ю. Посохова. *Православні колегіуми та формування стану духовенства в Україні у XVIII ст.* // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна* 39 (2007) 55–59.

жодних перешкод, матеріали передавали до катедри. Однак нерідко громади не дотримувалися цих нововстановлених правил, все ще діючи за попередньою процедурою, – як у сільських храмах, так і в самому Києві¹⁰. Тому дослідники, характеризуючи заходи київських преосвящених кінця XVIII ст. щодо ліквідації інституту виборності, зазначали про їхнє втілення з «мудрою осторожністю»¹¹. Митрополит Гавриїл (Банулеско-Бодоні, 1799–1803) розпорядився надавати парафії без згоди місцевих вірян тільки могилянським студентам. Натомість для решти кандидатів письмова згода вірних була необхідною умовою¹².

Далі докладніше проаналізую три аспекти номінування парохів: співвідношення виборності і «спадкування»; обов'язковість виборності при поставленні настоятелів храмів; право патронату. Першу проблему на рівні статистики та чисельних пропорцій не розглядали, дві інші недостатньо висвітлені в історіографії, хоч історики й зверталися до них.

«Спадкування» супроти виборності

Отож, як уже сказано, сучасна історіографія, повертаючись до проблеми номінування на парафії, по суті, повторює, деколи доповнюючи новими «причинками», доробок дослідників XIX ст. Науковці й сьогодні обговорюють співіснування/боротьбу двох принципів (виборного і спадкового), розмірковуючи про їхню поширеність. Так, значне поширення права «спадкування» парафій ставить під сумнів Оксана Романова, розглядаючи причти Ніжинської протопопії 1740 р. Серед іншого, вона стверджує, що в тих парафіях, де служили двоє й більше єреїв, у майже 48,5 % родинні зв'язки між священиками не простежуються¹³. Проте питання про масштаби поширення виборності, внаслідок якої церковний клир поповнювався також кандидатами зі світських станів, залишається без відповіді.

Викладені в цій книзі висновки про відсоток «успадкованих» від родичів парафій ґрунтуватимуться на аналізі даних про духовенство семи про-

¹⁰ А. Белгородский. *Киевский митрополит Иерофей Малицкий (1796–1799 гг.)*. Киев 1901, с. 102–103, 105–106.

¹¹ Там само, с. 107.

¹² В. Чеховский. *Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803 гг.)*. Киев 1905, с. 159, 173.

¹³ О. Романова. «А се церковні люди...»: Склад церковних причтів у Київській митрополії (на прикладі Ніжинської протопопії 1740 р.) // *Соціум* 10 (2013) 61–76. Щоправда, статистичні викладки Романової наскільки детальні та поділені при розгляді різноманітних часткових нюансів, що читачеві важко скласти узагальнену картину «осімейнення парафій», яка відбувалася не лише через передачу парафії родичеві, а й через введення до клиру крвних-церковнослужителів тощо.

топопій Київської митрополії в першій половині 1770-х рр., тобто напередодні низки більших і менших змін та реформ наступних десятиліть. На ці протопопії припадало близько чверті парафій єпархії. Попри брак інформації з решти церковно-адміністративних округів, відомості із семи залучених можна вважати достатньо репрезентативною вибіркою. Вони мали відмінні розміри, представляли географічно різні частини митрополії, центр і «периферію», в них домінувало і міське, і сільське населення, козацький люд та посполиті¹⁴. Ступінь інформативності даних про духовенство протопопій неоднаковий, але приблизне уявлення про живучість виборного принципу вони дають. Для початку наголошу, що походження чинних єреїв зі священницьких родин не є підставою для остаточних підрахунків частоти поширення «спадкування» парафій, адже не обов'язково син священника обіймав уряд пароха при батьківському храмі. Наприклад, у кобеляцькій церкві Різдва Богородиці на 1772 р. настоятеля не було взагалі, а служив вікарій. На цій парафії раніше священнодіяв кобеляцький протопіп Михайло Бистрицький. Після його смерті син, Іван Бистрицький, не успадкував батьківських «хлібів», бо вже душпастирював у Новому Кодяку. Щоправда, дружина Михайла отримувала від парафії половину прибутків, хоча й перебралася жити до Івана. Можливо, згодом у церкві єреями стали б молодші діти протопопа: київський «ритор» Василь чи Тимофій, який також «скитався» у Києві, але не навчався в Академії (на той час обоє ще не дійшли віком для рукопокладення)¹⁵.

Зіставлення даних із семи протопопій показує, що на випадки «спадкування» припадало від 23 до 82 %, а пересічно по єпархії, судячи з наведеної статистики, вони становили майже 50 % (див. табл.). Детальніший аналіз відомостей з окремих церковних округів з урахуванням їхніх специфічних характеристик допоможе, мабуть, з'ясувати, чому кількість «осімейнених» парафій так різниться в різних протопопіях. Однак таке питання виходить за межі поставлених завдань, адже йдеться про вивчення ситуації в митрополії загалом. Виявлені ж коливання лише ще раз свідчать про регіональні відмінності в тих чи тих практиках Київської єпархії XVIII ст.

¹⁴ Докладнішу характеристику див.: М. Яременко. *«Академіки» та Академія. Соціально-історична історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст.* Харків 2014, с. 378–381.

¹⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 4201, арк. 22. Інколи поповичі не з власної волі взагалі втрачали належність до духовного стану. Наприклад, єрейський син Іван Василієв із містечка Кишенки, чий брат служив у тамтешньому Свято-Преображенському храмі, «к повинностямъ козачимъ причислень с понуждения гражданскою старшини» (там само, арк. 27 зв.).

Таблиця
**Співвідношення практик виборності
 та «спадковості» в Київській митрополії¹⁶**

<i>Назва протопопії та рік, яким датовано дані</i>	<i>Простежується «спадкування», кількість парафій</i>	<i>Не простежується «спадкування», кількість парафій</i>	<i>Всього парафій</i>
Роменська, 1771	50 (82 %)	11 (18 %)	61
Кобеляцька, 1772	13 (39 %)	20 (61 %)	33
Пирятинська, 1772	15 (23 %)	49 (77 %)	64
Сорочинська, 1772	29 (50 %)	29 (50 %)	58
Решетилівська, 1773	7 (50 %)	7 (50 %)	14
Глухівська, 1774	21 (49 %)	22 (51 %)	43
Києво-Печерська, 1774	16 (51 %)	15 (48 %)	31
<i>Разом</i>	151 (49,7 %)	153 (50,3 %)	304

Зауважу, що Крижановський, як і при змалюванні інших сюжетів, спрощено та занадто узагальнено виділив тільки один поширений, хоча й не єдино можливий, варіант «спадкування» парафій, який не спрацьовував уже тоді, коли парох мав двох дітей, хай навіть сина та доньку. Так, у церкві Різдва Богородиці містечка Богачка Сорочинської протопопії місце єрея після покійного тестя (†1753) зайняв навчений лише «руської грамоти» Даміян Мокієвський, не допустивши «къ отческой парохіи» священничого сина, котрий навчався в Київській академії і дійшов до курсу риторики. Тож останній був змушений перейти у «світську команду» і пізніше став возним. Вірогідно, свою роль тут відіграв той факт, що на час смерті батька хлопець мав тільки 11 років, а зять раніше служив канцеляристом у Київській духовній консисторії¹⁷. Складне плетиво способів переходу парафій до крвних покажу в семи згаданих протопопіях.

У віддаленій від Києва та розташованій неподалік Білгородської єпархії Роменській протопопії на 1771 р. у семи випадках священником був син попереднього єрея, у восьми – зять попереднього пароха (з них один поси-

¹⁶ Тут і далі вся інформація про духовенство семи протопопій наводиться за: ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1009, спр. 3, арк. 1–50 (по Глухівській протопопії); оп. 1020, спр. 4201, арк. 5–12 (по Решетилівській протопопії), арк. 19–32 (по Кобеляцькій протопопії); оп. 1024, спр. 2042, арк. 1–37 зв. (по Роменській протопопії); спр. 2132, арк. 1–23 (по Пирятинській протопопії); спр. 2133, арк. 1–34 зв. (по Сорочинській протопопії); ДАК, ф. 314, оп. 1, спр. 326, арк. 1–10 зв. (по Києво-Печерській протопопії).

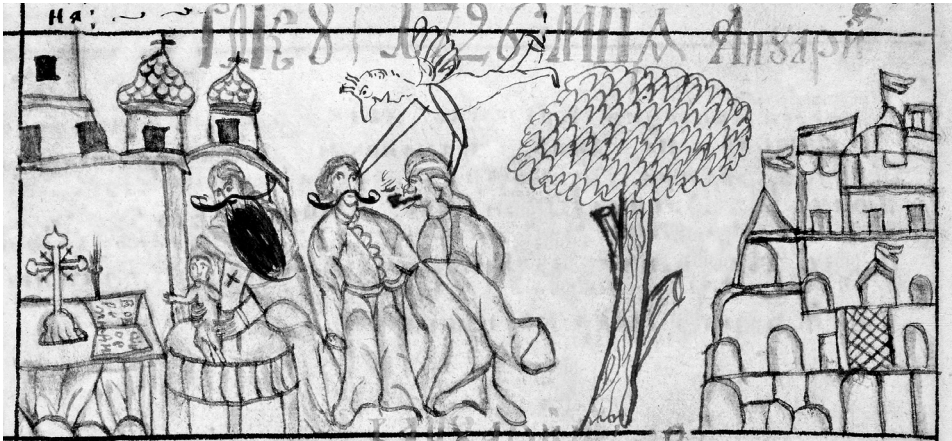
¹⁷ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 2133, арк. 16–16 зв.

дав половинне настоятельство, а ще один служив вікарієм). Відомі й складніші приклади «осімейнення»: половинними настоятелями були зять і син колишніх священиків; диякон, а згодом половинний настоятель доводився сином попередньому парохові, а паламар – сином попередньому вікарію; чинні половинний настоятель і дяк були зятьми попереднього єрея, а другий половинний священик – зятем іншого колишнього душпастиря; сини пароха стали єреем та дяком; половинний піп доводився зятем колишньому половинному пресвітерові, а вікарій на половинних прибутках – сином іншому тамтешньому, вже покійному, настоятелю; священик був зятем попередника та мав сина-дяка; душпастирював зять попереднього пароха, а дяківство та паламарство обіймали батько і син; половинним єреем став син попереднього пароха, а його син також був рукопокладений на підмогу батькові; сини чинного попа були паламарями; зять покійного половинного настоятеля став священиком того самого храму, а син – паламарем; син єрея служив після батька на половині парафії, віддавши іншу половину зятеві-попу; половинний парох ділив свою частину парафії із сином-єреем, а інший половинний піп був сином попереднього пресвітера та тестем чинного дяка; половинному священикові, синові колишнього настоятеля, допомагав син-псаломщик; після смерті братів, які порівну ділили парафію, її половина перейшла зятеві одного з них; «четверочастной» настоятель доводився сином попередньому душпастиреві, а інший, половинний, піп – ймовірно, внуком котромусь із попередніх отців; брати-священики порівно поділили парафію, а один із них на свою частину взяв ще й єрея-зятя, який уже помер на час укладання відомості; половинний священик був зятем попередника, а неписьменний син іншого колишнього пароха – паламарем; зять половинного священика став єреем, а вже покійний на 1771 р. син – дияконом, син колишнього вікарія – паламарем, а син паламаря – псаломщиком; зяті чинного єрея дияконували та дякували при ньому; при храмі співслужили батько та його два сини; один зять померлого попа став половинним настоятелем, інший – дяком; дві рівні частини парафії отримали тесть і зять; син єрея посів половину парафії, а, вірогідно, брат став паламарем; священик і вікарій були братами, а син вікарія служив дяком; син і вже покійний зять – священики – «успадкували» парафію від попереднього пароха; один зять колишнього попа був священиком, інший, уже покійний, – дияконом; сини пароха стали після нього священиком і дяком; у двох випадках душпастир доводився сином попередникові, а вже його син був паламарем; половинні настоятельства посідали син попереднього єрея та зять іншого половинного попа; половинний парох на підмогу взяв на свою частину священика-сина; піп-зять свого попередника доручив синові час від часу виконувати паламарські обов'язки; чинний настоятель, найімовірніше, був братом, а дячок – сином попереднього єрея.

В одному випадку зрозуміло, що парафія переходила в межах родини вже третє покоління: спочатку на ній правив зять колишнього попа, тоді – його син, при цьому інший син був псаломщиком, а вікарний єрей при останньому настоятеліві та дяк – тестем і зятем. Ще в одній церкві два паламарі були рідними братами, щоправда, належали вони до «світської команди».

У віддаленій від митрополичого центру та локалізованій біля південного кордону Гетьманщини Кобеляцькій протопопії (згодом ввійшла до Слов'яно-Херсонської єпархії) на 1772 р. у 18 парафіях «спадкування» не задокументоване. Натомість в інших 13 випадках можна говорити якщо не про «спадкування» у двох поколіннях, то принаймні про серйозні спроби його започаткування. Зокрема, на одній парафії настоятелем і половинним священиком були тесть і зять; на іншій – парохом і третинним єреєм служили брати, а дияконом – син першого з них; на ще іншій попом фігурує зять попереднього, вже покійного, душпастиря, а трохи раніше половинним і третинним священиками значилися його сини, на 1772 р. уже покійні. Ще при одному храмі настоятель та вікарій були братами, а при іншому батько занотований як намісник, а син – як священик, але не вікарний. На одній з парафій попами стали брати (їхній попередник, однак, не доводився їм батьком), а на іншій «духовні хліби» перейшли від батька синові. У ще одному храмі дияконував, правдоподібно, син померлого єрея. До потенційного «спадкування» можемо віднести ті випадки, коли родичі одного покоління посідали єрейські уряди, а наступного – церковнослужительські. Так, на двох парафіях дякували сини покійних священиків; на одній – батько був настоятелем, а його син – дяком; на іншій – батько служив попом, а його сини – дяком і паламарем. До ще одного парафіяльного клиру входили єрей, його син-дяк, а диякон виявився сином померлого тутешнього священика.

У Пирятинській протопопії, що розташовувалася ближче до Києва, ніж дві попередні, у 1772 р. на 49 парафіях прикладів «спадкування» чи «осімейнення» не занотовано, тоді як у 15 воно таки простежується: у трьох випадках у церкві правили священики-брати (1) чи батько і син (2); в одному – син був попом після тестя; у трьох батькові-єрею допомагав син-дяк; у ще одному – син дякував там, де раніше священнодіяв його вже покійний батько; в іншому – парохом і дяком були брати, а ще десь чинний дяк «успадкував» церковнослужительство від померлого батька-дяка; раз було й так, що батько дякував, а син паламарював. Також у цьому адміністративному окрузі зафіксовано й складніші випадки «осімейнення» парафій, коли в одній церкві родичами (трьома братами чи двома братами та сином/племінником або ж батьком і його двома синами) виявилися два єреї й паламар; в іншій – зять попа виконував функції паламаря, а син останнього – дяка. На одній парафії братами були священик та паламар, а також



Парафіяльний священик під час уділення Святої Тайни Хрещення.
Мініатюра (із жартівливими домальовками)
з метричної книги м-ка Куземин Гадяцького полку. 1726 р.
(ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1012, спр. 12, арк. 18 зв.)



Парафіяльний священик під час уділення Святої Тайни Вінчання.
Мініатюра (із жартівливими домальовками)
з метричної книги м-ка Куземин Гадяцького полку. 1726 р.
(ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1012, спр. 12, арк. 66)

інший священник і дяк. В останньому випадку батько служив парохом, а його сини – ереєм та паламарем.

У Сорочинській протопопії станом на 1772 р., згідно з відомостями про тамтешнє духовенство, в половині парафій можна простежити «спадкування» священно- чи церковнослужительських місць. У шести випадках чинний священник доводився зятем попередньому покійному ереєві, у трьох – сином, причому не обов'язково старшим. Ще у двох випадках зять і син обіймали половину настоятельства після тестя та батька, в одному – половинний настоятель не лише був сином колишнього пароха, а й онуком тутешнього священника; при інших двох храмах один та два сини діючих батьків-душпастирів дякували. У цій протопопії спостерігалися й складніші ситуації, коли, зокрема, чинний піп виявився зятем попереднього померлого настоятеля, а його теща вже була дружиною тогочасного дяка; 17-літній син останнього значився при церкві читцем. В іншому випадку половинний настоятель-зять «успадкував» «духовні хліби» від так само половинного тестя-попередника, а двоє синів дяка, що служив з ним, «при отцу живя обучаются и при церкви услуговая». Ще одну парафію обслуговував зять попередника, а син останнього, теж тамтешній ерей, не священнодіяв, бо зійшов з розуму. Через половинні настоятельства «осімейнення» парафії суттєво відрізнялися від описаного істориками «звичного» способу її передавання синові чи зятеві. Так, половинний священник одного із храмів доводився сином попередньому настоятелеві, а його брат до хвороби дякував при ньому, коли ж захворів, то його обов'язки перебрав на себе син також половинного попа. На іншій парафії брати обійняли половинні настоятельства після смерті колишнього душпастиря – їхнього батька (найвірогідніше) чи брата. У ще одній церкві теж правили брати – настоятель та третинний ерей. Серед інших варіантів «спадкування» у протопопії існували такі: чинний священник – зять покійного попередника, а син останнього – дяк; при діючому попові зять – дяк або ж диякон, а брат – дяк; син пароха – другий священник, на іншій парафії – крім сина-ерея, одночасно служив ще один син-дячок. Імовірно, в одному з храмів дякував син/брат покійного отця, принаймні його ерейське походження та однакове «прізвище» підштовхує до цього припущення. Такі самі аргументи (походження й назвисько) дозволяють думати, що при церкві протопопії служили священником, його вікарієм, дияконом і паламарем родичі (можливо, брати) покійного половинного настоятеля. В одній парафії дяком був син померлого дяка. В окремих випадках надто лаконічна інформація дає змогу лише підозрювати «осімейнення» парафії, як-от тоді, коли при храмі протопопії дяк доводився сином колишньому клирикові. На час укладання відомості тутешній душпастир обіймав тільки половину настоятельства. Можемо припустити, що друга половина призначається зятеві попереднього ерея.

У віддаленій південній Решетилівській протопопії на 1773 р. зафіксовано такі приклади «спадкування». У Решетилівці в одній церкві правили три покоління священників-родичів: дід, батько та його син; в іншій – дяконував зять настоятеля (на момент складання відомості вже покійного, тож храм був без єрея). Ще на одній парафії священнодіяв зять померлого попа. Окрім цих трьох «спадкувань» настоятельства, при одному храмі дякували два брати. У решті парафій протопопії встановлено три випадки «спадкування», коли при одній церкві із трьох священників двоє були дітьми попереднього пароха, при другій – єрей та дяк доводилися один одному братами, а в третій – настоятель був батьком вікарія.

У близькій до Білгородської єпархії північній Глухівській протопопії на 1774 р. з більшою чи меншою мірою впевненості визначаємо як спадкове служіння у 21 храмі з 43. Про цілковите «осімейнення» тут йдеться тільки у 12 ситуаціях¹⁸, коли парафія чи її частина перейшла до сина чи зятя пароха або, в одному випадку, колишнього дяка. Загалом же із 21 парафії сини попереднього пресвітера служили «цілопарохіальними» єреями в п'яти, зяті – в одній, син померлого дяка – також в одній. В іншій ситуації з двох душпастирів другий був сином покійного настоятеля тієї самої церкви, де служив разом з братами – дяком та одним із двох паламарів. На ще одній парафії, де співслужили троє священників, другий виявився сином колишнього померлого єрея, а третій – його зятем. В іншій церкві з двох попів один був сином, а інший онуком (сином чинного єрея) попереднього душпастиря. Із двох пресвітерів одного храму другий доводився зятем покійному настоятелю. На іншій парафії єреєві перейшло настоятельство померлого батька, а паламар (не його родич) був сином дяка. Намагання залишити парафію за родиною помітні в п'яти випадках, коли при батьковій-настоятелю діти виконували роль дяка (2), паламаря (1), дяка і паламаря (1), дяка, піддяка й паламаря (1). Що ж до церковнослужительських обов'язків, то в одному храмі паламарем став син тамтешнього дяка, в другому – покійного паламаря, а в третьому – син єрея. Ще в одному випадку дякував також син померлого священника.

У сусідній із катедрою Києво-Печерській протопопії, відомість якої за 1774 р. не наскільки детальна, як глухівська, вдається все ж визначити мінімальний відсоток «спадкування» парафій. При одній церкві священнодіяли син замість померлого батька та зять діючого попа, при іншій служив священник на місці свого дядька. У ще одному випадку в складі

¹⁸ Сюди ж уключений син покійного глухівського протопопа – глухівський троїцький настоятель, хоча з відомостей не зовсім зрозуміло, чи його батько душпастирював при тій-таки церкві. На 1774 р. чинний протопіп перебував при храмі Трьох Анастасій, а соборним названо Миколаївський (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1009, спр. 3, арк. 3, 5, 11).

причету згадані батько-настоятель і син-диякон. Зафіксовано також такі практики «осімейнення»: після батька настоятелями були його син і зять; при храмі діяконував син покійного єрея; двоє дітей померлого попа стали дяками. Одну з парафій обійняв брат покійного пароха, а другу – син померлого попа і зять уже чинного половинного настоятеля. При цьому дякував у другому випадку син іншого сина покійного єрея, себто племінник чинного. На двох парафіях після смерті батька-священника єреем став його син. При одній церкві співслужили тесть і зять, при іншій, можливо, двоє братів-настоятелів, хоча прямо про їхню крєвність не зазначено, а на родинні зв'язки вказують однакові прізвищева ідентифікація та походження: половинними єреями були попівські діти Стефан і Даміян Самойлови. Точно, однак, знаємо, що дяком тоді значився Стефанів син. Ще на одній парафії душпастирювали батько й син, а при двох інших – батько служив настоятелем, а син – дяком. У решті 13 храмах протопопії відомість 1774 р. прямо не фіксує «спадкування», хоча у трьох ситуаціях його можна припустити, оскільки там настоятелі й дяки (у двох церквах) і дяк та паламар (в одній) були однофамільцями (утім, патроніміїні прізвища «Іванов», «Ніколаєв» та «Стефанов» не надто надійна підстава для висновку про крєвність) і мали однакове станове походження. Зрештою, при звіринецькому храмі Св. Йоана Предтечі в 1774 р. взагалі не було причету «за измертвієм» священно- та церковнослужителів (слід гадати – під час недавньої чуми; те саме спостерігаємо в Осокорках), проте в чернетковій відомості про духовенство протопопії вже наступного 1775 р. парохом там значився син покійного місцевого священника (і це при тому, що на 1774 р. він ще навчався в Київській академії й мав лише 29 років при необхідних для висвячення 30-ти)¹⁹. Хоча на 1774 р. майбутній настоятель ще не служив на батьківському місці, однак воно утримувалося вакантним, тож цей випадок також відношу до прикладів «спадкування».

Виборність при «спадкуванні»

Доволі часто в розповідях про елекцію духовенства дослідники згадували тільки одного світського виборця – громаду парафіян²⁰. Можна припустити, що домінування котрогось зі способів посідання парафії – через отримання у спадок чи шляхом обрання вірянами – залежало від співвідношення представників різних станів серед мешканців того чи того поселення: більшість вільних жителів мала б спонукати до поширення «демократичних»

¹⁹ Пор.: ДАК, ф. 314, оп. 1, спр. 326, арк. 3; спр. 117, арк. 4 зв.

²⁰ Див., наприклад: И. Л. *Договоры прихожан с священниками в Старой Малороссии. По поводу договорного акта 1789 г.*, с. 4.

традицій, а превалювання залежних посполитих і козацьких підсусідків – до сильніших позицій місцевого пароха та його вирішального впливу на поставлення «спадкоємця». Втім, таку гіпотезу спростовують деякі випадки «осімейнення» парафій у вже описаних церковних округах. Так, попри те, що в с. Мокієвці Пирятинської протопопії навіть на 1781 р. домінувало козацьке населення, причому із суттєвою перевагою виборних над підпомічниками (69 та 21 хата, відповідно, супроти 25 хат залежних посполитих і козацьких підсусідків²¹), у церкві служив єрей із простолюду. Він доводився зятем попередньому настоятелю, що походив із козацтва²². Це, як бачимо, «класичний» випадок «спадкування»: тесть передав разом із донькою і «духовні хліби», хоча за «соціальною логікою» (переважання вільного населення) мали б відбуватися вибори.

Поділ шляхів до парафії на виборний і «спадковий» насправді, як видається, є хибним. Річ у тім, що, незалежно від того, чи священником ставала не пов'язана кривними зв'язками з попереднім настоятелем особа, чи, навпаки, його родич, санкція вірян була обов'язковою. Себто «спадкування» так само потребувало згоди парафіян, висловленої у звичний спосіб (як під час елекції «чужинця»). Обов'язковість процедури вибору засвідчують і практики номінування духовенства у XVIII ст., і тогочасні правові норми. Ба більше, право «спадкування» настоятельства від єрея до його рідних не відразу визнавалося вищою єрархічною владою митрополії. Так, у 1734 р. роменський протопіп клопотався перед архиєпископом Рафаїлом (Заборовським) за сина Івана, душпастиря с. Ярмолинці, пропонуючи поставити його попом до тамтешнього храму з огляду на старість батька, який «потомка, которій бы въ наслѣдіе годился, никакова дорослого не имѣеть». Іван, уже давно висвячений, перебував понад 10 років під заборонаю священнодіяти, оскільки замолоду вчинив перелюб зі своєю наймичкою. Після фізичного покарання та позбавлення волі, він, як свідчили парафіяни, котрі, як і роменський сотник та отаман, теж хотіли бачити його наступником батька, «въ добрих поступках обиходится». До того ж справу перелюбника не розглядав світський суд (через те, що дівчина не була заміжною), і це слугувало додатковою підставою просити про його прощення. Реакція преосвященного на аргумент протопопа про відсутність у старого пароха спадкоємця яскраво ілюструє ставлення до т. зв. права «спадкування»: «Безумно протопопъ о наслѣдіи церковном пишетъ противу указу нашего, за что наказанія достоинъ»²³. Владика, заперечуючи

²¹ *Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст.* / упоряд. Г. В. Болотова та ін. Київ 1989, с. 120.

²² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 2132, арк. 21 зв.

²³ Там само, спр. 43, арк. 1–8 зв. (цит. за: арк. 6 зв., 1, 7 зв. відповідно).

передавання парафії в спадок та фіксацію цього в тестаментях, не лише називав такі дії «безумием» («мы такое безумное наследие отрицаем»), а й іменував долучених до нього панотців і паніматок «бестолковыми дураками»²⁴. У 1742 р. він спеціально наказував єреям, аби ті не сміли свої парафії за доньками та родичами давати «в вѣно», а прислали в катедру кандидатів на рукопокладення зі «звичайними» презентами²⁵. Та навіть на кінець XVIII ст., як припускають дослідники, митрополича консисторія приймала «спадковість» (особливо коли йшлося про дітей-сиріт), якщо це не перешкоджало централізації духовної влади чи виконанню вимог, скажімо, щодо академічної освіти «правонаступника». Якщо ж «спадковість» з якоїсь причини єпархіальний уряд не задовольняла – він наполягав на парафіяльних виборах²⁶.

Потребу брати до уваги побажання старшини, власників та парафіян при поставленні парохів у Київській, Чернігівській та Переяславській єпархіях підкреслено також у синодальному указі 1735 р., яким на практиці послуговувалися і в другій половині століття²⁷. Участь як парафіян, так і власників маєтностей і світської влади в обранні місцевого душпастиря відображена й у «Правах, за якими судиться малоросійський народ» (1743 р.):

«В которомъ городѣ, мѣстечкѣ или селѣ, при церквѣ настоящего священника не станеть, или вновь где церковь построена будетъ, надлежитъ старшинѣ, фундаторамъ и прихожанамъ, а в владѣльческихъ маєтностяхъ владѣльцамъ и прихожанамъ же в немедленномъ времени ане даѣе какъ в трет годъ избирать в презвитеры, по ихъ общему согласію и усмотренію [...] а по избраніи, при писменномъ о той его достойности свѣдѣтельствѣ, архіерею той єпархіи представлять для посвященія; архіерей же, безъ такового избранія и свѣдѣтельства, никого не избраного к той церкви посвящать, и посвященного уже, в настоятель не опредѣляя, насилно насилать не имѣеть»²⁸.

Прикметно, що до членів Кодифікаційної комісії, які укладали ці «Права...» (вони, нагадаю, хоч і не набрали чинності, однак акумулювали актуальні правові норми Гетьманщини), входили не тільки представники козацтва (43 особи), міст (6 осіб), а й духовенства (настоятелі монасти-

²⁴ П. Орловский, прот. *Сказание о блаженном Рафаиле Митрополите Киевском*, с. 11–12.

²⁵ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 606л, арк. 606–606 зв.; *АцД-1-1*, с. 89–90.

²⁶ А. Белгородский. *Киевский митрополит Иерофей Малицкий (1796–1799 гг.)*, с. 113–116.

²⁷ ІР НБУВ, ф. 2, спр. 22674–22676 (22676), арк. 1; *АцД-1-1*, с. 82.

²⁸ *Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743*, с. 78–79 (глава 6, артикул 3, пункт 1).

рів, члени консисторій, протопопи – загалом 21 особа)²⁹. Ця своєрідна «конвенція» (з огляду на міжстанове представництво) делегатів світської і духовної влади щодо порядку заміщення парафій залишила єпископові тільки одну можливість самовільного поставлення пароха. Якщо парафіяни та власники поселень порушували термін обрання кандидата (третьина року) або пропонували недостойного (вимоги до претендента чітко визначені в першому пункті артикула: мав належати до православ'я, бути «учительним», тобто письменним, не новохрещеним, вийти літами, а також вирізнятися «честним обхожденієм» та «добрим состоянієм», що мали підтверджувати виборці), не бажаючи змінити свою думку, тоді архиерей міг самостійно висвятити на парафію чи поставити вже рукопокладеного єрея³⁰. Проте часовий ліміт порушувався часто, а єрархи не наважувалися посягнути на право елекції³¹. Ось кілька прикладів.

На початок 1774 р. в Ніжинській протопопії в трьох церквах не було священників: у селах Пашковці (від 1768 р.) та Веренчі (від 1772 р.) – через те, що «къ произведенію туда во священника никто от прихожанъ не представляется» і не пожалуваній³², а в містечку Салтикова Дивиця (без настоятеля від 1762 р.) – тому, що там конкурували відразу два кандидати (з них один – син попереднього пароха), які отримали «подлежащіе указные презента»³³. Таку саму причину відсутності єрея в с. Верем'я вказано у відомості Трипільської протопопії за 1776 р.: «потому что священник тоя церкви Иоаннъ Богатиръ того жъ года умре, а от прихожанъ къ произвоженію во священника кандидатовъ и по нынѣ никого не представлено»³⁴. Оскільки у Верем'ї, котре належало катедральному Софіївському монастиреві, станом на 1781 р. узагалі не було козацького населення (виборних та підпомічників) і вільних посполитих³⁵, то немає підстав підозрювати, що тут йдеться про якісь «демократичні традиції» виборності вільного козацького населення. У київській Борисо-Глібській церкві, настоятель якої помер під час епідемії в 1770 р., навіть через чотири роки віряни не обрали кандидатів, бо в катедрі синові покійника видали «для промоции его [...] к той церкви во священника былеть», а належного віку він ще

²⁹ *Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743*, с. XLIX.

³⁰ Там само, с. 79 (Глава 6, артикул 3, пункт 2).

³¹ Рафаїл (Заборовський) прагнув лише присутності єреїв сусідніх церков під час вибору парафіянами кандидата на священника. Вони мали поставити свої підписи у презенті після підписів вірян, засвідчуючи таким чином придатність обраного до пресвітерського служіння (*АиД-1-1*, с. 69–70, № IX).

³² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 2180, арк. 3 зв.

³³ Там само, арк. 4.

³⁴ Там само, спр. 2367, арк. 7 зв.

³⁵ *Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст.*, с. 92.

не досягнув³⁶. Проте у цьому звіті лише зазначено, що катедра без волі парафіян обрала наступника, однак невідомо, як надалі рухалася справа його призначення і висвячення. Згодом, за архипастирства Самуїла (Миславського, 1783–1796), траплялися храми, що перебували без парохів по 6–7 років³⁷.

Схоже пояснення вакантності парафій – відсутність клопотань вірян, а не брак крєвних «спадкоємців» у настоятелів – спостерігаємо і в Переяславській єпархії. Зокрема, в надісланих звітти 1765 р. до Синоду відомостях про церковний клир за минулий рік, у тій з них, де мовилося про вакантні настоятельства, у двох випадках із трьох (стосувалися сільських парафій) причиною цього вказувалася смерть попереднього отця та відсутність клопотання громади про наступника: «прихожане ж тоя церкви за настоящего священника никого еще не представляли». Третя вакансія – в місті Переяславі – мала ще додаткове обґрунтування: «изъ саможелающих никто не явился». Якщо сільські храми пустували з 1763 та 1764 рр., то міський залишався з одним тільки вікарним єреєм уже п'ять років (із 1759 р.)³⁸. Аналогічним чином пояснювалася наявність парафій без прєсвітерів 1757 р. (відсутність клопотань від парафіян і самовисуванців у Переяславі)³⁹ та 1760 р. (у Переяславі й селах)⁴⁰.

Партикулярні випадки обіймання парафій так само показують, що перехід «духовних хлібів» від батька до сина вимагав згоди парафіян та фундаторів храму чи власників поселення, в якому він діяв⁴¹. Так, бажаючи, аби його син став єреєм тієї самої церкви, білицький успєньський намісник (Сорочинська протопопія) в 1744 р. мусив здобути презенту від парафіян (успішне полагодження цієї справи вінчав могорич у домі намісника)⁴². Син та онук настоятелів киево-печерського Покровського храму Іван Фірліковський, вихованець Київської академії, також був обраний вірянами

³⁶ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 2367, арк. 4.

³⁷ Ф. Рождественский. *Самуил Миславский, митрополит Киевский*. Киев 1877, с. 111–112.

³⁸ ЦДІАК України, ф. 990, оп. 1, спр. 440, арк. 2 зв.–3. Про відсутність самовисуванців дописано вже в консисторії, бо переяславський протопіп у своєму донесенні до неї вказав тільки першу причину вакантності настоятельських місць: парафіяни «никого еще не представляли» (там само, арк. 28).

³⁹ Там само, спр. 281, арк. 2 зв. Протопіп так само називав лише одну причину – відсутність клопотання вірян про нового єрея (там само, спр. 282, арк. 14).

⁴⁰ Там само, спр. 342, арк. 5–6 зв., 22 зв.

⁴¹ Приклади за 1740 р.: ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 361, арк. 9, 11.

⁴² ІР НБУВ, ф. 232, спр. 249, арк. 1–1 зв. До речі, заохочення священником мирян підтримати його родича як кандидата на настоятельство під час частування, коли ті вже підпили, – одне зі звинувачень у конфліктних справах при оскарженні права того чи того єрея посідати парафію (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 64, арк. 4–4 зв. (1732 р.) та ін.).

на батьківські «хліби» (1754 чи 1755 рр.)⁴³. Те саме бачимо й у Переяславській єпархії: щоб стати половинним священиком після покійного батька в с. Світильнові, його син (а також онук місцевого єрея) мав отримати згоду парафіян (і козаків, і посполитих) у 1743 р.⁴⁴ Цікавою є спроба «успадкування» парафії від діда та батька в містечку Глинську Лубенського полку 1732 р. Вона доводить, що кривна спорідненість із місцевим єреем зовсім не означала автоматичного посідання його місця. Тоді глинського воскресенського «спадкоємця» підтримала громада, однак виступив проти глинський сотник, тож катедрі довелося вкотре лавірувати між різними конкурентними групами мирян⁴⁵. Відмовити в затвердженні вибору парафіян та державці вища церковна влада могла лише тоді, коли кандидат небезпідставно був би звинувачений у якомусь переступі⁴⁶.

Презенти поповичам від власників поселень та їхніх мешканців вимагалися також у другій половині XVIII ст. Вирішуючи в 1763 р. спір між претендентами на половинну частину настоятельства гадяцької Успенської церкви – духівником кірасирського кінного полку і сином померлого пароха, Арсеній (Могилянський) не ухвалив остаточного рішення, «понеже от приходских тоєй церкви людей какъ за онымъ капеляномъ Алежіємъ, такъ и за поповичемъ Павломъ виборовъ не имѣтся». При цьому владику покликався на вже згаданий указ 1735 р., що зобов'язував

«къ имѣющимся въ малороссійскихъ Кіевской, Черниговской и Переясловской епархіяхъ въ городѣхъ и уѣздѣхъ церквамъ поповъ и діаконовъ безъ согласія старшинъ и владѣльцовъ и прихожанъ насилно не насилать, но таковое въ священній чинъ на убыліе места произвожденіе чинит по избранію самихъ старшины и владѣльцовъ такъже и приходскихъ людей и по виборамъ за ихъ руками»⁴⁷.

⁴³ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 2405, арк. 62–62 зв.

⁴⁴ ІР НБУВ, ф. 232, спр. 31, арк. 18, 21.

⁴⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 47, арк. 1–1 зв.

⁴⁶ Розгляну, для прикладу, справу 1740 р., коли консисторія відмовила у висвяченні на половину парафії в с. Риботині Борзненської протопопії (Ніжинський полк) синові покійного священика, дияконові іншого храму, – незважаючи ні на презенти від парафіян та військового обозного (село перебувало у віданні Генеральної артилерії), ні на заслуги батька перед церквою (своім коштом придбав срібне начиння та книги). Підставою для цієї відмови консисторії було не тільки те, що тамтешній єрей отримав розпорядження на посідання всієї парафії, а й те, що претендент ще 1734 р., вже маючи 21 рік, учинив крадіжку. Тоді його взагалі позбавили духовного сану, і лише архиєпископська милість і відсутність розгляду справи у світському суді дозволили йому висвятитися на диякона. Проте намір стати священиком консисторія покарала побиттям нагайками перед консисторською будівлею, яке скасували з нагоди підписання миру між Російською імперією та Османською Портою (ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 361, арк. 1–6 зв., 14–15).

⁴⁷ ІР НБУВ, ф. 2, спр. 22674–22676 (22676), арк. 1.

Тож митрополит звелів надіслати розпорядження до духовного правління, аби воно з'ясувало думку парафіян того храму⁴⁸.

Перехід настоятельства від тестя до зятя теж відбувався за згоди місцевого люду та власників поселення. Зокрема, коли в містечку Груні Зіньківської (Опішнянської) протопопії помер трьохсвятительський намісник, його вдова отримала право на прибутки від парафії, поки її сини не завершать навчання в Академії або донька не вийде заміж за достойного висвячення кандидата. Коли ж донька знайшла собі чоловіка, той, аби посісти половинне настоятельство, все одно мусив пройти процес обрання тутешніми вірянами (1754 р.). Втручання вищої духовної влади, крім звичних для рукопокладення процедур та перевірок, обмежалося відтермінуванням єрейських свячень на рік (тобто до досягнення необхідного віку) і дозволом аколітові до того часу лише дяконувати⁴⁹. У 1770 р. половинний настоятель киево-подольської Введенської церкви, маючи поважний вік, вирішив узяти собі на підмогу зятя, вихованця теології Київської академії, якого по смерті хотів залишити на своїй частині парафії священником. Перш ніж подати заяву про його рукопокладення духовному правлінню, а потім і митрополитові, парох спочатку обійшов хати своїх вірян та заручився їхньою письмовою згодою («ходив по парохіанскимъ домам вишь означенной церкви и подписиваль парохіанъ на презентах за зятємъ»)⁵⁰. Навіть якщо кандидат на парафію мав впливового лобіста його інтересів і підтримку церковної влади, все одно він мусив представити до катедри презенту від громади, бодай фальшиву⁵¹.

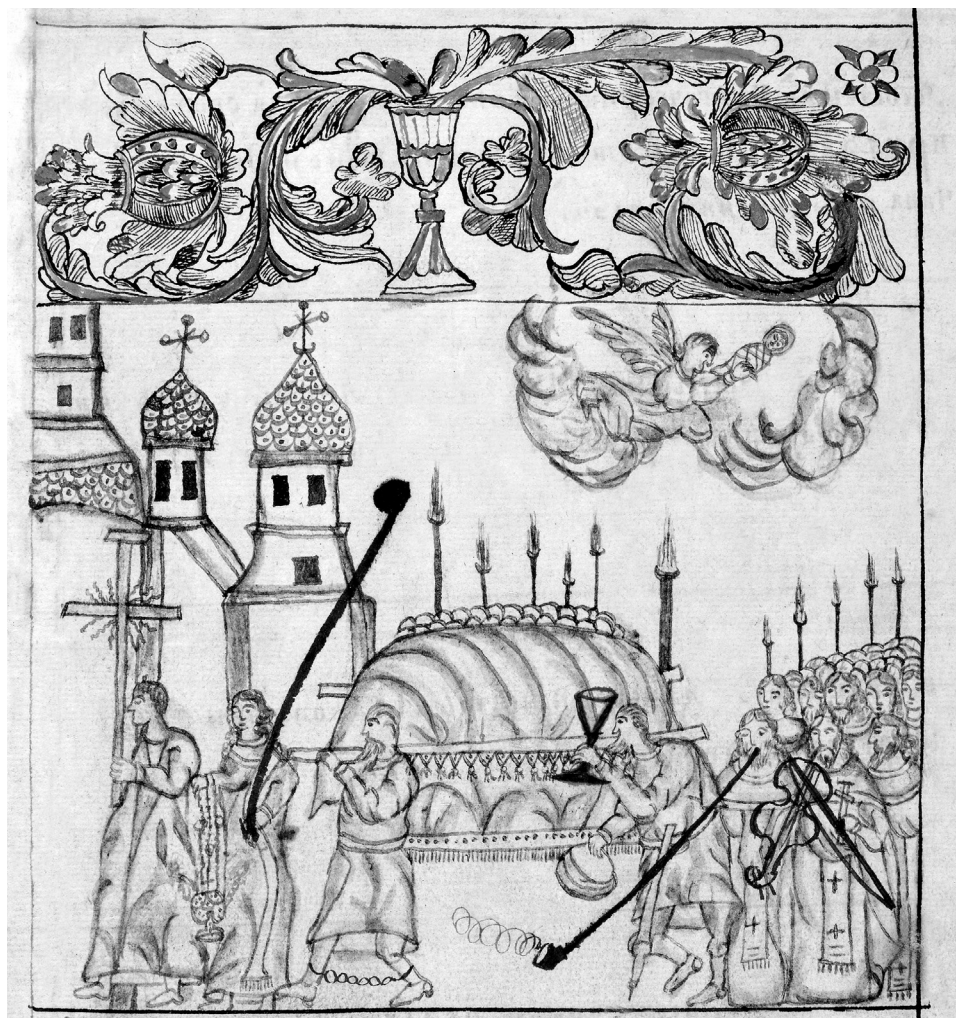
Про розуміння мирянами свого права на обрання священника виразно свідчить конфлікт 1734 р. у с. Слоут. Двома роками раніше до тамтешнього храму Різдва Богородиці київський владика, за письмовими презентами Данила Апостола, місцевого протопопя та державці, висвятив Кирила Білецького. Проте отаман із парафіянами, підтримані сотенним урядом, не визнали нового душпастиря та обрали собі іншого кандидата. У відповідь на втручання архієпископа Рафаїла вони заявили, що їм преосвященний церкви не ставив, то й попа не номінує. Гетьманське протегування Білецькому змусило парафіян змінити тактику боротьби з невгодним настоятелем – вони відмовилися платити йому роковщину. На скаргу о. Кирила глухівський сотник відповів, що хай йому платять ті, хто поставив єреєм,

⁴⁸ ІР НБУВ, ф. 2, спр. 22674–22676 (22676), арк. 1–1 зв.

⁴⁹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 2405, арк. 10–10 зв., 12–16. Інший випадок номінування на парафію протопопського зятя в Гадячі 1754 р. за згодою парафіян та впливових опікунів і проходження процедури отримання всіх необхідних презентів (там само, спр. 2403, арк. 68–89).

⁵⁰ ДАК, ф. 313, оп. 1, спр. 91, арк. 1–3 зв., 11.

⁵¹ Див., наприклад: там само, арк. 11 зв.



Парафіяльний священник очолює похоронну процесію.
Мініатюра (із жартівливими домальовками)
з метричної книги м-ка Куземин Гадяцького полку. 1722 р.
(ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1012, спр. 12, арк. 84)

бо той, мовляв, неправильно «пострижений», то так само й має попувати. З'ясувати, наскільки слабкою була вища духовна влада у вирішенні цього питання, допомагає такий факт: аби сільські парафіяни платили роковщину Білецькому, духовна консисторія та Заборовський звернулися з листом до головної особи в Гетьманщині – князя Олексія Шаховського, прохаючи вплинути на слоутівського отамана та вірян⁵².

Як парафіяни розуміли своє право вибирати кандидатуру пароха, дізнаємося й зі слів, які нібито сказав у келії митрополичого приказного один із ярославських козаків, Федір Дубина. Він, за свідченням київського архиєрея Тимофія, принісши від київського полковника папери (листування, що велось 1755 р. з приводу переведення невігідного козакам священика, затвердження іншого єрея та збитків, завданих парафіянами видубицькому городничому) та чинячи на владикау «замахи», мовив: «Нехай толко намь архиєрей сего попа не отставить, а иншого не дасть, то де ми будемь на столиць монархинѣ челобитствовать»⁵³.

Отже, навіть за т. зв. «спадкування» парафії діяв принцип вибору пароха вірянами, хоча можна погодитися із твердженням Миколи Шпачинського, що діючому священикові, який мав намір поставити замість себе родича, переконати парафіян у доцільності такої зміни було легше⁵⁴. Вочевидь, старому єреєві, якщо він був у пошані серед своєї пастви, полагодити справу елекції крєвного, тим паче, якщо той уже не один рік прислужував у храмі, було, мабуть, простіше, ніж отримати згоду мирян сторонній особі.

Jus patronatus

Часто дослідники, наголошуючи на праві виборності вірянами своїх пастирів, згадують саму лише громаду⁵⁵, забуваючи про власників поселень. Тимчасом у всіх єпархіях Гетьманщини обов'язковим учасником елекційного процесу виступав також державця (там, де він був), що закріплювали і вже цитовані правові норми. Схвалюючи, наприклад, кандидатуру настоятеля до храму с. Сулимівки, переяславський полковник писав місцевому преосвященному, що церква в цій його маєтності споруджена ще

⁵² ІР НБУВ, ф. 232, спр. 56, арк. 1–3.

⁵³ ЦДАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 2481, арк. 24–26 зв. (цит.: арк. 26).

⁵⁴ Н. Шпачинский, свящ. Выбор приходского духовенства в Малороссии в половине XVIII века // *КЕВ. Часть неоф.* 28 (1907) 642.

⁵⁵ Див., зокрема: И. Лучицкий. Малороссийская сельская община и сельское духовенство в XVIII в. // *Земский обзор. Орган Полтавского губернского земства* 6 (1883) 74; И. В. Лучицкий. Об условиях договоров прихожан со священниками в XVIII в. в Полтавской губ. // *ЧИОНЛ*, кн. 2, отд. 1. Киев 1888, с. 191.

покійними батьками й ним забезпечується «у спадок», і що він невдоволений поведінкою тамтешнього вікарія⁵⁶. Отож тут бачимо типового колятора, який володіє добре відомим у Речі Посполитій правом подавання⁵⁷. Ця польсько-литовська норма діяла й на теренах Гетьманщини, хоч історики часто й схиляються до її кваліфікації в рамках народницької парадигми, ведучи мову про «демократичні» елекційні практики.

Показово, що санкцією власника поселення номінант на священика заручався ще до того, як звертався із клопотанням про рукопокладення до владики, що теж характерно для різних частин України⁵⁸. На землях, які належали Кошу Нової Запорізької Січі, кандидат на парафію мав здобути підтримку кошової старшини та курінних отаманів, котрі й «презентували» його київському митрополитові⁵⁹. Правом визначати аколітів у власні маєтності користувалися не тільки світські, а й церковні власники. Для прикладу, погіршення стосунків київського владики Варлаама (Ванатовича) з Києво-Печерською лаврою, що згодом відіграла далеко не останню роль у його зміщенні з престолу, почалося саме з відмови преосвященного у праві монастиря самостійно визначати єреїв на залежні парафії. Лавра після трирічної суперечки таки перемогла. За намаганням цієї найбільшої української обителі відстояти свою позицію приховувалося також глибше прагнення – цілковито незалежитися від преосвященного. Зокрема, передбачалося навіть, що обраних монастирем кандидатів висвячуватиме чернігівський архиєрей⁶⁰.

Попри право патрона визначати кандидатуру парафіяльного священика, своє схвалення давали й віряни. По суті, вони виступали колективним патроном – одноосібним чи спільно з державцею. Якщо поселення мало власника, то за типового сценарію елекції кандидатури майбутнього

⁵⁶ ЦДІАК України, ф. 990, оп. 2, спр. 5, арк. 2–2 зв.

⁵⁷ Докладніше право подавання (з акцентом на історії волинських монастирів) див.: С. Горін. *Монастири Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*. Львів 2007, с. 26–45. Про право патронату в Київській митрополії, передовсім у Львівській єпархії: І. Скочиляс. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус*, с. 335–349.

⁵⁸ Сулимівський архив. *Фамільныя бумаги Сулим, Скоруп и Войцеховичей. XVII–XVIII в.* / передм. і ред. А. М. Лазаревского. Киев 1884, с. 258–260 (№ 172); *АЮЗР*, ч. 1, т. 2. Киев 1864, с. 12–24 (№ III–VI).

⁵⁹ Див., наприклад: *Архів Коша Нової Запорозької Січі. Корпус документів 1734–1775*, т. 4 / упоряд. Л. З. Гісцова, Л. Я. Демченко, Т. Л. Кузик, Л. М. Муравцева. Київ 2006, с. 396–397, № 321.

⁶⁰ Е. Крыжановский. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // його ж. *Собрание сочинений*, т. 1. Киев 1890, с. 311–312. Про незалежне поставлення лаврою у своїх маєтностях протопопів та священнослужителів перед конфліктом із Варлаамом йдеться також у: П. Левицкий. Иоасаф Кроковский, Митрополит Киевский..., с. 114.

попа подавали голос і сам державця, і місцеві мешканці. Так, 1754 р. клопоталися про душпастиря не лише Новицькі, які володіли с. Литвяки Снітинської сотні Лубенського полку, а й місцеві жителі, за їхнім дозволом, просили номінувати тамтешнім парохом ту саму особу⁶¹. Ступінь важливості голосу парафіян детермінувався, очевидно, ступенем залежності мирян того чи того населеного пункту від його власника (адже в одному поселенні могли жити і підданські посполиті, і вільні козаки), а також від того, хто долучився до спорудження храму. Зокрема, відповідаючи 1732 р. на звинувачення в перешкодженні парафіянам у виборі попа в с. Луговики, тамтешній державця, лубенський полковий писар Степан Савицький, заявляв, що нічого такого не робив, бо в його «послушанні» перебувають тільки посполиті, а козаки, котрі підпадають під сотенну юрисдикцію, можуть обрати ерея «на свою частину»⁶².

Інші випадки засвідчують, що воля державці була визначальною, а право вірян зводилося до формальної процедури. Наприклад, у 1754 р., номінуючи настоятелем у Диканьку до храму Різдва Богородиці Івана Житинського, київська катедра опиралася на підтримку полтавського протопопа і власника села, генерального обозного Семена Кочубея. Кандидатура Житинського була прийнятна для церковної влади, позаяк він здобув необхідну освіту в Академії. Проте диканський староста та вдова покійного тамтешнього священика промували на пароха родича останньої. У цій ситуації катедра вирішила не зважати на відсутність презентів від парафіян, покликаючись на освіченість Житинського. Як бачимо, було проігноровано «право спадкування» парафії. Та найголовнішою причиною незважання на волю вірян, мабуть, стала протекція власника села, тим паче, що Кочубей наказав старості разом із жителями Диканьки таки видати презенту номінантові й укласти з Іваном письмовий контракт⁶³ (тож, хай і формально, процедуру «вибору» парафіянами було дотримано).

Як і належало патронові, власник і надалі міг клопотатися за вже посвяченого пароха перед консисторією та допомагати полагоджувати окремі проблеми, виступаючи в ролі своєрідного посередника між нею і попом⁶⁴.

Акти виконання волі поміщиків при номінуванні парохів підтверджуються джерельно аж до кінця XVIII ст., коли митрополію очолював

⁶¹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 2154, арк. 4–5; спр. 2405, арк. 42, 44–44 зв., 53.

⁶² Там само, спр. 64, арк. 4.

⁶³ Там само, спр. 2403, арк. 14–20.

⁶⁴ Скажімо, у 1743 р. Яків Жураківський просив ніжинського протопопа посприяти «третинному» ереєві з його с. Бузуглівки отримати у владики грамоту замість утраченої (див.: *Приватні листи XVIII ст.*, с. 105 (№ 108)).

Срофей (Малицький, 1796–1799)⁶⁵. Та навіть на початку XIX ст. Гавриїл (Банулеско-Бодоні) продовжував боротись із втручаннями можновладців у справі поставлення настоятелів, а з появою в межах єпархії власників-коляторів із колишніх теренів Речі Посполитої ця боротьба ще більше ускладнилася⁶⁶. Право подання дожило до XIX ст. Із централізацією єпархіяльного управління втрачали силу й рекомендації світської влади щодо призначення єреїв, а синодальний указ 1815 р. взагалі вимагав на них не реагувати, за винятком листів військового начальства⁶⁷. Однак відголоски *jus patronatus* зафіксовані й пізніше. Ще в 1825 р. дякон містечка Шполи Звенигородського повіту Київської губернії дав поміщику письмову розписку, в якій зобов'язувався після рукопокладення священником у с. Маслоу належно виконувати всі пастирські обов'язки. Якщо ж він порушить прописані пункти, «то имеет право помещик Цымбалистов без всякого судопроизводства, споров и отговорок из села Масловоу отправить»⁶⁸. Вочевидь, недарма Устав духовних консисторій 1841 р. акцентував, що висвячення та номінування на парафії – виключна компетенція єпархіяльного архиєрея⁶⁹.

* * *

Підсумовуючи, ще раз підкреслю важливу, часто вирішальну роль мирян в обранні парафіяльного священника, а відтак – їхній вплив на організацію життя на базовому церковно-адміністративному рівні. Навіть узявши за основу поділ шляхів до парафії на «спадковий» та виборний, бачимо, що в Київській митрополії на кожен із них ще в 1770-х рр. припадало пересічно по 50 %. Себто десь у половині випадків у храмі служила особа, крено не пов'язана з попереднім настоятелем. Утім, як було показано, такий поділ некоректний, адже паства завжди давала санкцію на поставлення майбутнього душпастиря, залишаючи за собою право втручатися в його «професійну» діяльність. Для нас суттєво, що такі відносини гальмували реалізацію уніфікаційних заходів вищої церковної влади. Вибираючи між дотриманням спущених згори приписів і думкою підопічних, єрей приставав на другий варіант, адже від добрих стосунків із вірянами

⁶⁵ А. Белгородский. *Киевский митрополит Иерофей Малицкий (1796–1799 гг.)*, с. 109–111.

⁶⁶ В. Чеховский. *Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803 гг.)*, с. 176–193.

⁶⁷ П. Знаменский. *Приходское духовенство в России со времен реформы Петра*, с. 80.

⁶⁸ П. Саббатовский, свящ. Записавшийся во власть помещика священник // *КС* 5 (1883) 184–185.

⁶⁹ И. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 1. Москва 1996, с. 321–322.

й патроном залежав не тільки його добробут, а й утримання парафії. Зрештою, між двома вогнями у XVIII ст. балансували не лише парахи. Вже згадувалося, що в конфліктних ситуаціях за участі українського вельможного панства пасувала і катедра, теж порушуючи синодальні розпорядження. Таким чином, хай і несвідомо, але саме миряни стали тією силою, котра у XVIII ст. зводила нанівець виконання на рівні «парафіяльної цивілізації» петербурзьких указів, покликаних упорядкувати та уніфікувати еклезіальне життя.

Розділ IV

СТАРА Й НОВА ЗБРОЯ В «БИТВАХ» XVIII СТ.: РЕАКЦІЯ ДУХОВНОЇ ЕЛІТИ НА ІМПЕРСЬКУ ЦЕРКОВНУ ПОЛІТИКУ

У першій половині XVII ст. київська духовна еліта¹, реагуючи на закиди релігійних конкурентів, сформувала важливі ідеологічні конструкти, позначила місця пам'яті та провела низку практичних реформ. На момент перепідпорядкування московському патріархові духовні мужі мали готову «зброю», що допомагала успішно протистояти викликам попередньої доби. Проте нові обставини вимагали знову діяти. У цьому розділі розгляну, як сприймала себе еліта Київської митрополії та як і чим намагалася ця еліта відповідати на виклики, що тепер ішли від вищої влади з Росії.

На початку XVIII ст.: під архипастирством того, хто «ясниль въ словѣ, дѣлѣ»

Кінець XVII та початок XVIII ст. в історії України традиційно виділяють в окремий період, що пройшов під яскравим світлом зірки гетьмана Івана Мазепи. Таке виокремлення менш ніж двох десятиліть спостерігаємо не лише в оповідях про політичне становище Гетьманщини, а й у сюжетах, пов'язаних з історією культури та Церкви. Акцент на Мазепі як достойникові, діяльність котрого охоплювала всі сфери життя козацької держави, до певної міри виправданий. Проте це не означає, що він диригував усім та вся, тим паче у ділянці церковній. Київська митрополія, що географічно поширювалися далеко за межі Гетьманщини, мала тоді свої насущні

¹ У межах Київської митрополії XVIII ст. до духовної еліти чи вищого духовенства насамперед відношу, окрім архиєрея, такі групи чорноризців: моголянську професуру, настоятелів і «чиновну» братію монастирів (це здебільшого ті, хто належав до монастирських духовних соборів: намісники, економи, еклесіархи і т. д.), ігуменів та архимандритів, які жили в обителях «на покої».

проблеми, які виникли незалежно від приходу до влади Мазепи, але вирішення яких збіглося в часі з його гетьмануванням. Йдеться насамперед про перепідпорядкування Київської митрополії, інтенсифікацію її зв'язків із Росією та поступову втрату контролю над вірними не тільки в Речі Посполитій, а й у Гетьманщині (внаслідок суперництва з Черніговом).

Чи не вперше співпрацю Церкви і Мазепи проаналізувала Джованна Броджі Беркофф. У своїй блискучій статті дослідниця послідовно показує, що від такого постійного співробітництва вигравали обидві сторони, а стимулювала його потреба діяти у спільному напрямку. Щоправда, митрополита Варлаама (Ясинського) цікавила переважно духовна сфера, однак вищий клир переймався питанням сильної й помічної щодо нього гетьманської влади². Мазепі, з політичного погляду, були вигідні видимі знаки підтримки Церкви. Вирішуючи свої проблеми, клир також користувався протекцією гетьмана. Однак цікаво дізнатися, як саме духовенство сприймало власне становище.

У разі відсутності (або недостатньої кількості) збережених репрезентативних програмних декларацій історики, як відомо, відчитують наміри, пропозиції, самосприйняття тощо за опосередкованими репліками (розписами, гравюрами, панегіриками, посвятами, проповідями тощо), намагаючись побачити між рядками та розшифрувати символи-натяки. Допомогти зрозуміти, як київська духовна еліта початку XVIII ст. оцінювала свій статус, може, як видається, «Епітафійон» Варлаамові (Ясинському) 1707 р. Іларіона Мигури – автора і гравюри з портретом покійного митрополита, і самого тексту.

Цю гравюру відтворювали, наскільки мені відомо, тричі: вперше ще в XIX ст.³, двічі – у 2013 р.⁴, а текст епітафії (окремо) – тільки раз, у довіднику Дмитра Ровинського⁵. Безперечно, знав про цей твір і Павло Попов. Хоча він і не згадує його в «Матеріялах до словника українських гравєрів», та це лише тому, що вони мали доповнити пропуски Ровинського.

² G. Brogi Bercoff. The Hetman and the Metropolitan. Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyns'kyj // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, societa – Mazepa and His Time. History, Culture, Society* / за ред. G. Siedina. Alessandria 2004, с. 417–440.

³ Д. А. Ровинский. *Материалы для русской иконографии*, вип. 1. Санкт-Петербург 1884, іл. 35 (с. н/н).

⁴ Зокрема, тут: Т. Люта. Варлаам Ясинський і Софійська митрополічна катедра // *ПУ, спец. вип. 1: Софія Київська: нові проекти та дослідження. До Дня охорони культурної спадщини* (2013) 31.

⁵ Д. А. Ровинский. *Подробный словарь русских гравированных портретов*, т. 1. Санкт-Петербург 1886, стп. 473.

Зате в особовому фонді Попова збереглася сама гравюра на папері XIX чи XX ст. (саме копію з неї й наведено в цій книжці як ілюстрацію)⁶.

Про твір Мигури згадано також у працях Дмитра Степовика, присвячених українській графіці. Щоправда – і це на текстах Степовика легко проілюструвати – мистецтвознавці не торкалися тих аспектів, які можуть викликати професійне зацікавлення істориків. Так, у книзі «Українська графіка XVI–XVIII століть» автор, пишучи про високий рівень української вченості та Києво-Могилянської академії, додає:

«Всупереч цій об’єктивній, історично обумовленій популярності Київської академії, у творчості деяких граверів відчувається бажання приписати усі досягнуті успіхи на ниві освіти високопоставленим особам, наділити їх ледь не месіанськими рисами. Відверто тяжів до суперлативних перебільшень І. Мигура (портрети гетьмана І. Мазепи, митрополита В. Ясинського та ін.). Намагаючись одухотворити образ митрополита В. Ясинського (1707) за його внесок у розвиток науки і освіти на Україні, І. Мигура зосереджує увагу не на розкритті індивідуальних характерних чи “переживальних” моментів, а на уособленні свого роду “богопомазаника”, який вимолив у небесних сил ласку на процвітання Києва. У творчості І. Мигури репрезентативна сторона портрета не обмежується емпіричними відтвореннями зовнішності й костюма. Спрошені контури, гармонійно членовані площини й об’єми свідчать також про використання основних принципів побудови постаті, про приховану “ордерність” його композиції з метою підкреслити, що зображена людина – це живий “храм божий”. В епічному спокої портретованих або святих І. Мигура бачив віддзеркалення ідеального порядку, врочистої ритмічності усього суцього. Він постійно мислить про людину в паралельному зіставленні з її небесним заступником [...]. На цій підставі І. Мигуру можна було б легко звинуватити в надмірній спірітуалізації портретного образу, а його творчість розцінити як крок назад порівняно з досягненнями портрета XVII ст.»⁷.

⁶ П. Попов. *Матеріали до словника українських граверів*. Київ 1926, с. 84–86 (№ LXXXII) (тут читаємо про Іларіона Мигуру та його п’ять не вказаних у Ровинського гравюр); його ж. *Матеріали до словника українських граверів. Додаток І*. Київ 1927, с. 18–20, 23–24 (про митців, чії імена розпочинаються на літери «І» та «М»). Про наукові захоплення Павла Миколайовича, зокрема гравюрою, див.: І. Д. Лисоченко. Огляд архіву П. М. Попова // *Рукописна та книжкова спадщина України: Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів* 2 (1994) 156–168; О. П. Степченко. П. М. Попов як археограф та історик книги: маловідомі сторінки наукової біографії // *Рукописна та книжкова спадщина України* 11 (2007) 110–121. Гравюра зберігається в: ІР НБУВ, ф. 285, спр. 7175–7179 (7176), арк. 2.

⁷ Д. В. Степовик. *Українська графіка XVI–XVIII століть. Еволюція образної системи*. Київ 1982, с. 228. Павло Жолтовський, натомість, оцінюючи роботи Мигури, присвячені

Згодом, в іншій монографії, в якій мовиться про творчість Івана Щирського, дослідник порівняв виконаний цим митцем портрет Варлаама (Ясинського) із твором Мигури:

«Портретний образ Ясинського добре вдалося відтворити Іванові Мигурі, який, здається, був у близьких стосунках з митрополитом і мав не одну нагоду змальовувати його з натури. Але Мигура був представником репрезентативного портрета і не зміг передати характеру, духовного багатства моделі. Крім того, його лінійно-площинна манера сприймалася певною мірою як застаріла в період широкого застосування у графічних портретах об'ємності й тонового штрихування»⁸.

Як бачимо, попри начебто детальний опис роботи Мигури, без самого зображення неможливо збагнути, у чому полягає «спірітуалізація» чи, навпаки, брак «духовного багатства» митрополита. Зрештою, у книгах Степовика, які, без сумніву, добре знані сучасним історикам, бракує згадки про текст епітафії під портретом. Неуважності науковців, які вивчають добу та діяльність Варлаама (Ясинського), до цього твору Мигури могла також посприяти відсутність гравюри в каталозі пам'яток книжкового мистецтва Якіма Запаса та Ярослава Ісаєвича⁹. Проте ще століття тому «Епітафійон» привернув увагу Миколи Петрова: у бібліотеці Київської духовної академії, серед рукописів Церковно-археологічного музею (про що свідчить відповідна печатка та старий шифр «Муз. рук. 1021»), зберігалася підбірка копій та оригіналів документів під заголовком: «Сборник документов и бумаг XVII и XVIII вв., относящихся к истории Киева и Киевской Академии, составленный профессором Н. И. Петровым, с составленным им оглавлением». Над ним олівцем, так само рукою Миколи Івановича, додано: «Предполагаемый VI, дополнительный (підкреслено в оригіналі. – М. Я.) том “Актов и документов, относящихся к истории Киевской Академии”». Поміж іншими матеріалами тут уміщено рукописну копію XIX чи початку XX ст. «Епітафійона» Мигури з аматорською замальовкою герба Ясинського та фіксацією кругового напису на рамці його портрета, однак про саме зображення Варлаама докладніше нічого не сказано¹⁰. Частину документів із цієї підбірки Петров опублікував у п'яти томах своїх «Актов

світським особам, звинуватив його в іншому: «У гравюрах, присвячених гетьманам і представникам козацької старшини, Мигура впадає в гіперболічність уславлень» (П. М. Жолтовський. Графіка // *Історія українського мистецтва: В 6 т., т. 3* / ред. П. Г. Юрченко, П. М. Попов, П. М. Жолтовський. Київ 1968, с. 299).

⁸ Д. В. Степовик. *Іван Щирський: поетичний образ в українській бароковій гравюрі*. Київ 1988, с. 134.

⁹ Я. Запаско, Я. Ісаєвич. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. 2, ч. 1. Львів 1984, с. 22–23 (перелік видань того часу).

¹⁰ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 185–228, арк. 19–19 зв.

и документов», які побачили світ у 1904–1908 рр., але «Епітафіона» серед них немає. Наскільки можна судити з бібліографії праць професора, спеціально Микола Іванович про цей твір не писав¹¹, хоча й згадував його в переліку гравіювальних дощок Мигури, що зберігалися в лаврській друкарні, а у відбитках 1870-х рр. – у Церковно-археологічному музеї при Київській духовній академії¹².

Епітафія може бути продуктивним джерелом для аналізу саме через специфіку цього виду красномовства, адже тут належало лаконічно й водночас конкретно наголосити на найважливішому в житті покійного – сподружити такий собі словесний пам'ятник. За рік до смерті Ясинського, в 1706 р., могилянський професор риторики Феофан Прокопович, розтлумачуючи студентам, що таке епітафія, порівнював їх із «неначе якимсь десертом красномовства». «Матеріалом для таких написів, – учив Прокопович, – є визначні вчинки мужів, про які треба згадати дуже коротко і викласти по-мистецьки. [...] це своєрідні панегіричні промови, але в скороченому вигляді. [...] Часто потрібно вживати мову, відкрито або приховано сповнену синтенцій. [...] А що головне: думки повинні бути влучні, переконливі, дотепні, виразні»¹³. Отож саме в епітафії Мигура мав стисло і чітко сформулювати головні досягнення митрополита Варлаама, повідомляючи таким чином, за що саме найбільше цінували владикою його сучасники.

Необхідно звернути увагу на ще один факт – наближеність автора, Іларіона Мигури, до покійного архиєрея. Оскільки Іларіон був архиїєром Київської митрополії¹⁴ (зрештою, він і сам так підписався під гравюрою 1709 р. із зображенням апостола Якова – «Іларіонъ Мигура М[итрополії] К[иївської] А[рхиїєрон]»¹⁵), то цей сан дозволяв йому входити до кола найближчих до митрополита осіб, котрі мали з владикою постійні

¹¹ Микола Петров. *Скрижали пам'яті. Коментарі та додатки* / авт.-упоряд. В. Ульяновський. Київ 2003, с. 254–267.

¹² Н. Петров. Старинныя южно-русския гравировальныя доски типографий Киево-Печерской, Ильинской Черниговской и Почаевской // *Искусство в Южной России. Графика, живопись, художественная промышленность* 3–4 (1914) 90.

¹³ Феофан Прокопович. *Філософські твори: В 3 т., т. 1* / упор. М. Д. Рогович, В. М. Нічик; пер. з латин. Ю. Ф. Мушак та ін. Київ 1979, с. 399–400.

¹⁴ Науково-довідкова література рясніє помилками у визначенні статусу Мигури: його називають то «архіїєром Києво-Печерської лаври» (П. Попов. *Матеріали до словника українських гравірів*. Київ 1926, с. 84), то «архіїєром Софійського монастиря» (З. І. Хижняк, М. С. Сасина. Мигура-Плаксич Іван Детесович, чернець ім'я Іларіон // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне вид.* / упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2000, с. 361), то взагалі лише «кафедрального Софійського собору в Києві» (*Український портрет XVI–XVIII століть: Каталог-альбом*, 2-ге вид. / авт.-уклад. Г. Белікова, Л. Членова. Київ 2006, с. 306 (№ 406).

¹⁵ ІР НБУВ, ф. 285, спр. 7175–7179 (7178), арк. 4.

контакти. Значущість архидияконського статусу легко помітити, поглянувши на нього з неформального боку. Так, аналіз витрат ігумені Ладинського монастиря 1734–1735 рр. під час її візитів до катедри виявляє, що найбільші «поклони» отримував преосвященний, за ним архидиякон, а вже тоді катедральний (він же й консисторський) писар, який керував справою митрополії й теж мав доступ до владики. Після них зафіксовані катедральні намісник, духівник, уставник та члени «присутствія» духовної консисторії (себто настоятелі київських обителей)¹⁶. Отже, маємо всі підстави стверджувати, що «Епітафій» Мигури – це голос дуже близької до Ясинського людини, котра, напевно, знала про багато намірів свого патрона та зблизька спостерігала за їхнім утіленням.

Перше, що відразу впадає у вічі у графічному творі Іларіона – зображення митрополита. Варлаам представлений святим, на що вказує німб над його головою. Звісно, барокова «фамільярність» та гіперболізація допускає пов'язання героїв, які звеличуються, з Богом чи святими. Однак у цьому разі йдеться не про двозначні натяки, алюзії чи алегорії, а про безпосереднє долучення достойника до сонму угодників та друзів Божих. Це ще одне виразне, тепер уже візуальне підтвердження висновку про шанобливе ставлення до Ясинського учнів та співробітників, який, базуючись на писемних джерелах, зробила Джованна Броджі Беркофф¹⁷.

Окрім цієї очевидної вказівки на високу оцінку ролі Ясинського в житті української Церкви, у текстовому супроводі до його портрета можна віднайти й інші, хоч уже на рівні натяків, свідчення про сприйняття особи покійного. У рамці з різних орнаментів навколо зображення Варлаама вписано таку фразу: «Таков намъ подобаше архіерей». Ці слова з Послання апостола Павла до євреїв (Євр. 7, 26) стосуються Христа. Саме Послання мало на меті заохотити адресатів бути стійкими у християнській вірі, не відступати від неї під зовнішнім тиском. У сьомій главі св. Павло розкриває суть священства Ісуса, його непроминальність та спасенну вічну силу. Наголошуючи, що Христос – священник «по чину Мелхіседека», апостол

¹⁶ Е. Крыжановский. Киевская духовная консистория в XVIII веке // *КЕВ*, отд. 21. 15 (1862) 515-516.

¹⁷ G. Brogi Bercoff. The Hetman and the Metropolitan. Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyns'kyj..., с. 419. Відомі й інші тогочасні зображення святими неканонізованих осіб. Наталя Пилип'юк, зокрема, зауваживши німб у Ярослава Мудрого на, за її визначенням, тезах на честь інтронізації Варлаама (Ясинського), припустила, що могло йтися про взорування на візантійську традицію портретування імператорів як помазаників Божих (N. Pylypiuk. The Fase of Wisdom in the Age of Mazepa // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, societa – Mazepa and His Time. History, Culture, Society* / за ред. G. Siedina. Alessandria 2004, с. 386). Щоправда, в розглянутому мною випадку мовиться про мужа Церкви, а не про світського правителя.

тим самим підкреслює вищість його священства над левітським (за чином Аарона). Вжита Мигурою фраза в Посланні якраз підсумовує Павлові розважання: «Таковъ бо нам подобаше архіерей: прпдбень, незлобивъ, безсквернень, отлучень от грѣшникъ и вишше нбсь бывый»¹⁸. Отож, у такий двозначний спосіб Іларіон порівнює Варлаама із Христом і приписує йому ті характеристики, якими апостол означив Ісуса.

Складно сказати, чи порівнювали із Сином Божим інших українських архиерейів їхні сучасники. Аби зрозуміти, наскільки Мигура вивищує Ясинського, наведу ті біблійні цитати, якими характеризували Рафаїла (Заборовського), київського преосвященного (1731–1747 рр.), котрий також діяльно провадив митрополію, проте вже під зверхністю Синоду.

У погребальному слові Заборовському Георгій Кониський відштовхувався від євангельського вислову: «Бе светилник горяй и светяй» (Йо 5, 35). Автор сам пояснив, чому назвав Рафаїла світильником. Ним, згідно з Біблією, був Йоан Хреститель, «были таковыи свитилницы и протчии пророки», потім апостоли, «по апостолих богодухновеннии пастырие и учителяе», як от Атанасій Великий чи Василій Великий. «Были многие», – узагальнював Кониський, але Заборовський – «единонравный апостолом, единомисленный богодухновенним пастирем и учителем»¹⁹.

Єдине добре відоме сьогодні зображення Заборовського на гравюрі виконане Григорієм Левицьким 1739 р., ще за життя владики (медальйон із портретом з тези, яку захищав Даміан (Галятовський)²⁰). В овалі довкола портрета Рафаїла також подано біблійну цитату: «Ut perfectus sit Homo Dei ad omne opus bonum instructus ad Timoth: capit: 3» (у сучасному перекладі о. Івана Хоменка – «Щоб Божий чоловік був досконалий, до всякого доброго діла готовий» (2 Тм 3, 17)). Послання апостола Павла до учня Тимофея відносять до категорії пастирських повчань, у яких, зокрема, мовиться про обов'язки щодо вірних та потребу боротися з еретиками. Конкретно третя глава Другого послання оповідає про скрутні останні часи та переслідування побожних християн і закликає єпископа Ефеса триматися правиль-

¹⁸ Церковнослов'янський текст Святого Письма за «єлизаветинським» виданням 1900 р. подано за: <http://www.ccel.org/contrib/ru/Sbible/heb.pdf> (відвідано 17.01.2013). Позаяк не йдеться про спеціальний текстологічний аналіз якоїсь непрозорої алюзії, дозволю собі не вдаватися до пошуку текстів, що їх міг використовувати Мигура.

¹⁹ Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском Соборе при погребении Рафаила Заборовского, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // *КЕВ. Часть неофф.* 1 (1893) 5.

²⁰ Описано в: Д. А. Ровинский. *Подробный словарь русских гравированных портретов*, т. 2. Санкт-Петербург 1889, стп. 1590–1591. Саме зображення неодноразово відтворювалося. У цій праці використовується портрет, надрукований як ілюстрація у: Д. В. Степовик. *Українська графіка XVI–XVIII століть. Еволюція образної системи*, с. 229.

ної науки, віри у Христа і Святого Письма. Використана у гравюрі фраза і є, власне, завершальним віршем глави. Можливо, що вибір саме цього фрагмента був умотивований і непростим становищем Православної Церкви за правління Анни Йоанівни (це тема для іншого дослідження), але, в кожному разі, ані тут (можливо, через те, що йшлося про звеличення ще живого преосвященного), ані в погребальній промові немає жодних двозначних натяків рівня «Епітафіона» Мигури.

У рамці навколо зображення Ясинського також уміщено напис: «Бгомудри пастырѣ блжен: пам: преосвщц: Варлаамъ Ясинскій: правосл: архі-епис: митрополит Києвс: Галиц: и всеа Россій». Ця титулатура київського архиєрея також привертає увагу.

Треба сказати, що дослідники звертаються до того, як іменував себе Ясинський, і стверджують, як-от Джованна Броджі Беркофф, що Варлаамові зусилля «у зростанні престижу та автономії Київської Церкви найочевидніше виявляються у прийнятті титулу митрополита Києва, Галича та “всея Малия России” та екзарха», що повинно було б засвідчити збереження всіх тих повноважень, які мали його попередники. Екзарший титул вказував і на подальше пов'язання з Константинопольським престолом та сигналізував про автономію київського митрополичого осідку²¹. Такий висновок, однак, потребує коригування та невеликого екскурсу в минуле.

Ще в підтвердзувальній грамоті московського патріарха Йоакима від 9 грудня 1685 р. Гедеонові (Четвертинському) не згадувалося про включення в його титулатуру частини «всея России». Втім, новопоставлений преосвящений деякий час у своїх підписах таки вживав її (можливо, як вважав Костянтин Харлампович, через те, що на митрі, пожалуваній архиєреєві при свяченні, було викарбувано: «митрополит київський, галицький і всія Росії»). Та коли 1688 р. про це стало відомо в Москві, владиці наказали писати наприкінці титулу «і Малої Росії» (такого пониження честі, серед іншого, й боялося українське духовенство напередодні зміни юрисдикції та переходу від константинопольської до московської зверхності). У 1691 р. новий київський митрополит Варлаам намагався, хоча й безуспішно, іменуватися хоча б «всія Малоя Росії», але слово «всія» в Москві

²¹ G. Brogi Bercoff. The Hetman and the Metropolitan. Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyns'kyj..., с. 433. У 1690 р. Варлаам (Ясинський), прибувши до Москви для хіротонії, просив про іменування екзархом константинопольського патріарха. Проте не він один виявляв таку «прив'язаність» до попереднього юридичного статусу. Згодом білоруський архиєрей Серапіон (Польховський, 1697–1704) називав себе єпископом могилевським, мстиславським і оршанським, намісником київського митрополита й екзархом святішого апостольського трону константинопольського (див.: К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 232-233, 239).

додавати заборонили²². Незважаючи на це, у Києві в наступні десятиліття компетенцію київських владик, хай і не на офіційному рівні, поширювали й на територію «всієї Росії». Наприклад, у панегіриках на честь Варлаама 1690 та 1691 рр. авторства Олександра Тарасевича (і в латинському, і в польському варіантах) преосвященного названо митрополитом «totiae Rossiae» / «wszytkiey Rossyey»²³. Те саме спостерігаємо в епітафіях 1707 р. Мигури та Щирського²⁴. Ще через кілька років, ув «Алфавіті духовному» печерського друку 1710 та 1713 рр., на гербі Йоасафа (Кроковського) відчитуємо: «[Іоасаф] К[роковський] М[илістю] Б[ожою] П[равославний] А[рхієпископ] М[итрополит] К[иївський] Г[алицький] И В[сієї] Р[осії]»²⁵.

Вочевидь, таке вперте дотримання старої титулатури, в якій відображається компетенція київського єрарха, свідчить про тривання в середовищі місцевої церковної еліти прихованих настроїв, що панували тут ще перед зміною юрисдикції, а саме про неприхильне ставлення до підпорядкування Москві. Викладені факти можуть стати також додатковими аргументами для висновків Вадима Лур'є, який проаналізував церковно-канонічний зміст виданих константинопольським та єрусалимським патріархами в 1686 р. грамот і листів, у т. ч. й до українського клиру та гетьмана. Науковець доводить, що Вселенський престол не погодився на перепідпорядкування Москві Київської митрополії, а тільки делегував частину своїх прав на неї московському патріархові як константинопольському намісникові. Отже, Київська митрополія перейшла в юрисдикцію Московського патріархату всупереч канонам, просто була захоплена²⁶. Звісно, такі правові нюанси константинопольських текстів, приховані для ока непідготованого історика, мало помічати українське духовенство. Зрештою, навіть обіцяні Москвою права митрополії невдовзі після перепідпорядкування було порушено, тому й не дивно, що в Києві довго не визнавали нового статусу, хоча й декларували цю незгоду «приховано».

²² АЮЗР, ч. 1, т. 5. Киев 1872, с. 59 (№ XII); К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 247.

²³ Див. титули панегіриків: Д. В. Степовик. *Українська графіка XVI–XVIII століть. Еволюція образної системи*, с. 73–74.

²⁴ Чи не найостанніше відтворення в дуже малому форматі «Епітафіона» Щирського: *Український портрет XVI–XVIII століть: Каталог-альбом*, с. 309, іл. 411.

²⁵ Хв. Тітов. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Всебірка передмов до українських стародруків*, с. уч. Тут може бути і «Преосвященного», але в написі над гербом його названо саме так – «Милістю Божою православним архієпископом митрополитом Київським» (С. фаі).

²⁶ В. М. Лур'є. *Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*, 2-ге, доп. вид. Москва 2010, с. 173–227.



Портрет
київського митрополита Йоасафа (Кроковського).
Перша половина XVIII ст.
(репр. за: *Український портрет XVI–XVIII ст.*, с. 172, № 153)

На Мигуриній гравюрі над зображенням Ясинського ще є невеличкий медальйон, увінчаний єпископською митрою й обрамлений написом: «Неѡтиде памят его и имя его поживет в родъ и род. Премдрост его повѣстуютъ языци и хвалу его исповѣст Црков: Сір: лѡ». Ця фраза із старозавітної Книги Ісуса Сираха цікава не лише тим, що взята з частини глави, в якій висловлюється похвала мудрецеві (Сир. 39, 9–10). Згаданий фрагмент, схоже, засвідчує також належне засвоєння автором курсу шкільної риторики, у котрому при складанні похвал рекомендувалося брати за основу саме слова Сираха. І все ж ця старозавітна цитата, напевно, є не просто демонструванням риторичної підготовки. На таку думку нашої рукопис «*Praesepta artis rhetoricae ad utilitatem Studiosae indolis variis praxibus illustrata*» («Настанови риторичного мистецтва для користі молоді, що навчається, ілюстровані різними вправами»), який належав воронезькому намісникові Василю Квілецькому. У ньому як приклад панегіричної промови наведено похвалу Петрові (Могили). Згадані настанови викладалися в Київській академії на початку XVIII ст. (можливо, у 1714–1715 рр.²⁷), а Іларіон навчався там наприкінці XVII – на початку XVIII ст.²⁸, і хоча, вочевидь, не разом із Квілецьким, але шаблонність прославлення Могили, на яку натрапляємо і через пів століття, дозволяє припустити, що Мигура міг також чути такий приклад панегірика.

Типова зразкова промова на честь митрополита Петра під час його щорічного поминання в Академії, вміщена у восьмому розділі «*De generibus rhetoricae*» («Про різновиди риторики»), якраз і розпочиналася наведеною в гравюрі цитатою із Сираха («Неѡтиде памят его і имя его поживет въ род и род, и хвалу его исповѣст церковъ») та її тлумаченням: усе земне минається, лише єдина «добродітель» нетлінна, вона не боїться смерті та забуття. А «добродітельний муж», вмираючи тілом, залишає по собі невмирущу пам'ять. «Того ради Іс Сирахъ, похваляючи обще всякаго мужа праведнаго, глет: Неѡтидет памят его і имя его поживет в род и род, и славу его исповѣст Церковъ». На наступних сторінках ця тема розвивалася через оповідь про безсмертну «добродітель» Могили («[...] и имя во устѣхъ не токмо здѣ живущихъ и учащихъ, но и ѡт инихъ стран приходя-

²⁷ Висновок про таке датування Микола Петров робив на підставі того, що в рукописі філософського курсу, який читав у Києві в 1715–1717 рр. Йосиф (Волчанський), на останньому аркуші вміщено список студентів цієї школи, серед котрих є також «*Vasilius Kwilecki*», а отже, риторику він мав вивчати раніше (Н. И. Петров. *Описание рукописныхъ собраній, находящихся в городе Кіеве*, вип. 2. Москва 1897, с. 42 (№ 108); с. 235 (№ 510)).

²⁸ З. І. Хижняк, М. С. Сасина. Мигура-Плаксич Іван Детесович, чернець ім'я Іларіон..., с. 361.

щих блго хвалнѣ вьсегда носится и почитатися вь послѣднїе времеѣ не престанет [...]»²⁹. Отож можемо припустити, що, прикладаючи засвоєний шаблон прославлення митрополита Петра до владики Варлаама, Мигура в такий спосіб артикулював їхню рівність. Ця гіпотеза була б занадто умоглядною, якби в «Епітафіоні» не існувало прямого порівняння Ясинського з Могилою. Ось текст цієї епітафії, що аналізуватиметься далі:

«Епітафіонъ

От созданія чоудна видимаго свѣта
 Седм тисящ двѣстѣ вь пятнадесят ветха лѣта,
 Августа вь днѣ пятничный двадесаты вторы,
 Егда Мрїя поиде на нбесны горы,
 Пастиръ вь вечеръ плоть свою оставшы мертвенну,
 Прейде дхомъ вь храмину нерукотворенну
 Варлаамъ, зван Ясинскї, яснилъ вь словѣ, дѣлѣ,
 Вь правленїи прстола первыи по Могилѣ.
 Сеи бо из младых ногтей мудрих бѣ любител,
 Киевской академіи ректор и оучитель лѣт з,
 Мнстира Нїколска ігоумень всечестны лѣт г,
 Проповѣдникъ Бжїя слова быст нелестны.
 Потом стыя Лаври онъ архиманадрїта лѣт з
 Седм лѣт, седмнадесят же быст мїтрополїта зї
 кїевскї. Седмостолпну црков воздвигъ ясно
 Софіюу, вь ней предѣлы вообразивъ красно.
 Многїхъ вь архїереискї степенъ устроивъ і
 подвиговъ дховныхъ столпъ вѣри, образъ живы
 ісправивъ, многи кнїги писавъ, утрудїся,
 Вь осмдесятолѣтной старости скончїся
 Вь тисящ седмсотны семы, седми агглами
 в горня провождень ест горними силами,
 Оубо агглскїмъ ликомъ при гласѣ вси люди
 Варлаае, вѣчня памят тебї боудї.

То написа на погребенїе вь ст. Лаврѣ Печр. чстнаго тѣла сего вь Дху
 Стомъ отца своего и архїпастира нед. снѣ и архїдіаконъ аџз октоврїя
 ді Ілярїон Мікгура».

У цій простенькій епітафії звернімо увагу на кілька характеристик Ясинського. Мигура прямо порівнює його з Могилою й навіть називає першим після Петра кїївським архиереєм, рівним йому за честю. Про те, що Варлаам у своїй діяльності крокував тією дорогою, що її прокладав Могила, дослідники знають: ціла низка найважливіших заходів Ясинського

²⁹ ІР НБУВ, ф. 307, спр. 510/1722П, арк. 174–179.

з організації церковного життя наслідувала дії митрополита Петра³⁰. Але, згідно з «Епітафіоном», це було не звичайне повторення засвоєного через освіту та відомі практики попередників. Йшлося про усвідомлену реалізацію розпочатої понад пів століття тому моголянської програми організації життя Церкви. Київська духовна еліта початку XVIII ст. добре розуміла своє коріння, а владику Петра уявляла своєю «альфою», точкою відліку нової історії митрополії, взірцем, до котрого належало рівнятися, і те, що «правнуки» Могили (Мигура) порівнювали його «онука» (Ясинського) із «дідом», може слугувати тому підтвердженням. І якщо вже Варлаама, який «перший по Могилі», зображено святим, то можна гадати, що й Петра вважали гідним такої самої честі.

Могила і після Ясинського, впродовж цілого XVIII ст., залишався важливим «місцем пам'яті» Київської єпархії, про що свідчить хоча б урочиста заупокійна Літургія з панахидою, яку щороку 31 грудня правили у Братському монастирі (таких вказівок на усвідомлення у XVIII ст. важливої ролі владики Петра в історії Православної Церкви можна понавизбирувати більше). Відомі й пізніші випадки порівняння архиєреїв із цим достойником, проте зазвичай в одній сфері пастирської активності – опікуванні київськими «латинськими школами». Скажімо, митрополит Рафаїл (Заборовський) у своїй діяльності робив чимало кроків, що повністю узгоджувалися з Могилиною програмою реформ (нагляд за належним моральним станом духовенства, його освітою, релігійними практиками вірян, Київською академією тощо³¹), хоча в той час частина її положень уже ретранслювалася за посередництва синодальних указів; як і Петро, виявив себе щедрим спонсором. З огляду на все це, його ім'я також добре надавалося для порівняння з Могилою. Проте в погребальному слові, виголошеному в Софіївському соборі 29 листопада 1747 р., Георгій (Кониський) вдався до такого кроку тільки в контексті підтримки Заборовським шкіл:

«Велико, якоже вси благодарне признаем, благодияние сотвори России блаженной памяти преосвященный митрополит Петр Могила, осно-

³⁰ На це неодноразово звертає увагу у своїй статті Дж. Броджі Беркофф: G. Brogi Bercoff *The Hetman and the Metropolitan. Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyn's'kyj...*, с. 431, 434.

³¹ Про пастирські зусилля Заборовського щодо впорядкування єпархіяльного життя (вимоги достойної поведінки священників та освіти їхніх синів, належного порядку в церквах, правильного уділення таїнств та виконання треб і номінування парохами, регулярного нагляду «духовних командирів» за підопічним клиром), постійне опікування Академією (покращення її внутрішньої організації, матеріальне забезпечення професорів та студентів), а також про розбудову Софіївського монастиря й навіть клопотання про підвищення престижу катедри (повернення митрополичого титулу тощо) див.: П. Орловський, прот. *Сказание о блаженном Рафаиле, Митрополите киевском*, с. 6–38.

вав учения здішняя и многими книгами ония снабдив. Не меньшее бо, а большее благодіянне признати долженствуем и преосвященнаго митрополита Рафаїла: не меньшее, яко таяжде самая утверди и многосотними книгами библиотеку дополни, а большее, поелику вновь восточных священных языков и гражданскаго немическаго учения основал. Се суть новии лучи в России; сие просвищение, аще кому в начале, сему свитилнику восписатися должно. Сколко сия учения просиявати имут, нисть лино, дабы свит главы Рафаїловой не свитил. Сколко отсели память Петра Могилы воспоминати будем, и срамно, и безчестно, аще о Рафаїли умолчим»³².

У цій промові Рафаїла названо великим благодійником Академії, навіть більшим за Петра. За життя Заборовський теж прославлявся як продовжувач праці Могилы, спрямованої на розбудову «шкіл». У своєму панегірику Єлизаветі Петрівні 1744 р. Михайл Козачинський, пишучи про «вѣсть», яка «приспѣла, прилетѣла въ оучилищѣ ѿграды», не забув зазначити:

«Люботрудный кїихъ чудный
Мои́ла начало,
совершенство, ѿ блаженство!
Рафаиломъ стало»³³.

Зауважмо, однак, що в обох випадках (особливо показовим є перший – поховальна промова, а не текст, зорієнтований на іншого адресата та виголошений у стінах Академії) з діяльністю Петра порівнювалися далеко не все пастирство Заборовського (у Мигури ж, нагадаємо, Ясинський був «въ правленіи престола первый по Моги́лѣ»). Натомість наступник Рафаїла, Тимофій (Щербацький), чие управління єпархією не позначилося якимись помітними вчинками (а закінчилося взагалі через тривалий конфлікт із підопічними, про що йтиметься далі) і який не надавав значної підтримки Академії, вустами єромонаха Самуїла (Миславського) в день пам'яті Петра 31 грудня 1754 р. був прирівняний до знаменитого попередника: «Но мы, которые на сего пастыря (Моги́лу. – М. Я.) в жизни воззреть не сподобились, и се имеем великое утешение, что видим на престоле его равнаго ему и делом и словом пастыря Тимофея»³⁴. Щоправда, на противагу Мигуриному твору, тут звучала похвала живій людині, а не пригадувалися вчинки покійника. До того ж, «компаративістика» Миславського мала

³² Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском Соборе..., с. 8.

³³ *Августыишей непобѣдимой императрицы... трезубымъ діалектомъ сложенными рвѣми привѣтствуетъ, и ты всеподданыише приноситъ православнаа Академіа Кїевскаа, 1744 года, августа...* Київ 1744, л. 11.

³⁴ Слово в день воспоминания преосвященнейшего митрополита Петра Могилы 1754 года, декабря 31 дня / опубл. С. Т. Голубев // *ТКДА* 12 (1910) 684.

доволі виразний підтекст – спонукати владику до постійної опіки над Академією. Тож автор намагається якнайбільше місця відвести відповідній похвалі, заохочуючи студентів користуватися щедротами преосвященного. У кожному разі, як переконаємося, Могили навіть через пів століття після Ясинського не лише шанували, а й вважали видатною особою, дії котрої варті наслідування, та шукати їх аналогів у вчинках сучасників. Тож сучасники не просто проводили паралелі між чинними архиєреями і біблійними мужами, апостолами, Отцями і Вчителями Церкви чи іншими давніми достойниками, а й мали своє окреме специфічне мірило – преосвященного Петра.

Інша фраза з епітафії, на якій потрібно зупинитися, стосується похвали Ясинському за його опікування Софіївським собором: «седмостолпну црков воздвигъ ясно Софіюу, въ ней предлы вообразивъ красно». Цей фрагмент дозволяє поставити питання про джерело будівничих ініціатив у добу Мазепи. В історіографії традиційно приписують різноманітні архітектурні звершення того періоду гетьманові: це його «меценатська храмобудівнича діяльність» чи «відбудовча діяльність», це він надавав великого значення «головному храмові України» (Софіївському), саме він є замовником, чий запит виконують. Митрополит виступає хіба що (як-от у випадку реставрації катедрального собору) «духовним соратником» Івана Степановича та «керівником відновлення», однак першість належить саме ясновельможному³⁵, Ясинський же начебто тільки «підтримував І. Мазепу в його меценатських справах»³⁶. Звісно, церковні інтелектуали, прославляючи в різний спосіб гетьмана, самі посприяли тому, що історики акцентують увагу на цьому діячеві й тоді, коли пояснюють ідеологічний підтекст оновлення Софії (наприклад, появу нових престолів)³⁷.

Та чи справді Мазепа визначав тип споруджуваних його коштом храмів, орієнтуючись «на польські та литовські зразки, базиліки з трансептом та баштами на західному фасаді», як припускає Катерина Гончарова, опираючись на невказаний «ряд джерел»?³⁸ Чи справді «політичні та культурні

³⁵ Цитати взято з розвідки, присвяченої історії Св. Софії за часів гетьманування Мазепи: Н. Нікітенко. Іван Мазепа і Св. Софія Київська // *Просемінарій* 4 (2000) 101, 102, 107, 111.

³⁶ З. І. Хижняк. Ясинський, чернече ім'я Варлаам // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне вид.* / упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 619.

³⁷ Саме на участі Мазепи у відбудові Софіївського собору та на його «часах», за яких з'явилися нові престоли, акцентує увагу Тетяна Люта, аналізуючи відому гравюру Іларіона Мигури 1706 р. на честь гетьмана. При цьому імені Варлаама (Ясинського) в контексті відновлення храму вона не згадує: Т. Ю. Люта. Софійський собор у могилянському контексті мазепинської доби // *НЗ НаУКМА* 130 (2012) 20–21.

³⁸ К. Гончарова. Богоявленський собор // *ПУ* 1 (2013) 2.

новації гетьмана безпосередньо впливали й на інтелектуальний розвиток могилянського середовища», як твердить Тетяна Люта?³⁹ Чи був Іван Степанович натхненником ідеологічного підтексту таких ідей, як посвята тих чи тих престолів, а чи лишень їх підтримував і фінансував утілення? Адже з досліджень відомо, якою значною була роль вищого духовенства, наприклад, у релігійному обґрунтуванні легітимності гетьманської влади за часів Хмельницького⁴⁰, тож чи не виходили різноманітні ініціативи, особливо вузькоспецифічного церковного характеру, не від очільника козацької держави, а від митрополита та його оточення і за Мазепи? Схоже, Мигура вважав саме так, адже Ясинському приписав софійські «звершення». Гадаю, це не тільки данина жанрові та покійному, бо згадані слова писалися за перебування гетьмана при владі, а поховання митрополита – занадто гучна подія, аби сподіватися, що позбавлення честі ясновельможного та приписування його заслуг іншому залишиться непоміченим.

Дає підставу для розмірковувань також твердження Мигури, що Варлаам «многихъ въ архіереискіи степень устроивъ». Неважко збагнути, що йдеться про тих людей могилянського кола, які посіли єпископські катедри в Росії. Досить часто в літературі, в т. ч. й науковій, можна натрапити на треноси про інтелектуальне визискування української Церкви російською та забирання її кращих синів, що спричиняло брак кадрів для місцевих потреб. Необхідність глибше вивчити переміщення українського духовенства до Росії наприкінці XVII – на початку XVIII ст. наголосив не так давно Гарі Маркер. Аналізуючи тогочасну політичну й церковну ситуацію, зважуючи позиції Москви і Києва, він резонно зауважив, що постачання кадрів до Росії було вигідним і для Київського престолу, оскільки з допомогою «своїх» легше вирішувалися різні насущні, часто гострі, проблеми митрополії⁴¹ (що, як показано в першому розділі, кияни практикували і згодом). Не слід забувати також, що амбіції місцевої освіченої молоді, яка прагнула зробити вдалу церковну кар'єру, здобувши єпископський сан, зреалізувати без російських катедр було неможливо, позаяк у Київській митрополії зрідка з'являлася лише одна вакансія. Мигура в «Епітафії» ставить Варламу (Ясинському) за заслугу обсадження єпископських престолів місцевими вихідцями. Зрештою, гордість Києва за розпорощення «свого цвіту по всьому світу» неодноразово декларувалася й пізніше, що підтверджує не одна репліка різного часу. Тут наведу тільки хронологічно

³⁹ Т. Люта. Могилянський «Theatrum Glorіae» Івана Мазепи // *ІІУ* 1 (2013) 54.

⁴⁰ С. Плохій. *Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*, 2-ге вид., виправл. Київ 2006, с. 292, 300–301 та ін.

⁴¹ G. Marker. Staffing Peter's Church: Organizational Politics and the Journeys of Kyivan Clergy in the Early Eighteenth Century // *КА* 8 (2010) 79–91.

достатньо близьку до Іларіонової. У вже коментованій панегіричній промові початку XVIII ст. Петрові (Могилі) серед його великих добродіянь згадано заснування Академії, котра, своєю чергою, виростила багатьох синів, які стали на захист Православної Церкви, «яко исполнити имъ Малую и Великую Россію, и в далніе и дикіе странни на проповѣд послатися, и новими хрстіяни лѣчбу овецъ Хвыхъ исполнити и великую снискати корист и приобрѣтеніе Црквы его»⁴². Отже, епітафія Ясинському – ще один аргумент на користь підходу, який, на противагу трагічному за тоном аналізу «малоросійського впливу на великоросійське церковне життя», дасть змогу всебічніше оцінити це явище, котре в часи Варлаама також сприймалося як своєрідне досягнення його архипастирства.

На завершення зазначу, що розглянута епітафія фіксує не тільки ту велику роль, яку, на переконання найближчого оточення, відіграв Ясинський, перебуваючи на митрополичій катедрі. Сучасники вбачали в його архипастирстві достойне продовження потуг Петра (Могилі), сприймали Варлаама як ініціатора реставрації Софіївського собору, а наслідки управління цього владики загалом оцінювали як підставу для гордошів, зокрема через поширення впливу Києва далеко за межами єпархії. Вживання митрополичої титулатури також сигналізує про те, що місцева церковна еліта дотримувалася й надалі «автономістичних» поглядів, властивих їй до 1686 р.⁴³

Позиціонування київської духовної еліти в середині XVIII ст.

У наступні десятиліття, попри те, що змінилася загальна політична ситуація та плин церковної історії, київська духовна еліта продовжувала пам'ятати про власну гідність і високий статус у синодальній Церкві. Не зупиняючись на добре відомих фактах неодноразових клопотань Софіївської катедри про підтвердження її прав, що відображають прагнення церковних

⁴² ІР НБУВ, ф. 307, спр. 510/1722П, арк. 178.

⁴³ Цікаво було б зробити порівняльний аналіз епітафій Варлаамові 1707 р. Мигури і Щирського. Втім, другий гравер, схоже, не належав до кола найближчого оточення Ясинського й загалом більше пов'язаний із Черніговом. Є також певні технічні труднощі. Свого часу Ровинський опублікував і гравюру Щирського, і окремо короткий (12 рядків) підпис під нею, зосереджений не на описі діянь пастиря, а на представленні його християнських якостей (мудрість, незлобливість тощо). Сама дошка наприкінці XIX ст. зберігалася в Печерській лаврі (Д. В. Ровинский. *Подробный словарь русских гравированных портретов*, т. 1. Санкт-Петербург 1886, стп. 473–474). Натомість у сучасній, дуже зменшеній, ілюстративного характеру публікації «Епітафіона» Інокентія бачимо значно більший обсяг тексту – 50 рядків, до того ж, якщо вірити описові (бо прочитати самому епітафію через дрібний розмір відтворення неможливо), за підписом Пилипа Орлика (див.: *Український портрет XVI–XVIII століть: Каталог-альбом*, с. 309 (№ 411)).

мужів митрополії, звернуся до «прозаїчніших», часом побутових прикладів, які допомагають з'ясувати самоідентифікацію місцевого духовенства в часи активної уніфікації та дисциплінування церковного життя.

Аналіз позиціонування київської церковної еліти в середині XVIII ст. розпочну з невеличкого штриха, який стосується одного із представників цієї групи, Сильвестра Ляскоронського. Вихованець, а пізніше викладач (до риторики) Київської академії, він став її ректором у 1746 р., після віленського ігуменства. Внаслідок конфлікту з митрополитом Тимофієм (Щербацьким), архимандрита спершу відсторонили від управління Академією та монастирем (1751 р.), а в 1752 р. перевели на проживання у Видубицьку обитель⁴⁴. Там колишній ректор і помер 8 травня 1754 р., лише за два дні по тому, як дав згоду на посідання настоятельства в Гамаліївському монастирі. Архимандричу митру та хрест Сильвестрові дозволили носити двома місяцями раніше⁴⁵.

У посмертному реєстрі майна Ляскоронського зафіксована одна цікава річ – клобук білого кольору («клубукъ бѣлій флоровій»)⁴⁶. Монахи носять тільки чорні головні убори, білий клобук – атрибут митрополитів та патріархів (у синодальній Церкві – виключно митрополитів). Із появою білого кольору в цьому елементі облачення владик пов'язана окрема русько-візантійська легенда про передачу духовної влади з Риму до Константинополя, а звідти – у Новгород (руська редакція твору датується другою половиною XIV ст.). У легенді оповідається, що царю Костянтинові уві сні з'явилися апостоли Петро та Павло і показали, як пошити клобук для папи на знак його духовної зверхності. Римські архиереї, які з часом забули про благочестиве життя, згодом були змушені переслати головний убір до Царгорода. Опісля патріархові приснився юнак, котрий звелів відправити білий клобук у Великий Новгород архиепископові Василію. У XVI ст. аналогічний убір стали носити московські митрополити, а потім – патріархи. У XVII ст. це право поширили на всіх митрополитів⁴⁷, у т. ч. й Київської митрополії після переведення її під московську церковну зверхність.

Чому ж білий головний убір значиться серед речей Сильвестра Ляскоронського? Припускати випадковість цього навряд чи виправдано, адже такий клобук був абсолютно зайвим для архимандрита. І чи справді мовиться тут саме про білий колір, а не про біляче хутро? Як видається, у документі

⁴⁴ Н. И. Петров. Введение // *АиД-2*, с. XXIV.

⁴⁵ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1024, спр. 873, арк. 6, 93 зв., 95; ф. 130, оп. 1, спр. 19, арк. 21 зв.

⁴⁶ Там само, ф. 127, оп. 1024, спр. 873, арк. 3.

⁴⁷ Белый клобук // *Христианство: Энциклопедический словарь* / ред. кол. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, т. 1. Москва 1993, с. 191.

в лаконічній фразі вказано такі забарвлення, а не матеріал, і тому є кілька доказів. По-перше, опис майна Ляскоронського побудований так, що наводиться не лише номенклатура предмета, а і його характеристика: матеріал та колір (наприклад: «каоанъ штофовій вишневій» чи «запонъ зеленыхъ тафовихъ двѣ»), при цьому про опушку частини одягу зазначається окремо («рукавецъ[...] куничками опушеній» тощо). По-друге, використання ченцями в холодній за кліматом Московській державі головного ковпакоподібного убору з хутром було розповсюджене до XVIII ст., бо ще в XVII ст. через антіохійського патріарха Макарія там почали набувати популярності тверді циліндричні камилавки⁴⁸. З кількох десятків реєстрів майна українського чернецтва XVIII ст., відомих мені, жоден не фіксує клобуків з хутряним утепленням чи оздобленням та й загалом не дає підстав твердити про поширеність білячого «утеплювача» в іншому одязі. По-третє, тогочасні описи рухомого майна саме на позначення кольору в схожій формі вживають слово «білий», як-от: «кунтушь бѣлий табѣновий под сѣбѣрьками» (1732 р.)⁴⁹, «кожухъ бѣлій старій» (1757 р.)⁵⁰, «погребецъ деревяный бѣлій желѣзомъ окованый» (1767 р.)⁵¹. Зрештою, в одному з варіантів реєстру майна Сильвестра форма запису про головний убір однозначно доводить, що йшлося таки про забарвлення: «клубукъ бѣлый фліоровый»⁵².

Очевидно, відповідь на питання про причини зберігання серед речей Сильвестра білого клобука потрібно шукати у площині його намірів здобути вищий духовний статус: можливо, амбітний ректор задалегідь припас елемент митрополичого облачення, сподіваючись кар'єрного зростання? Якщо брати до уваги наявність у першій половині XVIII ст. сприятливого юридичного поля, практику обсадження архиєрейських катедр у Російській імперії українцями⁵³, вихованцями Могилянської академії, а також рівень освіти Ляскоронського та його типу кар'єру, настоятельство у Братській обителі⁵⁴, то цілком логічно припустити ймовірність єпископської хіротонії

⁴⁸ *Настольная книга священнослужителя*, т. 4. Москва 1983, с. 114–116.

⁴⁹ ІР НБУВ, ф. 28, спр. 475–512 (495), арк. 63.

⁵⁰ ЦДІАК України, ф. 130, оп. 2, спр. 128, арк. 4.

⁵¹ Там само, оп. 1, спр. 200а, арк. 15 зв.

⁵² Там само, ф. 127, оп. 1024, спр. 873, арк. 37.

⁵³ Достатньо згадати хрестоматійні факти, наведені Харламповичем, що повторюються чи не в усіх узагальнювальних працях з історії Церкви того часу, про перебування за царювання Єлизавети Петрівни 34 українців на великоросійських катедрах, кількість яких, до речі, тоді (тобто коли робив кар'єру Сильвестр (Ляскоронський)) збільшили. У 1746 р. із шести членів Синоду п'ять, а в 1751 р. всі дев'ять архиєреїв були українцями (див., наприклад: І. Власовський. *Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 томах*, т. 3. Київ 1998, с. 131, 133 та ін.).

⁵⁴ Братське настоятельство, що поєднувалося з ректорством, було у XVIII ст. одним з етапів на шляху кар'єрного зростання. Після нього, якщо іноки не помирали в обителі

«началника» Академії. Зовнішні сигнали також дозволяли сподіватися на єпископське майбутнє. Так, у 1748 р. Синод обрав Сильвестра (Ляскоронського) одним із кандидатів на архимандрита Києво-Печерської лаври⁵⁵, а це послухання ще більше наближало до переходу в групу вищого духовенства. Таким чином, різноманітні чинники могли «підігрівати» амбіції настоятеля Сильвестра.

Такі амбіції Ляскоронського не були унікальними – українські настоятелі часто вважали себе достойними більшого, що засвідчує хоча б випадок в іншій єпархії, проте за безпосередньої участі киян. Коли 1771 р. колишній могилянський ректор, а на той час білгородський преосвященний Самуїл (Миславський) від'їжджав на нове місце архипастирського служіння – на київську катедру, то подарував ректорові Харківського колегіуму й колишньому могилянському вихованцю Лаврентієві Кордету (1720–1781 рр.) свою панагію як передвісника майбутнього кар'єрного зростання⁵⁶. Вочевидь, владику вважав такий «аванс» цілком адекватним презентом. Утім, Кордет, як і Ляскоронський, єпископом так і не став.

Поведінка київських архимандритів, сучасників Сильвестра, показує, що вони розглядали себе як гідних кандидатства в архиереї чи принаймні частини архиерейських почестей. Самопозиціонування київської церковної еліти розкривається й через конфлікт кінця 1740-х – початку 1750-х рр. між митрополитом Тимофієм (Щербацьким) та настоятелями найбільших і найважливіших монастирів. За дивною «історіографічною іронією» владику перетворився на такого собі постраждалого захисника прав місцевої Церкви (щоправда, не в спеціальних дослідженнях, а в узагальнювальних історичних нарисах). Ось як кумедно характеризує його Павло Роберт Магочій:

«Деякі українські ієрархи виступали проти змін у статусі православної церкви в Україні, а інші ці зміни вітали. Тих, хто виступав проти, царський уряд ув'язнював (зокрема, митрополита Йоасафа Кроковського 1718 р. чи архієпископа Варлаама Вонатовича 1730 р.) або вислав з України (як митрополита Тимофія Щербацького 1757 р.)»⁵⁷.

Насправді ж ситуація була цілком протилежна: Щербацький зазіхнув на права і прерогативи місцевої еліти, а та супротивилася цьому. Цікаво,

чи не каралися за провини, то їх переводили на вищі послухання. Троє попередників Сильвестра (Ляскоронського) пішли «на підвищення». Двоє з них – Амвросій (Дубневич) і Сильвестр (Кулябка) – стали єпископами (див.: *АиД-4*, с. 138–141 (№ XVIII)).

⁵⁵ Ф. А. Терновский. *Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии, на основании документов синодального архива*. Киев 1879, с. 17.

⁵⁶ Л. Посохова. Речі та час ректора Харківського колегіуму Лаврентія Кордета // *КА* 11 (2013) 134.

⁵⁷ П. Р. Магочій. *Історія України*. Київ 2007, с. 250.

що свої дії преосвященний мотивував відповідними синодальними розпорядженнями (для його підопічних така аргументація, однак, виявилася непереконливою).

Конфлікт між митрополитом Тимофієм (1748–1757 рр.) і архимандритами (пустинно-миколаївським – Назарієм, золотоверхо-михайлівським – Модестом і братським – Сильвестром) абсорбував цілу низку суперечностей. Протистояння почалося з намагань преосвященного впорядкувати справочинство консисторії. Звинувачуючи її членів, київських настоятелів, у затягуванні справ (за словами владики, деякі з них залишалися невирішеними ще з 1742 р.), Щербацький розділив консисторське провадження на дві частини: архимандрити мали завершити старі справи, а решта членів – вершити нові, а то «приездят было оны поздно, отездят нычего почти не сделавшы; и той ихъ приездъ и отездъ былъ толко как бы вместо какой имъ проездки»⁵⁸. Обвинувачені члени присутствія пояснювали тривалий розгляд питань давньою місцевою судовою практикою («по здешнему древнему обикновению»)⁵⁹. Заходи митрополита, на які він мав право⁶⁰, загрожували перетворенням своєрідного «клубу» київської церковної еліти на суто бюрократичний орган. Тимофій поскаржився до Синоду на недобросовісне виконання архимандритами обов'язків членів присутствія, за що той відсторонив настоятелів (миколаївського – на рік, а михайлівського, братського та видубицького – на 3/4 року) від засідання в консисторії. Далі владики вчинив ще один наступ на права й прерогативи згаданих «начальників»: у 1752 р., порушуючи усталену практику, призначив першим членом консисторії архимандрита Йоаникія (Скабовського) та загалом виділив його в єпархії київського чорного духовенства, покликаючись на 50-ту главу Генерального регламенту та російські практики:

«и понеже во всѣхъ болшихъ и меншихъ командахъ таковъ есть обикновенный порядокъ, яко-де кой персони въ судѣ засѣданіе имѣють оніе и вишшими от сверстниковъ своихъ мѣстами, какъ то его преосщественствомъ довольно въ Великой Россіи было видѣно, во всѣхъ случаемыхъ церемоніяхъ почтенни бывають за честь мѣста судейнаго»⁶¹.

Скабовського, давнього приятеля, митрополит викликав до себе з Твері в 1749 р., плануючи призначити настоятелем Пустинно-Миколаївського монастиря на місце Назарія (Солонини), який уже раніше заявляв про своє бажання залишити управління, але тепер відмовився від цього наміру. Згодом

⁵⁸ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 1–2 (цит.: л. 1).

⁵⁹ Там само, д. 118, л. 6.

⁶⁰ Див.: О. Прокоп'юк. *Духовна консисторія в системі єпархіального управління (1721–1786 рр.)*. Київ 2008, с. 100.

⁶¹ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 118, л. 1 об., 8–8 об. (цит.: л. 8).



Грамота київського митрополита Варлаама (Ясинського)
 про рукоположення Стефана Василевича пресвітером
 до церкви Покрову Пресвятої Богородиці
 в с. Торканівці Бершадської протопопії. 1706 р.
 (НБУВ, ф. XVIII, № 143)

траплялися випадки, коли Йоаникій був головною опорою Щербацького у прийнятті рішень. Так, постанову духовної консисторії про відсторонення від керівництва братського архимандрита Сильвестра не підписав жоден із київських настоятелів, крім софіївського намісника. Головував на засіданні якраз Йоаникій⁶².

Призначення Скабовського першим членом консисторії лише поглибило рану на честі київських архимандритів:

«уже и мѣсто намъ, кое мы и прежде насъ бывшіе въ кіевскихъ, яко первѣйшихъ епархіи Кіевской монастырѣхъ архимандрити, а предъ тымъ и игумены, по древнему обикновению и установлению, всегда во всѣхъ церемоніяхъ и засѣданіяхъ имѣли, а именню первое николаевскій, второе михайловскій, третое братскоучилищній, ѿтняль»⁶³.

Те, що тепер Йоаникію належала першість у консисторії, «и во всѣхъ бываемыхъ церемоніяхъ и засѣданіяхъ имѣть ему вышшее и первое ѿ протчихъ» київських архимандритів місце, ті прямо назвали у клопотанні перед Синодом «себѣ за крайную ѿбиду и безчестіе»⁶⁴.

Не дивно, що настоятелі неприязно сприйняли митрополита Тимофія. Відомі факти непошани до його особи (відмови на учтах пити за здоров'я архиєрея, супроводжувати його з храму після богослуження та брати благословення, обов'язково співслужити під час важливих свят, належним чином гостити та зустрічати у своїх монастирях, привселюдні скарги на нього в розмовах⁶⁵), невиконання наказів з боку братського, миколаївського, видубицького «начальників»⁶⁶. Преосвященний, натомість, ігнорував пропозиції членів духовної консисторії щодо полагодження тих чи тих справ; надуживав владою при вирішенні фінансових питань; не звертав уваги на збитки, які чинила іншим монастирям Софіївська обитель; втручався у розподіл монастирських прибутків; безчестив («ѿбезчестиль, уничтожил, презрѣль и ѿпровергль») настоятелів (наприклад, звинувачував їх безслідства та доказів вини, тримав під арештом у хлібні, конвоював у консисторію на суд, не дозволяв під час засідання сідати, зміщував із керівництва обителями)⁶⁷. Були в київських архимандритів і не такі конкретні, на перший погляд, претензії до владики:

⁶² *АиД-2*, с. 46–49 (№ XVII).

⁶³ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 118, л. 2.

⁶⁴ Там само, л. 2–2 об.

⁶⁵ Там само, д. 117, л. 3–3 об., 4 об.–5 об.

⁶⁶ ІР НБУВ, ф. 2, спр. 6406, арк. 1; *АиД-II*, с. 17 (№ 8); И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*, с. 215–219. Видубицького ігумена Вікентія (Велдоцького) Тимофій спочатку змістив у 1751 р. від настоятельства, а згодом відправив на проживання до Мгарського монастиря (РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 118, л. 6 об.).

⁶⁷ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 11–12 об., 15; д. 118, л. 2 об.–7.

«пред знатными персонамы и разными насъ обноситъ, к тому же безчестными словами поноситъ напрасно и указами своими репримандуетъ без всякой справки и вынности, и указы уже не таковымъ порядкомъ къ намъ, какъ къ протчимъ подсутственнымъ своїмъ, ибо къ протчимъ съ препосланиємъ своего архіерейскаго блгословенія, а къ намъ безъ того присилаеть»⁶⁸.

З наведеної цитати зрозуміло, що архіерей глибоко вразив честь підлеглих, дозволивши собі спілкуватися з ними не так, як вони звикли і бажали.

Переведення золотоверхо-михайлівського та пустинно-миколаївського настоятелів (у першу обитель поставили Йоаникія), відсторонення від управління монастирем братського «начальника» не залагодили конфлікту. Дізнавшись про нього, Синод наказав оштрафувати архимандритів за несправедливу колективну скаргу на митрополита (23 лютого 1754 р.). Справа дійшла до цариці Єлизавети, і настоятелів негайно звільнили⁶⁹. Планувалося навіть переведення Тимофія в Новгородську єпархію. Від цього його врятувала тільки обіцянка не мстити архимандритові Модесту (Стефановичу), котрого знову повернули в Золотоверхо-Михайлівський монастир (1757 р.). Проте владика все ж перевели з Києва до Москви (в жовтні 1757 р.), і однією з причин такого переміщення став конфлікт з настоятелями⁷⁰.

Під час з'ясування стосунків та взаємних скарг до Синоду сторони апелювали до аргументів, що відображають, серед іншого, і самосприйняття клиру.

Пустинно-миколаївський архимандрит був незадоволений обмеженням його настоятельських прав, адже Тимофій вирішив сам призначити йому намісника. У XVIII ст. звичним стало номінування настоятелів в обителі без огляду на волю братії, проте в цьому разі йшлося лише про помічника архимандрита, тож миколаївські ченці розцінили ініціативу владика (на його думку, вони були підбурені Назарієм Солониною) «насилнимъ насиланіємъ, и чрезъ тоє де насилное насиланіє слѣдуетъ мнстырю іхъ поруганіє, паденіє и остатнее разореніє»⁷¹. Як посягання на свою владну компетенцію сприйняв золотоверхо-михайлівський настоятель Модест спробу преосвященного розібратися, чому архимандрит залишив на проживання в монастирі козелецького ігумена (той не мав на це обов'язкової архіерейської санкції та звільнення від свого настоятельства⁷²). Подібно

⁶⁸ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 11–12 об., 15; д. 118, л. 1–1 об.

⁶⁹ И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*, с. 221–222.

⁷⁰ *АИД-2*, с. 69–70 (№ XXV); И. С. Граевский. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*, с. 214–223.

⁷¹ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 3.

⁷² Там же, л. 4 об.

на втручання архипастиря в управління монастирями реагував і братський архимандрит. Коли його миколаївський колега показав у Софіївській церкві ризничого і сказав, що це приготований владикою його намісник, то богоявленський «начальник» відповів словами, які якнайкраще засвідчують, що митрополит своїми централізаторськими й загалом обґрунтованими кроками долав звичну для київської церковної еліти межу: «какъ бы де такъ ко мнѣ прыслалъ, то бѣ я де прынялъ да заразъ на цепь – вотъ бы онъ у мене и самъ намѣстникомъ быть не схотѣлъ»⁷³.

Тимофій (Щербацький) скаржився 1752 р. в Синод на золотоверхо-михайлівського та пустинно-миколаївського архимандритів за те, що вони, як і архиєрей, переміщувалися цугами, а треба було «по приличію їх і мнстырей їх четверными». Перший з них приїздив так, за свідченням владики, навіть до катедри, попри незначну відстань до неї. Одного разу золотоверхо-михайлівський архимандрит Модест, вирушивши на Поділ на спільне священнослужіння, випередив архиєрея. Ті, хто зустрічали, здалеку сприйняли його за митрополита і дзвонили у дзвони, як перед своїм архипастирем, чим Модест ніби й сам хвалився⁷⁴. Як парировав згодом Стефанович, «архієрейській поїздъ и вся аппаренція весма» відрізняється: перед простим ридваном настоятеля їдуть два, а то й один вершник у «малоросійскомъ одѣяній», а перед позолоченим ридваном владики – двоє еродияконів (один – з похідним хрестом, інший – з архиєрейським жезлом) верхи на конях, за ними – чотири вершники в «нѣмецкомъ одѣяній», а поруч – ще один чи двоє «верхових». Упряж коней, які везли архимандрита і митрополита, також різнилася, не кажучи вже про облачення самих достойників⁷⁵. Тимофієва заборона та намагання вказати настоятелям на доречний їхньому статусу спосіб пересування не дали результатів – михайлівський архимандрит продовжував чинити звичним способом:

«да и когда въ праздники до какой обители или въ другіе мѣста ездить мнѣ (митрополитові. – М. Я.) случается цугомъ по архиєрейской моєй чѣсты, то и онъ, архимандрить, въ единомъ токмо раздраженіе въ тѣ жь мѣста цугомъ едетъ»⁷⁶.

Тимофій також повідомляв у Синод, що золотоверхо-михайлівський архимандрит самовільно запровадив у монастирі звичай, «чегѡ позволить ему и я власти не імѣю»: під час входу до храму зустрічати його співом «Достойно», який завжди звучав, поки настоятель зі співслужачими

⁷³ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 6.

⁷⁴ Там же, л. 3 об.

⁷⁵ Там же, л. 18–18 об.

⁷⁶ Там же, л. 4.

молився⁷⁷. Таким чином, Модест уподібнював свій вхід до церкви до єпископського. Саме чин зустрічі владики (облаченого в мантию та клобук) перед архиерейською Літургією всім духовенством із винесенням на престольного хреста, що супроводиться дзвонінням, передбачає як один з елементів спів «Аксіон естін» («Достойно естъ»).

Почуття гідності київських настоятелів «підігривав» ще попередник Тимофія (Щербацького), митрополит Рафаїл (Заборовський). У 1732 р. його стараннями ігумени Пустинно-Миколаївського, Золотоверхо-Михайлівського та Братського монастирів отримали сан архимандритів⁷⁸. Надання архимандрій офіційно підтверджувало й закріплювало статус найвагоміших монастирів. Владика Рафаїл просив у Синоду того самого сану і для «начальника» Видубицької обителі, але отримав відмову з поясненням, що в Києві тоді не залишиться жодного ігуменства⁷⁹. Після номінування золотоверхо-михайлівського ігумена на архимандритство, Заборовський відразу обдарував його грошима, аби той справив собі митру, палицю та мантию із зеленими скрижалями⁸⁰.

1742 року митрополит Рафаїл зробив наступний крок для піднесення статусу київських архимандрій. Цього разу він, покликаючись на давніший прецедент із ніжинським настоятелем, подав до Синоду клопотання про надання трьом київським «начальникам» таких прав, які включали елементи архиерейського священнослужіння, адже згадані архимандрити:

«в священнослуженіи никакова противъ ігуменовъ или іеромонаховъ і по сіє время опредѣленія не имѣють, толко въ шапкахъ и на фелонѣ съ обвѣщеннымъ святымъ крестомъ і съ полицею священнослуженіе от правляють, въ протчихъ же церемоніяхъ церковныхъ со жезлы архимандрычскими ходять і мантии имъ, архимандрытам, со скрижалями простими от мене даны і святыи крестъ і кромѣ служенія явственнѣ на персехъ высящыи носять. А данною 1717 года от покойного Стефана Яворского, митрополиты рязанского, епархіи моеи же Кіевской архимандрыту Нѣжинскому Модесту і по немъ будучимъ архимандрытамъ грамматую чин служенія таковымъ образомъ позволен: въ служеніи всякаго священнодѣинства і въ Бжественной литургіи на главѣ шапку носити, на фелонѣ святыи крестъ обвѣшенъ, при препоясаніи польцы, на входѣ великій въ Херувимскую пѣснь изъ олтаря съ протчими священнослужителми не исходити, развѣ аще будетъ литургисати пры архиереи, но принимати предложенныя Святыя Дары въ дверехъ царскихъ,

⁷⁷ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 4.

⁷⁸ *ПСРП*, т. 7. Санкт-Петербург 1890, с. 467 (№ 2563).

⁷⁹ *ІР НБУВ*, ф. 1, спр. 62291–62457 (62291), арк. 9.

⁸⁰ П. Орловский, прот. *Сказание о блаженном Рафаиле Митрополите Киевском*, с. 33–34.

и надъ Дармы Святыми носити рыпиды и тѣхъ же въ иныхъ служеніяхъ і священнодѣвствіяхъ на всякомъ мѣстѣ коверъ подъ нозѣ подстилати, мантию носити со скрижалями на нихъ же изображеніе иматъ быти Благовѣщенія Престыя Бцы – на єднои странѣ Пресвятая Бца, на другои аггль-благовѣятникъ, и въ такои мантии кромѣ служенія и кромѣ церкви купно съ честнымъ крестомъ явственнѣ при персахъ высящимъ ходити, миръ всѣмъ возглашаючи на лытургіяхъ или на молебствіяхъ или инѣхъ служеніяхъ осѣняти народъ блгословляющею десницею крестообразно»⁸¹.

Таких самих почестей Рафаїл просив для київських архимандритів, але безуспішно⁸². Це, однак, не завадило, як ми вже переконалися, високій самооцінці церковної еліти митрополії. Тут доречно зауважити, що архимандритам «великоросійських» монастирів для відрізнення від ігуменів та єромонахів тільки восени 1742 р. дозволили «крести наложитъ» – про статусні зовнішні маркери, що їх мали київські, а тим паче ніжинський колега, взагалі не йшлося⁸³ (виняток було зроблено тільки для окремих відомих російських обителів⁸⁴). Утім, схоже, у 1742 р. Заборовський лише хотів узаконити практику, яка тоді вже існувала. Вочевидь, відразу після появи в Києві трьох неставропігійних архимандрій митрополит самовільно дозволив їм послуговуватися спеціальними статусними маркерами, взоруючись чи на ніжинського, чи на лаврського настоятелів. Останній ще від московських патріархів, а згодом і від Стефана (Яворського) отримав дозвіл у час священнослужіння використовувати облачення та чинопослідування, подібне до архиєрейського: носити панагію, митру із хрестом, мантию із зображенням на раменних скрижалях преподобних Антонія і Феодосія Печерських; благословляти обома руками, тримаючи трикирій та дикирій; застосовувати рипіди; служити на килимах; заходити до храму під передзвін, приймати потир і дискос у Царських Вратах, не виходячи

⁸¹ РГИА, ф. 796, оп. 23, д. 497, л. 1–1 об.; *ПСРР*, т. 1. 1899, с. 292 (№ 286).

⁸² Там же, л. 3–5; *ПСРР*, т. 1, с. 292 (№ 286).

⁸³ *ПСРР*, т. 1, с. 217, № 195; с. 262–263 (№ 251).

⁸⁴ Так, 1743 р. отримали підтвердження права служити Літургію «на ковре и со свещами и с каженіем и с рипидами» архимандрити Новгородського монастиря Антонія Римлянина. Цей привілей їм надано ще в 1655 р. «для чудотворнаго места и почести тоя честныя обители» (*ПСРР*, т. 1. 1899, с. 461–462 (№ 491)). Носити мантию зі скрижалями та хрест міг ректор Московської академії, а заодно архимандрит Спаського монастиря. За його прикладом у 1742 р. (себто пізніше, ніж київським, зокрема «неучилищним», настоятелям) дозволено облачатися ректорам Харківського колегіуму й одночасно покровським архимандритам (там само, с. 218 (№ 197)). Цікаво, що коли, натхненний правом харківського колеги, в 1743 р. про мантию та скрижалі клопотався архимандрит Курського Богородичного Знаменського монастиря, то отримав від Синоду відмову (там само, с. 366 (№ 399)).

під час Херувимської пісні на Великому вході; мати в лаврі архидиякона тощо (значно пізніше, 1731 р., за печерським прикладом почали служити і настоятелі Троїце-Сергієвої лаври, а 1748 р. Синод надав Печерській обителі спеціальний устав, за яким його архимандрити відправляли богослуження)⁸⁵. Дослідники зазначають, що, ставши архимандритом, пустинно-миколаївський настоятель відразу здобув також право правити на килимах, входити до вівтаря через Царські Врата в мантії без епитрахилі, йому виносили посох і співали у вівтарі «Святий Боже», на Великому вході подавали архимандричу митру тощо⁸⁶.

Заборовський не забороняв українським настоятелям їздити цугом, причому так чинили, за свідченнями в 1752 р. Модеста (Стефановича), не лише київські, а й

«заднѣпранскіє архимандрити, а нѣкаторіє и ігумени цугами ѣзживали и нинѣ ѣздат, якожь и мгарскій архимандритъ Леонтій Злотнѣцкій ись его преосщенствомъ въ Глуховъ цугомъ ѣздиль, и глуховскій, а нинѣ ѡпредѣленній въ Николаевскій монастырь архимандритъ Никифоръ цугомъ въ Кієвъ пріѣздиль, да и ѡпредѣленній на мое мѣсто въ Михайловскій мнстръ архимандритъ Іоанникій Скабовскій въ Кієвѣ и въ катедрѣ цугомъ ѣздить же»⁸⁷.

Цікаво, що у відповідь на звинувачення архиєрея в уподібненні свого входу до церкви єпископському Стефанович повідомляв про виконання співу «Достойно єсть» ще при настоятелстві в Золотоверхо-Михайлівському монастирі самого митрополита Тимофія (1739–1740 рр.), ба більше – «какъ былъ въ Михайловскомъ мнстрѣ архимандритомъ, не точно “Достойно єсть”, но и киноникъ во время служенія съ нотъ пѣто». Владика, правда, за словами відповідача, факт виконання «Аксіон естин» заперечував⁸⁸.

Як бачимо, є всі підстави констатувати, що київська церковна еліта навіть у середині XVIII ст. залишалася вельми амбітною, а спроби преосвященного (базовані на його архипастирській компетенції та підкріплені відповідними указами) дисциплінувати її сприймала різко негативно, ба більше – перемога у боротьбі за свій статус поки що залишалася за підлеглими Щербацького, причому не через вирішення справи на їхню користь Синодом, а через втручання імператриці Єлизавети Петрівни.

Показання київських настоятелів проти свого пастиря, попри риторику скривджених, але покірних підданих, доводять, що вони знали й викорис-

⁸⁵ Евгений Болховитинов, митр. *Описание Киево-Печерской Лавры...*, с. 305–311.

⁸⁶ С. Ф. Титов. *Историческое описание Киевского Пустынно-Никольского монастыря*. Киев 1902, с. 12.

⁸⁷ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 117, л. 18.

⁸⁸ Там же, л. 19.

товували заборонені прийоми. Архимандрити не тільки згадали про порушення преосвященним усталених у Київській митрополії норм та надживання владою, а й апелювали до його вчинків, що порушували канони, а деколи навіть мали політичний підтекст (як-от дозвіл на шлюб між православним і уніаткою, котрі перебували у близьких родинних стосунках; збереження місцевих особливостей богослуження; пропуск митрополичим протеже Скабовським служінь у «високоторжественні» дні; вимога до окремих представників чорного духовенства скласти особисто митрополитові присягу, яку дають лише монархові та спадкоємцеві престолу⁸⁹).

Одну зі скарг варто зачитувати повністю. У ній архимандрити, прагнучи зберегти місцеві особливості свого статусу, звинувачували владу, котрий намагався запровадити дисципліну згідно з імперськими указами та практиками, у збереженні тих-таки місцевих особливостей богослуження:

«во Стій Великій постъ въ нѣкоторіе дни ранніе лѣтургій стагѡ Златоустагѡ, а въ нѣкоторіе ранніе жъ прежде освященніе въ катедральной церквѣ ѡтправлялись, то иногда въ единѣхъ разговорѣхъ случалось говорить, что такова обичая ни въ Великой Россіи, ни въ Греціи не имѣется, толкъ здѣсь въ Кіевѣ. И бывшій въ Кіевѣ преосщенній митрополитъ ѡвайдскій говорилъ, буди бѣ-де онъ съ такихихъ ѡт Церкви Стой возбраненнихъ дней хотя въ единъ лѣтургію Стагѡ Златоустагѡ прослужилъ, а ѡ томъ извѣстнѡ въ Греціи учинится, то-де онъ за то лишень бы былъ архіерейства»⁹⁰.

Щербацький втручався й у справи протопопій, зазіхаючи на звичні повноваження їхніх очільників, на що мав повне архипастирське право. У 1749 р. преосвящений поставив у Полтавській протопопії двох намісників, як скаржився тамтешній керівник у Синод, «без всякой к тому настоящей нужды, и без всякого жъ всѣхъ тамошнихъ священниковъ и прочихъ обывателей желанія, и безъ обыкновенныхъ выборовъ», а також хрестового ерея. Окрім того, їм виділили частину вічних пам'ятей, що досі йшли протопопові⁹¹. Полтавським протоєреєм тоді був Євстафій (Могиляньський), а свій уряд він отримав за постановою Синоду, підтверженою іменним імператорським указом (показово, що на той час Полтавське протопопство не було вакантним – тамтешнього керівника мали кудись перевести чи, зваживши на його старість, ухвалити якесь інше рішення)⁹². Євстафій доводився братом майбутньому київському митрополитові Арсенію (тоді – переяславському єпископові), проте свою успішну кар'єру він

⁸⁹ РГИА, ф. 796, оп. 33, д. 118, л. 3 об.–4 об.

⁹⁰ Там же, л. 3 об.

⁹¹ Там же, оп. 31, д. 26, л. 2.

⁹² Там же, л. 1–2, 5.

розпочав раніше, проповідував при дворі Єлизавети Петрівни, а після протопопства управляв великими монастирями в Київській єпархії⁹³.

Щербацький, як і у випадку київських обителів, втрутився також у внутрішню організацію управління протопопією. Він особисто призначив священників у члени духовного правління, а, як заявляв Могілянський, «прежде чтоб такие засѣдатели катедральными указами были опредѣляемы никогда не бывало». До того ж, Євстафій мав неприязні стосунки з новопризначеними⁹⁴. Розгорівся конфлікт, що майже традиційно зосередився на економічних питаннях. Сторони залучили впливових поручителів із козацької старшини та клиру, а розглядав справу Синод. Його вердикт 1750 р. теж дуже характерний: незважаючи на те, що Щербацький мав архипастирські повноваження чинити так, як він зробив, а також на низку інших аргументів, підтверджених поважними свідками, що показували Могілянського в непривабливому світлі (зокрема, він вимагав підвищеної плати за треби), виграв Євстафій. Усі розпорядження Тимофія скасовувалися, а його самого застерігали від таких дій надалі. Таким чином, верховний орган управління Православною Церквою у своїх рішеннях опирався не на норми взаємин між архиєреєм і підлеглими, а на заслуги Могілянського в Петербурзі. Отож і біле духовенство, як і чорне, могло не перейматися дисциплінуванням зверху, якщо мало добру протекцію. Якби історик міг приставати на чиюсь сторону, то визнав би слушність заяви Щербацького після ухвали Синоду, яку владика сприйняв як образу честі:

«Какъ же уже болше мощно досадит архиерею? Какъ если подчиненнымъ честь его презрѣтъ и власть опровергнуть, что же чести моей, онымъ протопопом и попами Волховским да Лапѣнским (священники, замість яких Тимофіій номінував інших єреїв. – М. Я.) есть прамое презрѣніе и власти моей архиерейской настоящее опроверженіе тое кромѣ всего протопопского опредѣленія»⁹⁵.

Утім, митрополит зазіхнув на «традиційні» повноваження церковної влади середнього рівня та усталені практики поставлення священників. І цього разу традиція перемогла, причому, хоч як це курйозно, за підтримки Синоду, що мав би бути промотором новацій. Як бачимо, запровадження у XVIII ст. нових порядків натрапляло на різноманітні труднощі. Митрополит, намагаючись в окремих галузях дисциплінувати підопічних, в інших ситуаціях не гребував місцевими особливостями на свою користь. Синод,

⁹³ В. Н. Жук. Могілянський Євстафій (Остап) Васильович, чернець ім'я Єпіфаній // *Києво-Могілянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енциклопедичне вид.* / упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 374.

⁹⁴ РГИА, ф. 796, оп. 31, д. 26, л. 3–3 об.

⁹⁵ Там само, л. 12–12 об., 13, 23–27, 39 об.–41, 79 об.–100, 105 (цит.: л. 105).

у якому перебували «свої люди», інколи керувався при визначенні винного не встановленими ним же правилами, а суб'єктивними факторами. Це дозволяло київській церковній еліті й у середині XVIII ст. зберігати певне привілейоване становище та не завше перейматися тим, що формально диктував Петербург, адже його неформальні рішення допомагали на місці поборювати таких «дисциплінуючих новаторів», як Тимофій (Щербацький).

«Пам'ять» про власне давньоруське минуле

Завдяки спеціальним дослідженням ми знаємо, як київська духовна еліта, потрапивши у вир конфесійної конкуренції, реанімувала власне давньоруське минуле в XVII ст., як до часів Володимирового хрещення апелював неодноразово Петро (Могила). XVIII століття принесло нові виклики Київській митрополії, тепер уже з Петербурга.

Відкрите пряме позиціонування щодо синодальних розпоряджень у XVIII ст. було небезпечним. Утім, зрідка звучали і політично ризиковані висловлювання, які спонукають нас думати, що петербурзькі новації в церковному житті на українських теренах викликали внутрішній спротив. Тут показовий випадок ченця Козелецького монастиря Єпіфанія (Яковлева), позбавленого Синодом у 1725 р. монашества та священницького сану. Єпіфанія звинувачували в багатьох переступах: у Козелецькій обителі він украв 240 рублів та роздав своїм родичам; блудодіяв; обманом одержав паспорт Київської губернської канцелярії, з яким утік за кордон; підробив від імені київського архиєрея листа (разом із підписом та печаткою) до яського митрополита із проханням хіротонувати його на єпископа та сфальшував клопотання мешканців Чигирина, котрі начебто просили поставити їм Єпіфанія за владикю; отримав за фальшивими документами єпископське свячення в Яссах 1724 р.; рукоположив на єродияконів і єреїв понад 14 осіб «на Українѣ», причому, як вважали чомусь згодом, нібито старовірів; звернувся з Волощини до львівського та володимирського унійних єпископів, шукаючи в них протекції та клопочучись про дозвіл висвячувати попів у їхніх єпархіях. 1726 року Сенат, що вивчав справу, звільнив Яковлева від слідства та покарання, звелівши доживати віку в Соловецькому монастирі, а Синод вернув йому монашество, попереднє ім'я Єпіфаній та клобук з камилавкою. Проте авантюрист не лише втік у 1729 р. з обителі, а й зумів дістатися одного з форпостів. Затриманого при спробі переправитися через Дніпро (під іменем софійського єромонаха Антонія) ченця знов ув'язнили в Переяславському Михайлівському монастирі, але й звідтіля він вибрався й наступного разу був спійманий у Київській єпархії, у вотчині однієї з обителей. Тепер він називав себе єпископом. У 1731 р. Єпіфанія вислали в Москву, де він ходив у єпитрахилі та благословляв людей. Синод 1733 р.

звелів жорстоко відшмагати його та відправити на Соловки, однак за кілька місяців змінив присуд. Яковлева повернули до Москви, вкотре позбавили чернецтва та передали у світський суд.

На цьому життєві мандри Єпіфанія не закінчилися. По дорозі на заслання на сибірські гірничорудні заводи в Ярославському повіті, в Коломенському лісі, його відбили «воровські люди», а 1734 р. слід авантюриста віднайшовся в с. Ветці – там він в омофорі та сакосі священнослужив у старовірів. Наступного року його знову зловили й утримували в Печерській фортеці, де він невдовзі захворів і помер. Поховали Яковлева як звичайного мирянина при фортечній Феодосіївській церкві⁹⁶.

Із цієї короткої оповіді ясно, що Єпіфаній умів знаходити засоби впливу на людей. Зокрема, у листі до яського митрополита цей український чернець навів декілька аргументів, які мали переконати владику:

«Въ томъ же писмѣ написал онъ ложныя на Святѣйшій Синодъ клеветы, а именно: 1е – в беде духовенство на Украинѣ, жаелаеть по прежнему митрополита, а Святейшій Синод невъдомо чего ради убавиль чести кievской митрополіи и учинил архіепископство. 2е – запретили во всеі Россіи за патріарховъ молитися и почитати их. 3 – а наипаче-де от Синода уставлено кievскому архіерею ѣздить къ Москвѣ на годовую священнослуженія чреду, а въ Кіев-де для поставленія поповъ бытъ некому»⁹⁷.

Як зауважуємо, цей рядовий єромонах прямо висловив невдоволення синодальними заходами. Навряд чи це була тільки його партикулярна думка. Зокрема, незадоволення петербурзькою церковною політикою фіксується і в тих репліках українського білого та чорного духовенства, в яких вони компліментарно відгукуються про Мазепу та лають Петра I. 1726 року, наприклад, звертаючись листовно до сестри, лаврський чернець писав, що гетьман потрапив до раю, а душа імператора терпить муки «за власть над архиереями»⁹⁸.

Та чи використовувала київська духовна еліта стару зброю в нових обставинах XVIII ст.? Чи доводила свою значущість у новій синодальній Церкві, апелюючи до славного минулого? Чи дійсно церковні інтелектуали відмовилися від претензій на давньоруську спадщину після того, як у середині

⁹⁶ ОР РНБ, ф. 1000, оп. 2, д. 513, л. 26–29 об.

⁹⁷ Там само, л. 26 об.–27.

⁹⁸ Цит. за: А. Бовгира. «Мазепа умер, но мазепинцы живы...»: реалії Гетьманщини після полтавської поразки // *Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха: Зб. наук. праць* / відп. ред. В. А. Смолій, відп. секр. О. О. Ковалевська. Київ 2008, с. 128. Там само знаходимо й інші критичні репліки українського духовенства на адресу Петра та хвалебні про Мазепу, що збереглися серед матеріалів Преображенського приказу й Таємної канцелярії.

XVII ст. їхнє уявлення про Русь зіштовхнулося з іншим образом Русі; чи власний український витвір згодом розчинився в ньому, як припускав Олексій Толочко?⁹⁹ Чи забули в Києві давньоруське минуле?

Події XVIII ст., якщо спробувати поспекулювати, стимулювали українське духовенство до перегляду власної давньої історії. Один із додаткових поштовхів до цього – можливість ознайомитися із джерельними пам'ятками з російських архівів. Другий, важливіший – загрози київській Церкві: і статусні, і економічні (секуляризація маєтностей у другій половині століття). Перед українськими єпархіями тоді вимальовувалося не абстрактне майбутнє, а лише відтермінована реальна дійсність, що вже існувала в Росії. Тож апеляція до славного минулого була б логічною. Зрештою, до звернення погляду в минуле могла спонукати й актуалізація давньоруської історії, якою активно цікавилися з 1720–1740-х рр. у Російській імперії перші її дослідники¹⁰⁰.

Далі зосереджуся на кількох аспектах: чи пам'ятали і як пам'ятали в Києві власне давньоруське минуле в другій половині XVIII ст.; чи апелювали до нього й у яких саме контекстах; чому пам'ять була саме такою?

Чудовою нагодою звернутися до минулого «колективним розумом» усієї митрополії стало складання пунктів до Законодавчої комісії. Представники Київської митрополії в детальних проханнях 1768 р. (в опублікованому варіанті це більше сотні сторінок)¹⁰¹ про оборону старовинних прав, урівняння їх зі шляхетськими та відновлення пов'язаних з ними економічних пільг, про Могилянську академію та монастирі, парафіяльне духовенство тощо, згадали також декілька сюжетів, висвітлення яких могло передбачати апелювання до давньоруської доби. Це, зокрема, позиції, що стосувалися привілеїв київського митрополита (давні права, прерогативи, титулатура, підлеглисть йому інших єпархій, у т. ч. Чернігівської й Переяславської, та Києво-Печерської лаври).

Однак церковна еліта Київської митрополії не вдалася до давньоруських історичних аргументів, окрім хіба що глухої згадки про титулування преосвящених спершу митрополитами київськими, галицькими та «всея

⁹⁹ О. П. Толочко. «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // *Сучасність* 1 (1994) 111–112.

¹⁰⁰ С. Л. Пештич. *Русская историография XVIII века*, ч. 1. Ленинград 1961, с. 194.

¹⁰¹ Дослідники вказують, що «киевские пункты не простое заявление нужд и желаний духовенства, но обширная диссертация на тему о преимуществах старых вольностей духовенства; это защита прав, основанная на глубоком знакомстве составителей со своим предметом». Грунтовність проведеної в Київській єпархії роботи стає ще помітнішою при порівнянні зі значно скромнішими за обсягом і змістом наказами від Чернігівської та Переяславської єпархій (див.: И. Теличенко. Словные нужды и желания малороссиян в эпоху Екатерининской комиссии // *КС* 9 (1890) 252–253).

России» «от самага начала просвещения российского народа крещением», а потім, коли з'явився митрополит у Москві, – «всея Малыя России». Саме прохання власне й полягало в тому, аби відновити в титулатурі вказану частину, скасовану незадовго перед цим. Коли ж пропонувалося віддати Чернігівську й Переяславську єпархії та Києво-Печерську лавру під юрисдикцію київському архиєреєві, то їхня аргументація підкріплювалася історичними фактами, починаючи тільки з часів Лазаря (Барановича), Йоасафа (Кроковського) та Петра (Могили) відповідно, а попереднє перебування під владою Софіївської катедрі описувалося більш ніж лаконічно: «издана до митрополитов киевских [...] надлежала» така-то єпархія чи Лавра¹⁰². Загалом же «давні времена» для укладачів цих пунктів, як видно з їхнього тексту, – це десь XVI ст. або й узагалі період «за бытие еще Малой России под польскою державою»¹⁰³.

І все ж один раз у цьому документі подано не чергове абстрактне покликання на минуле, а конкретну інформацію. Прохаючи надавати Київській катедрі кошти, які компенсували б утрати від скасування надходжень за вічні пам'яті, укладачі писали й про те, що колись такі збори було використано на ремонт Святої Софії

«благочестивым великим князем, самодержцем всероссийским Ярославом, нареченном во святом крещении Георгием, сыном святого равноапостольного великого князя Владимира, созданной и в тысяча тридцать восьмом году ноября 4 дня освященной кафедральной церкви»¹⁰⁴.

Оце, власне, і всі апеляції до давньоруської минувшини. Дещо докладніше про нього йдеться в інших – не колективних, а партикулярних історіях 1781 р., що їх склали київські монастирі на вимоги Синоду. Аналіз довідок 1781 р. цікавіший, з огляду на появу в попередні два десятиліття нових книг з історії, зокрема й давньоруської доби (авторства Михайла Ломоносова, Федора Еміна, Михайла Щербатова¹⁰⁵).

Проте автори праць, присвячених минулому київських обителів, частина яких справді вела історію з давньоруських часів, оминали увагою сучасні наративи, надаючи перевагу старим джерелам інформації. Довідки містять вказівки на них, часто навіть точні, але цілком коректними є лише покликання на «Синопис». Саме ця книга стала в нагоді Пустинно-Миколаївському монастиреві, що, прямо цитуючи її чи переказуючи своїми

¹⁰² Пункты от Киевской епархии, с. 504–510.

¹⁰³ Там само, с. 444, 467 та ін.

¹⁰⁴ Там само, с. 520–521.

¹⁰⁵ Розгляд їхньої творчості у: Л. В. Черепнин. *Русская историография до XIX века. Курс лекций*. Москва 1957, с. 218 і наст.; С. Л. Пештич. *Русская историография XVIII века*, ч. 2. Ленинград 1965.

словами, розповідав про спорудження княгинею Ольгою на горі, де поховали Аскольда, першої в Києві Миколаївської церкви. Далі повідомлялося, що, за літописцем св. Нестора, у 1113 р. київський князь Мстислав Володимирович Мономахович заклав на винограднику кам'яний храм Св. Миколая поблизу Печерського монастиря, де на час написання довідки стояла також кам'яна Святомиколаївська церква, звана Слупською: «И с того ль какогo времени сей монастырь начался, кроме вышепрописанного дальй точности узнать нѣтъ съ чего»¹⁰⁶. Таким чином, Миколаївський чернечий осередок повторив складену в попередньому столітті історію свого заснування, проаналізовану Олексієм Толочком¹⁰⁷.

Не запропонував нічого нового й Золотоверхо-Михайлівський монастир, продублювавши слідом за «Синописом» вигадану історію свого створення нібито першим руським київським митрополитом Михаїлом Святим у 1008 р. Далі описувалися фундаторські зусилля князя Михаїла Святополка Ізяславича та покладення у храмі, згідно з інформацією з Акафісту св. Варварі авторства Йоасафа (Кроковського), мощей великомучениці, привезених до Києва з Царгорода дружиною князя й дочкою Олексія Комнина Варварою. Наприкінці золотоверхо-михайлівські укладачі, покликаючись на «Синопис» і монастирський поменник, згадали про спорудження Мстиславом Мономаховичем кам'яної церкви Св. Феодора Тирона, фундамент котрої зберігся всередині обителі¹⁰⁸. Тобто й ця обитель скористалася з «історичного надбання» попереднього століття – «Кройніки» Феодосія Софоновича, інформація з якої згодом потрапила, зокрема, в «Синопис»¹⁰⁹.

Про дотримання ченцями саме такої версії власного минулого свідчить і «[Повесть] правдивая о Киевскомъ мнстрѣ стога Михайла Золотоверхого о создателѣ цркви в немъ золотоверхой и о мощехъ стои великомученыцы Варвары, которой праздникъ Црквь стая празднуеть мця декемврия 4 дня», виконана почерком другої половини XVIII ст. У ній представлена вже відома

¹⁰⁶ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 19 зв.

¹⁰⁷ О. Толочко. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // *КС* 5 (2000) 152–157.

¹⁰⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 25–26 зв.

¹⁰⁹ Феодосій Софонович. *Хроніка з літописців стародавніх* / підгот. тексту до друку, передмова, комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. Київ 1992, с. 68, 82, 86, 260; *Sinopsis, Kiev 1681 [sechzehnhunderteinundfchtzig]*: Facs / ред. Н. Rothe. Köln – Wien 1983, с. 224, 245–246, 253. Легенда про заснування обителі в 1008 р. розглянута, зокрема, в: М. Г. Дегтярьов, А. В. Реутов. *Михайлівський Золотоверхий монастир*. Київ 1999, с. 7–15. Аналіз створеної в XVII ст. версії початкової історії цього чернечого осередку див. також в: В. Ульяновський, О. Кошіль. *Старожиття бібліотека Михайлівського Золотоверхого монастиря (спроба реконструкції кириличної збірки)*. Київ 2008, с. 11–22.

історія, щоправда деталізованіше. Як непрямий доказ існування цього чернечого осередку при Володимирі наводиться розповідь Печерського патерика про прихід у Київ Антонія та його ходіння по київських обителях; розтлумачується, що згаданий Нестором михайлівський ігумен Софроній, присутній при перенесенні мощей свв. Бориса та Гліба, насправді був настоятелем не видубицької, а золотоверхої обителі. Укладач цього тексту послуговується також матеріалом, поданим у «полскомъ Печерскомъ патерику» та нібито «грецкихъ историяхъ» (в останніх – про перенесення до Києва мощей св. Варвари)¹¹⁰.

Золотоверхо-Михайлівський монастир, утім, чи не єдиний вніс-таки доповнення до заготовки XVII ст., розглянувши сказане Софоновичем, а пізніше автором «Синописа» про спорудження церкви Св. Феодора в контексті своєї території. Найімовірніше, це було зроблено вже в 1746–1775 рр., коли будувалася нова огорожа і в 1758 р. було розкрито фундамент храму. Сучасні ж дослідники локалізують собор Федорівського монастиря в іншому місці (на вул. Володимирській, 9), а згадані залишки атрибуують церкві Св. Димитрія¹¹¹. Наразі важко визначити, чи мало «відкриття» михайлівських ченців якимось ідеологічне підґрунтя, глибше за намагання пов'язати історію свого монашого осередку з одним із давньоруських київських князів, від яких велася неперервна лінія правління аж до імператорів та імператриць XVIII ст. Зрештою, факт для такої інтерпретації свого минулого монастир запозичив усе з того ж таки «Синописа» (у синодик він, найвірогідніше, теж потрапив звідтіля).

Цікавішою для визначення джерел інформації є довідка Софіївського монастиря. Наведені в ній відомості про заснування обителі «самодержцемъ всея Россій» Ярославом Володимировичем на місці перемоги над печенігами, початок будівництва в 1011 р., завершення в 1037 р. та освячення в 1038 р. митрополитом Феопемтистом, а згодом поховання в церкві її фундатора запозичено з рукописної хроніки колишнього київського митрополита Тимофія (Щербацького), що поміж його книгами зберігалася в катедральній бібліотеці¹¹². Проте й у цій історії не знаходимо нічого іншого, крім даних (подекуди й точних цитат) із «Синописа» чи фактів, що потрапили до хроніки, можливо, з Густинського літопису. Згадка 1011 р. вказує на послуговування укладача працею Стрийковського¹¹³.

¹¹⁰ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 533, арк. 2–3 зв.

¹¹¹ Див. докладніше в: М. Г. Дегтярьов, А. В. Реутов. *Михайлівський Золотоверхий монастир*, с. 31–35, 123.

¹¹² ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 14–16.

¹¹³ *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Strykowskiego / Poprzezione wiadomością o życiu i pismach Strykowskiego przez Mikołaja Malinowskiego, oraz*

Мені не вдалося виявити довідки 1781 р. з Кирилівської обителі. Проте збереглися результати її «автоісторіописання» 1765 р., коли вперше київські монастирі розповідали про своє минуле. Порівняння, однак, тодішнього кирилівського нарративу і наданої обителлю пізнішої (із середини 1780-х рр.) інформації для опису Київського намісництва переконує, що пропонується вищій владі версія заснування не змінилася. На противагу вже згаданим монастирям, укладачі кирилівського тексту не переймалися потребою точно назвати джерело для своєї історії. Вона розпочиналася 1170 р., коли нібито княгиня Марія, дружина Всеволода Святослава, внука св. Володимира, спорудила Троїцьку церкву, в якій невдовзі упокоїлася, «о чємъ и в лѣтописцу російскомъ явствуєтъ»¹¹⁴. Але ці факти кирилівські «історики» брали не з давнього київського літопису XII ст., як вважають автори книжки про цей монастир¹¹⁵, а з того ж таки «Синописа». З нього почерпнуто й покликання на «російського літописця»¹¹⁶.

Як бачимо, київські чернечі осередки дотримувалися версій власного походження, сформованих у попередньому столітті. Єдиним винятком є Видубицький монастир. Його довідки 1781 р. теж не віднайдено, проте зберігся складений в обителі після 1767 р. документ, у якому описуються «кріпості», ґрунти та угіддя. На початку переліку зазначено, що монастир «устроєн» у 1070 р. Всеволодом Ярославичем, онуком Володимира¹¹⁷. Таким чином, в обителі не прижилося подане у «Кроніці» Софоновича, а згодом у «Синописі» твердження про спорудження у Видубичах храму Чуда св. Михаїла ще за князя Володимира¹¹⁸, навіть попри те, що воно, здається, побутувало в інших текстах того періоду. Наприклад, у вже згаданій повісті про Золотоверхо-Михайлівський монастир стверджувалося про існування за Володимира Видубицької обителі з дерев'яним храмом¹¹⁹. Специфіка та призначення документа не дають змоги з'ясувати ані причини відмови від виведення початків із часів хрещення Русі, ані джерела інфор-

rozprawą o latopiscach ruskich przez Danołowicza, pomnożone przedrukiem dzieł pomniejszych Strykowskiego według pierwotnych wydań, т. 1. Warszawa 1846, с. 158–159.

¹¹⁴ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 938, арк. 3.

¹¹⁵ В. Ульяновський, І. Марголіна. *Київська обитель святого Кирила*. Київ 2005, с. 22. Таке твердження авторів є, вочевидь, недоглядом, адже через півтора десятка сторінок детально аналізуються і свідчення літопису, і дані «Синописа». Мало того, прямо вказується на запровадження версії про Марію Казимирівну саме «Синописом» (с. 39–40).

¹¹⁶ *Sinopsis, Kiev 1681 [sechzehnhunderteinundfchtzig]*: Facs., с. 268.

¹¹⁷ ЦДІАК України, ф. 130, оп. 1, спр. 336, арк. 1.

¹¹⁸ Див.: Феодосій Софонович. *Хроніка з літописців стародавніх...*, с. 68; *Sinopsis, Kiev 1681 [sechzehnhunderteinundfchtzig]*: Facs., с. 224.

¹¹⁹ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 533, арк. 2.

мації, які до цього спонукали. Здається, одночасно з оповідями XVII ст. існувала інша зафіксована версія постанови монастиря. Зокрема, у поменнику Золотоверхо-Михайлівської обителі, що, як вказувалося в ньому ж, був переписаний за велінням ігумена Феодосія (Софоновича) зі старого синодика в 1667 р. і заповнювався навіть на початку XIX ст., є поминання «блговѣрнаго князѣ Всеволода создателя церкви Выдубицкой»¹²⁰.

Послугування київськими монастирями, окрім Видубицького, готовими історіями попереднього століття не важко було передбачити, позаяк відомі написані та видані обителями в XIX ст. книги про власне минуле продовжують повторювати наративи XVII ст. Посутніші питання інші: чому в другій половині XVIII ст. не апелювали до давньоруської доби при захисті прав (скажімо, під час формулювання пропозицій до Законодавчої комісії) та чому при укладенні партикулярних історій не змінювався канон?

Схоже, що в той період корисними при зверненні до вищої влади могли бути тільки раціональні юридичні аргументи, тож київські церковні мужі мали виявляти достатній прагматизм. Навряд чи вони не розуміли, що «абстрактні» (хоч у попередньому столітті й цілком, мабуть, раціональні) апеляції до князівської епохи, від якої велися списки сучасних російських правителів та власне російська історія, не могли подіяти. Тоді в секулярних історіях на давньоруське еклезіальне минуле вже дивилися очима свого часу – доби, коли Церква була змушена підпорядкуватися державним інтересам і виконувати свої чітко окреслені функції. Василь Татищев, коментуючи спорудження князем Володимиром у 996 р. храму та виділення на нього десятої частини всіх прибутків, зауважив: «И с мудростию не согласно, чтоб от всех доходов государственных десятое на церковь давать и тем содержанию войск и защите и обороне подданных ущерб чинить»¹²¹. Іноків історик узагалі називав «тунеядцами», а одне з головних завдань монастирів убачав у фундації шкіл (достоту, як за Петра I). В іншому творі – «Сокращениях гистории русской» – він, наприклад, повністю змінив звучання літописного фрагмента 1037 р., що оповідає про любов київського князя Ярослава до християнської віри та, відповідно, до чорноризців. У Татищева таке покровительство пояснено інакше – монастирі князь засновував для того, аби розповсюджувати знання: «Сей государь о утверждении веры христианской ревностно прилежал, многие книги потребные перевел, а для писания оных и учения людей монастыри устроил»¹²².

¹²⁰ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 538П/1744, арк. 2, 9.

¹²¹ Цит. за: Е. М. Добрушкін. К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В. Н. Татищева // *Исторические записки* 97 (1976) 216.

¹²² Цит. за: там само, с. 230.

Звісно, українські духовні достойники могли не знати про те, як у давньоруській церковній історії шукав підтримку сучасній еклезіальній політиці Василь Татішев (хоча б через рукописний характер частини його текстів). Проте загальний дух сприйняття давно минулого доволі легко прочитувався у скерованих Церкві розпорядженнях та указах. І така вигідна державі рецепція була не на руку духовенству (зокрема, за Катерини II), а її заперечення виявлялося небезпечним. Уже у «Прибавлении о правилах причта церковного и чина монашеского» (1722 р.) до Духовного Регламенту наголошувалося, що давнє чернецтво (щоправда, без хронологічної та географічної деталізації) і сучасне, з якого головню й формувалася духовна еліта, дуже відрізняються: «Чин наипаче монашеский, который в древняя времена был всему Христианству аки зеркало и образ покаяния и исправления, во времена сия во многая безчиния развратился»¹²³. Цю думку згодом розвинуто в іменному указі Синоду від 31 січня 1724 р., що містить «Объявление, когда и какой ради вины начался чин монашеский и каковой был образ жития монахов древних и како нынешних исправит, хотя по некоему древним подобию надлежит». У ньому подано екскурс в історію монашества та його «прототипів», починаючи від древніх юдеїв. Серед іншого тут зазначається, що вже через сто років після виникнення християнського чернецтва в його середовищі з'явилися ледарі й нероби. Пізніше у Візантії монастирі почали множитися та багатіти завдяки можновладцям, а держава від цього лише зазнавала шкоди. Давньоруських ченців у документі не згадано – є тільки безадресна репліка, що «сие и у нас зило было распространятся начало, под защищением единовластников церковных, якоже и у Римлян»¹²⁴.

В окремих державних актах XVIII ст. зауважуємо й прямі вказівки на помилковість деяких давніх київських традицій. Духовний Регламент, зокрема, проголошує, що зафіксована в Києво-Печерському патерику легенда (приблизно 1220-ті рр.), «что погребенный тамо человек, хотя бы и без покаяния умерл, спасен будет», лишень відводить від спасенного шляху¹²⁵. Певний час Синод також намагався заборонити вписування до книг лаврської друкарні імен окремих популярних печерських святих (про що йшлося в першому розділі) або ж нав'язував шанування поруч із ними

¹²³ *Духовный Регламент...*, с. 114.

¹²⁴ *ПСЗ*, т. 7. Санкт-Петербург 1830, с. 226–230.

¹²⁵ *Духовный Регламент...*, с. 18. Див. обіцянку спасіння всім грішним, покладеним у печерській обителі, у сказанні Симона, де йдеться про смерть грішника-чорноризця, «смад» від його тіла та перетворення запаху на «благовоніє», що сталося саме через святість місця, заслужену його сподвижниками (Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик (вступ, текст, примітки)*. Київ 1991 (репр. видання 1931 р.), с. 104-106; про датування Симонових частин патерика: там само, с. X).

російських. У 1722 р., для прикладу, найвідоміший український монастир на клопотання дозволити згадування преподобних за усталеною практикою отримав категоричну відповідь:

«А что есть разн, в малороссийских с великороссийскими книгах являющаяся, без которой обойтись невозможно, а имянно воспоминание Антония и Феодосия Печерских и других подчисленных печерских, и то печатать все против московських и потом приложить и подчисленных, и что в великороссийских празднованиях чудотворных образов положено, и то все печатать в Киевской типографии, не отпуская ничего, дабы между великороссийскими и малороссийскими книгами ни единыя разни не было»¹²⁶.

Отож, з огляду на таке ставлення до давньої київської церковної історії, вигідніше було без потреби її не заторкувати, а тим паче підбираючи аргументи для поліпшення становища.

Якщо при відстоюванні прав Київської митрополії апеляція до давньоруської слави була недієвою, а інколи навіть небезпечною, то чому деякі найбільші монастирі знали лише викладену раніше історію? Чи звернення до старих джерел інформації маркує ідеологічне спрямування або ж згоду з ідеологічною програмою, що її артикулює, наприклад, «Синопис», окремі тези котрого, до речі, вже зазнавали критики і від світських істориків¹²⁷? Напевно, пояснення простіше і таїться не зовсім в інтелектуальній площині: під рукою була зручна й популярна в Російській імперії книга («Синопис»), санкціонована для широкого вжитку. Обителі могли почерпнути ті самі дані з нових друків (скажімо, Пустинно-Миколаївський монастир легко довідався би про спорудження на Аскольдовій могилі Миколаївської церкви з «Древней российской истории от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Перваго или до 1054 года» (1766 р.) Михайла Ломоносова¹²⁸), та це були розрізнені факти, а не цілісна картина. Порівняння чорнових варіантів довідки Пустинно-Миколаївської обителі і чистовика 1781 р. дозволяє навіть припустити зародження певних сумнівів серед її ченців щодо достовірності легенди попереднього століття. Зокрема, у чернетці історія завершувалася словами: «И с того ль котораго времени сей монастырь Николаевскій началсь и на какомъ стѣхъ точно местѣ устроень, подлинно дознать нѣтъ и с чего»¹²⁹. В остаточній версії

¹²⁶ Цит. за: Я. П. Лагодзьки. Цензура лаврських видань Св. Синодом у XVIII столітті..., с. 28.

¹²⁷ Наприклад, Міллера – за потрактування варягів слов'янами (С. Л. Пештич. *Русская историография XVIII века*, ч. 2. Ленинград 1965, с. 226).

¹²⁸ М. В. Ломоносов. *Полное собрание сочинений*, т. 6. Москва – Ленинград 1952, с. 220.

¹²⁹ ЦДІАК України, ф. 131, оп. 1, спр. 24, арк. 7 зв.

цю джерельну «приреченість» пом'якшили: «И с того ль какого времени сей монастырь начался, кроме вышепрописанного (себто «Синописиса» та ритуального покликання на Нестора. – М. Я.), далъй точности узнать нѣтъ съ чего»¹³⁰. Здається, обителі не бажали завдавати собі зайвого клопоту з не завше підтвердженими міркуваннями, дошукуючись коректного варіанта. До того ж, повторення історичних версій з XVII ст. було не таким уже й поганим, адже пов'язання з київськими князями, від яких виводили своє коріння російські монархи, точно нічим не загрожувало, навпаки, це давало шанс, хай і примарний, удостоїтися уваги сучасних імператриць.

Монастирські історичні писання спонукають замислитися над ще двома питаннями: чи цікавилися взагалі в чернечих осередках власним минулим і – якщо цікавилися – чи мали чим задовольнити свій інтерес?

Перша відповідь є радше негативною. Адже заглиблення в партикулярне минуле, глибше за ранньомодерні часи, майже не спостерігалось. А нечисленні звернення до історії диктувалися потребами митрополії, як при складанні пунктів до Законодавчої комісії (в одного з укладачів – видубицького ігумена Якова (Воронковського) – у бібліотеці (складалася із майже 400 книг) зберігалися ще 62 зв'язки документів та окремі акти¹³¹), або зовнішніми стимулами (як-от у 1765 р., коли на прохання білоруського єпископа Георгія (Кониського) в київських монастирях шукали матеріали з історії Руської Церкви XVI ст.)¹³².

Намагаючись визначити ступінь зацікавленості чернечих осередків своїм давньоруським минулим, необхідно пам'ятати, що у XVIII ст. ставлення до цього найвищої духовної влади не було однозначним. Коли в 1734 р. Академія наук запропонувала Синодові друкувати руські літописи зі збереженням мови в повному обсязі, пропускаючи хіба що фрагменти, які не стосуються світської історії, то отримала красномовну відповідь:

«Рассуждаемо было, что в Академии затевают истории печатать, в чем бумагу и прочий кошт терять будут напрасно, понеже во оных писаны лжи явственные [...], отчего в народе может произойти не без соблазна»¹³³.

Стимули до пошуку текстів, які кидали б світло на давнє минуле, київське чернецтво отримувало або ззовні (у 1760 р., наприклад, виявити в обителях «книги рускія рукописнія и особливо лѣтописцы російскіє» для копіювання до власної бібліотеки просив гетьман Кирило Розумовський¹³⁴),

¹³⁰ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 19 зв.

¹³¹ Там само, оп. 169, спр. 21, арк. 18–62; ф. 130, оп. 2, спр. 538, арк. 1–7, 11–26.

¹³² Там само, ф. 127, оп. 160, спр. 131, арк. 1–90.

¹³³ Цит. за: С. Л. Пештич. *Русская историография XVIII века*, ч. 1, с. 194.

¹³⁴ ІР НБУВ, ф. 232, спр. 399, арк. 1.

або ж від київського владика. Відомо, зокрема, що 1764 р. за велінням митрополита Арсенія (Могилянського) переписувалася «История российского або славенского народа лиц и дел знаменитших с обстоятельства прочиих к ным прислушающих вещей», яку Микола Петров, вочевидь цілком справедливо, ідентифікував не з працею Нестора, як зазначалося, а з Густинським літописом¹³⁵. У 1779 р. митрополит Гавриїл доручив переглянути катедральну бібліотеку: «Не сыщется ль въ ней чего изъ давнихъ рукописныхъ книгъ касающагося къ Россійской лѣтописи, чтобъ достойно было предать печати»¹³⁶. З уже коментованої вказівки на джерело інформації для софіївської довідки 1781 р. дізнаємося, що історією також цікавився попередник обох архиєреїв владика Тимофій (Щербацький). Його колекція на тему «російського» літописання допомагає знайти відповідь на друге питання – про наповнення монастирських книгозбірень та архівів давніми текстами.

Отже, серед книг Тимофія були

«двѣ рукописныя книги, съ которыхъ первая напысана въ реестрѣ такъ: Сказаніе како Малая Россія подпаде лядскому игу, которая вся трактуеть о началѣ и происшествии прежде просвѣщенія еще Россіи святымъ крещеніемъ козацкаго имени и рода, даже до нынѣшняго столѣтія, а другая надписана Кроника, въ которой на листу 412м на оборот начинается о названіи Москвы и происшествіи московскихъ народовъ, а на листу 416 о столичномъ всего народа Россійскаго главномъ мѣстѣ Кіевѣ, и даже до 483 листа продолжается исторія російская до великихъ государей царей и великихъ князей Алексѣя Михайловича и Феодора Алексіевича, когда Малая Россія за гетмана Богдана Хмельницкаго поддалась Великой Россіи»¹³⁷.

За цим лаконічним описом не важко припустити, що в першому випадку це був літопис Григорія Граб'янки, а в другому – Стрийковського (або якийсь текст, що ґрунтувався на роботі Стрийковського) і, ймовірно, «Синописис», однак аж ніяк не припорошені віками давні літописи. В одній з найбільших тогочасних монастирських бібліотек було віднайдено ще два «літописні» тексти зі збірки видубицького ігумена Якова: «1 о томъ, какъ вошла унія въ Малуя Россію, 2 повѣсть о бѣломъ Архієрейскомъ клобукѣ»¹³⁸, що теж слабко пов'язані з давньоруським київським церковним минулим

¹³⁵ Н. И. Петров. Введение // *АиД-3*, с. IX–X. Про видавання Густинського літопису за твір Нестора в XVII ст. мовиться в: П. Толочко. «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету..., с. 116.

¹³⁶ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 4737, арк. 1.

¹³⁷ Там само, арк. 1–1 зв.

¹³⁸ Там само, арк. 1 зв.

(московська редакція повісті про білий клобук, як зазначалося, датується другою половиною XIV ст., а в Україну потрапила, мабуть, ще пізніше).

У київських церковних колекціях не було не тільки списків та редакцій давньоруських нарративних пам'яток, а й, схоже, старіших за XVI ст. актових документів¹³⁹.

Недостатня дієвість «давньоруських» аргументів у Російській імперії, а подеколи й нетолерування звернень до давнього минулого навіть на найвищому рівні та брак доступних текстів спричиняли до того, що в київських неставропігійних монастирях XVIII ст. пам'ятали свою історію так, як її було викладено в XVII ст. Оскільки кодифікація цих знань значною мірою відбилася в «Синописі» – творі, що схвалювався в імперії, то саме його й використовувала київська духовна еліта, намагаючись зануритися у власні витоки.

Звернення до образу Андрія Первозваного

До ідеологічного арсеналу «історичної» аргументації інтелектуалів Київської митрополії в першій половині XVII ст., що нав'язувала до давньоруського минулого та витоків тутешнього християнства, належала й розповідь про благовість нової віри, що її на київських пагорбах вершив Андрій Первозваний, якого трактували як своєрідного антипода св. Петра, до того ж старшого поміж апостолами за покликанням. Експлуатація «андріївського сюжету» давала змогу наголосити на апостольському характері Руської Церкви та відкинути претензії опонентів-католиків, котрі вказували на її початковий зв'язок із Римом, – на противагу цьому підкреслювалася нерозривність стосунків із Константинополем¹⁴⁰.

Після перепідпорядкування Московській патріархії українська духовна еліта отримала можливість апелювати до давнього походження також

¹³⁹ Див., зокрема, реєстр різних привілеїв, записів та інших документів, що стосуються претендента на давньоруське минуле – Київського Пустинно-Миколаївського монастиря, і датовані не раніше XVI ст., у: ЦДІАК України, ф. 131, оп. 30, спр. 4, арк. 2–11 зв.

¹⁴⁰ Див. ширше: Н. Сінкевич. Місія апостола Андрія на Русі: актуалізація та трансформація легенди у першій половині XVII ст. // *Чернігівські старожитності: Наук. зб.*, вип. 2. Чернігів 2009, с. 285–289; її ж. «Нигды бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // *Болховітіновський щорічник 2010*. Київ 2011, с. 144–159; її ж. «Повість про поетапне хрещення Русі»: виникнення, еволюція та інтерпретація сюжету в православних творах першої половини XVII ст. // *Болховітіновський щорічник 2011*. Київ 2012, с. 97–108; її ж. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. Київ 2014, с. 124–137. Звісно, згадуючи про ідеологічне звучання Андрієвої легенди у православних інтелектуалів, я передав головні тези спрощено, не обумовлюючи низки нюансів.

зادля акцентування на своєму особливому статусі. І наприкінці XVII – у XVIII ст. в Києві не тільки пам'ятали, що Андрій поставив хрест саме на тутешніх горах, оновили храм на його честь, а й здійснювали щорічне урочисте богослуження в день пам'яті святого, 30 листопада. Митрополит Варлаам (Ясинський) у листі 1691 р. до московського патріарха Адріана так згадував про службу:

«[...] в день 30 ноемвриа, на память святого первозваннаго апостола Андреа, водрузившаго крест на горах киевских, по литургисании моем недостойном во святом храме его, обновленном ныне на том месте, сотворих обхожение с молитвою и кроплением воды святыя во всех вратах тогожде (Верхнього Києва. – М. Я.) града [...]»¹⁴¹.

Лист Варлаама – це, за його ж словами, явлене «через писаніє» «благодарствіє» патріархові за поставлення на митрополію. Проте владика інформує й про свої перші по прибутті до «богоспасаемого града Києва» богослуження в листопаді – січні. Цікаво, що крім Св. Софії, тут мовиться лише про Літургію в Андріївському храмі, а також про «народное со кресты хождение по первосозданной от святого Владимира» Трисвятительській церкві¹⁴². Така топографія служб доволі промовиста – у ній відображено два найважливіші факти християнізації Русі: благовість Андрія та Володимирове хрещення. Можна тільки припускати, чи Варлаам вирішив нагадати своєму адресатові про права митрополії, чи це звичний етикетний хід, хоч автор і не був зобов'язаний до такого детального звіту. Наприклад, Гедеон (Четвертинський), повернувшись 1686 р. з Москви до Києва після хіротонії, так само відправив подячного листа до патріарха Йоакима, однак значно коротшого й без жодної інформації про свої пастирські чинності¹⁴³. Відправа Варлаама в Софії зрозуміла (це його катедральний собор), а причина згадки про Трисвятительський храм прозора: владика нагадував про обіцянку виділити кошти на його відновлення. Натомість на Андріївську церкву вказано, вочевидь, як на знакове для митрополії місце: з переліку перших Літургій преосвященного ясно, які саме храми він вважав найважливішими та вартими навіть згадки у листі до Адріана.

У наступному столітті в Києві сюжет про пророцтво Андрія на місцевих горах та його здійснення був наскільки добре засвоєний¹⁴⁴, що його замальовки як вправу практикували учні лаврської іконописної майстерні.

¹⁴¹ АЮЗР, ч. 1, т. 5, с. 304 (№ LXXXVI).

¹⁴² Там само, с. 302–305 (№ LXXXVI).

¹⁴³ Там само, с. 136–137 (№ XXXII).

¹⁴⁴ Див., наприклад: Слово в день святого равноапостола (равноапостолного) великаго князя владиміра (Владимира), проповеданное честнейшим иеромонахом Феофаном Прокоповичем / опубл. П. Ж. // КС 7 (1888) 12–13 (приложение).

Апостола зображували не просто з хрестом – він стояв на київських пагорбах, покритих цілком упізнаними сакральними комплексами, інколи із сувоєм у руках, що провіщив возсіяння Божої благодаті на цьому місці. Такі сюжети з кужбушків виразно демонстрували зв'язок між Андрієвим приходом і містом, де жили автори цих малюнків¹⁴⁵. У Києві 1766 р. також виготовили рідкісну за сюжетом емаль «Христос з Богоматір'ю, Йоаном Хрестителем, Миколаєм Мирлікійським і апостолом Андрієм»¹⁴⁶.

Тексти про візит первозваного учня Христа зберігались у XVIII ст. у київських бібліотеках. Так, скажімо, серед книг та рукописів видубицького ігумена Якова (Воронковського, †1774), який брав участь у складанні пунктів від Київської єпархії до Законодавчої комісії, зафіксований і манускрипт «О пришествіи стго апостола Андрея Первозванного в Россійскую землю и о протчемъ». Показово, що цей рукопис належав Київській духовній консисторії, колегіальному дорадчому органу при митрополиті¹⁴⁷.

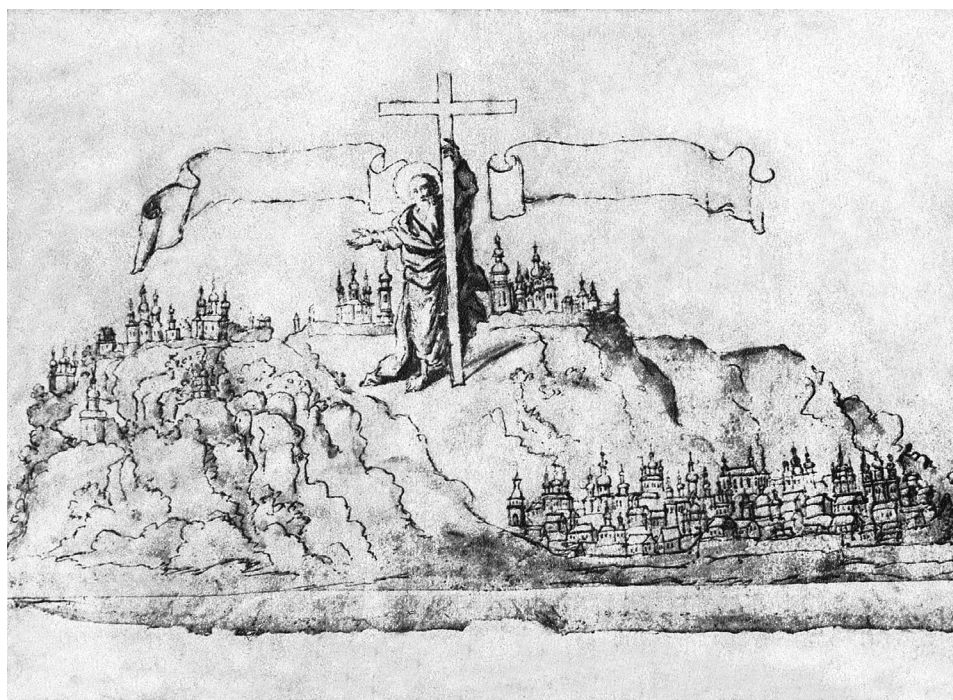
Сформовані інтелектуалами в першій половині XVII ст. уявлення про роль Андрія в місцевій історії так засвоїлися, що вийшли за межі високих жанрів та потрапили до шкільних творів – звісно, у спрощеному вигляді, без переліку всіх етапів поширення нової віри на Русі, але завше з двома вузловими темами: провіщення і здійснення пророцтва. Характерний приклад – драма «Владимир» Феофана Прокоповича, привселюдно поставлена в Києві 1705 р. У виставі, присвяченій Іванові Мазепі, названому тут «великим наслідником» князя Володимира, рівним йому за перемогами та «равною в Росії ікономією» (себто, так само висловлюючись церковним терміном, «домостроїтельством»), відповідальним за «отчество Владимирове» (тут це територія Гетьманщини, а «Росія», очевидно, – це українсько-білоруські православні терени¹⁴⁸), апостол з'являється наприкінці з хором ангелів. У їхньому співі прославляється і Київ – як християнський центр. Святий величає місто своїм улюбленим градом, градом Божим. Київ сповнений благочинної краси, він пережив різні лиха, однак нині квітне. Стати таким місту допоміг Володимир, який запровадив християнство. А провісником його був Андрій:

¹⁴⁵ П. М. Жолтовський. *Малюнки Києво-Лаврської іконописної майстерні: Альбом-каталог*. Київ 1982, с. 45, іл. 97; с. 72, іл. 271; с. 239, іл. 1442.

¹⁴⁶ Чорно-біле відтворення емалі, що зберігається в Музеї історичних коштовностей України, та вказівку на рідкісність сюжету подано у: Д. В. Степовик. *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*. Київ 1986, с. 215, 218.

¹⁴⁷ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 169, спр. 21, арк. 37 зв., 65.

¹⁴⁸ Див.: С. Плохій. В ім'я милої вітчизни: вірність та зрада Івана Мазепи // *Соціум* 6 (2006) 268; Н. Яковенко. Вибір імені *versus* вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.) // *Міжкультурний діалог* / упоряд. О. Бетлій, К. Диса, т. 1. Київ 2009, с. 72–74.



Святий Андрій Первозваний з хрестом на київських пагорбах.
Кужбушок Києво-Лаврської іконописної майстерні.
(Репр. за: П. М. Жолтовський. *Малюнки Києво-Лаврської
іконописної майстерні: Альбом-каталог*. Київ 1982, с. 239)

«Се же день возсія, – о радості многа! –
 день прийде, ізвіщений мні прежде от бога!
 Се той єсть світ, его же, духом zde водимий,
 обіщах ти, Кієве, граде мой любимий!»

У програмі трагікомедії цей завершальний епізод має таке пояснення: «Андрей святий радується о ісполнившемся его прореченіи (сже іногда, водрузив крест на горах кієвських, проглагола о імівшем просіяти благочестіи [...]).»

Теперішній розквіт Києва – а тут уже йдеться не про саме тільки місто, а радше про всю митрополію (адже сказано й про церковні події в Переяславі) – можливий завдяки двом мужам: Варлаамові (Ясинському) та Іванові Мазепі (йому в похвалі присвячено більше тексту). Власне гетьман ніби й звертається до апостола зі словами:

«Твоім бути воїном велить ми, Андрею,
 цар Петр, за помістю ратую твоєю».

Постать апостола у «Владимири» цілком «київська», тут немає жодних апеляцій до його образу в Російській державі, де сприйняття Первозваного було дещо інше. Згадка про царя – це, вочевидь, натяк на надання Мазепі ордена святого, але Андрій трактується за звичною моделлю, а не в тій ролі, що її репрезентувала висока нагорода. У драмі, щоправда, сказано про військові перемоги гетьмана, та їх обіграно в еклезіальному ключі – це вікторії «над вражія Магомета гради»¹⁴⁹ (наголос на невірних). Усі інші добрі справи Мазепи вже безпосередньо пов'язані з допомогою Церкви: так, власне, і мало би чинити найкраще з-поміж чад князя-хрестителя Володимира у творі, написаному могилянським професором-піітом.

Можна припустити, що нагородження Мазепи в 1700 р. орденом св. Андрія якийсь час сприяло ще більшій популяризації апостола, ім'я котрого тепер часто звучало поряд із гетьмановим. Зокрема, в оформленні панегірика Іванові Степановичу 1706 р. Андрій зображений серед інших святих. Він подає гетьманові руку з орденським знаком свого імені на ланцюжку. Цей самий знак бачимо на грудях та на гербі Мазепи¹⁵⁰. Однак і до нагороди первозваний учень Христа фігурував в іконографії гетьмана. Так, він двічі присутній у тезі на освячення Богоявленського собору Братського мо-

¹⁴⁹ Феофан Прокопович. Владимир // *Українська література XVIII ст. Поетичні твори, драматичні твори, прозові твори*. Київ 1983, с. 258–305; програма твору: с. 667–669; цит.: с. 303–304, 669.

¹⁵⁰ Ця теза Іларіона Мигури достатньо добре відома й неодноразово публікувалася як ілюстрація. Гравюру доброї якості можна побачити в: ІР НБУВ, ф. 285, спр. 7175–7179 (7175), арк. 1.

настиря 1695 р.: на київській горі, де нібито провістив велике християнське майбутнє тутешньої землі, та на передньому плані (справа) на березі Дніпра. Тут його постать суто «київська», про що свідчить не тільки відсутність будь-яких натяків на «російське» прочитання, наявність зображення знакових для Київської митрополії св. Володимира, який остаточно втілює Андрієве пророцтво, та перших канонізованих свв. Бориса і Гліба, а й напис біля апостола на бандеролі: «Се азъ и дѣти ѡже ми даль ест Бгъ»¹⁵¹. Київська топографія та історія, обіграна на гравюрі, не залишає сумнівів про те, хто є спадкоємцями св. Андрія (серед них, як стверджує Володимир Александрович, вміщено і зображення самого Мазепи; очолює ж Андрієвих «дітей» св. Володимир, за ним йдуть свв. Борис і Гліб, опісля Іван та Петро Олексійовичі, а вже тоді – український гетьман)¹⁵².

Про зв'язок первозваного апостола із Києвом нагадувало також оформлення Богоявленського собору Братського монастиря:

«[...] На оной церквѣ щитовъ, покрытыхъ бѣлимъ желѣзомъ, съ отводнимъ карнизомъ восьмъ, и на каждомъ по три каменныхъ куполиковъ маленькихъ съ желѣзными звѣздками, на койхъ разніе изображенія съ позолоткою.

На онихъ щитахъ от востока изображенъ Богъ-Отець, а пониже Авраамъ, приносящій сына въ жертву, далѣе над олтарнимъ окномъ апокалипсической ангель съ кадиломъ.

Съ полуденной стороны на первомъ щиту въгорѣ каменной черной орель, под нимъ изображеніе Нерукотвореннаго Образа и при ономъ съ одной стороны Спасителя молящаяся, съ другой стороны – Іоанна Богослова съ хартією, на другомъ щитѣ Іякова апостола, на третьемъ – Андрея Первозваннаго. На западѣ въгорѣ изображеніе Богоотца, под нимъ Богоявленіе съ предстоящими ангелы, близь оного по правой и лѣвой стороны по двѣ быблейніе штучки [...]»¹⁵³.

Не аналізуючи повністю програму такого компоновання оздоблення південного боку собору (словесний опис залишає здогадуватися, про котрого

¹⁵¹ Більше про гравюру та її зображення у: В. Александрович. Прижиттєва іконографія гетьмана Івана Мазепи // *Іван Мазепа і мазепинці: історія та культура України останньої третини XVII – початку XVIII століть: Наук. зб. / упоряд. І. Скочиляс*. Львів 2011, с. 187–191, 338, іл. 5; с. 339, іл. 56.

¹⁵² Володимир Александрович цілком справедливо підкреслює також, що вся композиція наголошує на богообраності Києва (В. Александрович. «Богоявлення» – новий київський графічний панегірик гетьманові Іванові Мазепі // *Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха: Зб. наук. праць / відп. ред. В. А. Смолій, відп. секр. О. О. Ковалевська*. Київ 2008, с. 302–304.

¹⁵³ *Києво-Могилянська Академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія*, с. 259–260 (№ 160).

з апостолів Яковів йдеться), зауважу тільки, що зображення Андрія Первозваного було також у храмі – в нижньому ярусі іконостаса ліворуч від врат до середнього престолу:

«[...] Съ лѣвой стороны от вратъ вънизу въ первомъ атажѣ съначала такъже намѣстныя на болшихъ блятахъ под сребренными шатами иконы Богоматере и Чудотворца Николая, о койхъ шатахъ въ особливоу описѣ показано. За тѣми двѣрь входная сѣверная, на коей изображенно нѣякогось святителя.

За дверми икона на блятѣ Андрея Первозваннаго, за оною врата, подобніе вратамъ Предѣтечева престола, над которыми въгорѣ въ кругломъ блятѣ изображенно апостола Андрея Первозваннаго, за вратами изображенны великомученицы Варвара и Екатерина.

Под самою же стѣною на такомъ же блятѣ изображенно князя Владимира. Пониже сихъ иконъ под каждою на малихъ кругловиднихъ блятикахъ написанны разніе штучки праздничныя и гербовые [...]»¹⁵⁴.

Опис монастиря 1786 р. інформує, що ця частина іконостаса закривала лівий приділ, подібний до правого, з посвятою Різду Йоана Предтечі. У лівому приділі посередині навіть було «здѣланно подобіє престола изъ шеліовокъ, на которомъ полагаются нужніе для священнослуженія вещи», що, як впливає з цього документа, копіював два інші престоли, хоча й не використовувався для священнослужіння¹⁵⁵. Можливо, раніше тут теж відбувалися церковні відправи, а приділ, з огляду на розташування образів іконостаса, присвячувався саме апостолові Андрію. Такий розпис собору, слід гадати, зробили відразу по його спорудженні в 1690-ті рр. Принаймні зміну первісного іконостаса аж до пожежі 1811 р. не зафіксовано¹⁵⁶.

Віряни Київської митрополії значно довше від російських парафіян акцентували важливість відзначення дня пам'яті Андрія Первозваного в листопаді. В українських місяцесловах першої половини XVIII ст. його виділено як одне з найбільших свят – поряд із Різдом та Благовіщенням

¹⁵⁴ *Києво-Могилянська Академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія*, с. 263 (№ 160).

¹⁵⁵ Там само, с. 261 (№ 160).

¹⁵⁶ У цитованому описі Богоявленського собору 1786 р. сказано, що іконостас «деревянный съ старинною прорѣзною рѣзбою весь вызолоченный и частью по угламъ разнымъ красками раскрашенный, о трехъ атажахъ здѣланный» (*Києво-Могилянська Академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія*, с. 262 (№ 160)). В описі 1781 р. зазначено, що він «сооружень» Мазепою та названо точну дату створення: «Иконостасъ искусства древняго, однако хорошого, весь позлащень и еще довольно надеженъ. Надъ Царскими Вратами надписано, что онъ сооружень въ 1697 году» (там само, с. 238 (№ 152)). Ще на 1803 р. у церкві був «старовинный» іконостас (див.: Н. Мухин. *Києво-Братский училищный монастырь: Исторический очерк*. Київ 1893, с. 205).

Богородиці, Воздвиженням Хреста, Зачаттям св. Анни, Богоявленням, Різдом Предтечі, Усікновенням глави св. Йоана Хрестителя, Преображенням Господнім, пам'яттю архистратига Михаїла, свв. Володимира, Антонія та Феодосія, Параскеви, Йоана Предтечі, Іллі, Катерини, Йоана Золотоустого, євангелиста Матея, Варвари, Георгія Побідоносця, Миколая Чудотворця та ін.¹⁵⁷ Натомість у російському календарі церковних свят навіть в останній третині XVIII ст. всі згадані пам'яті оцінювалися за важливістю по-різному (день преп. Антонія, для прикладу, позначався як важливіший, ніж пам'ять преп. Феодосія; Зачаття св. Анни взагалі особливо не виділялося), а свято Андрія Первозваного маркувалося лише як середнє¹⁵⁸.

Про зв'язок Києва з Андрієм мала свідчити також фігура апостола з хрестом, яка прикрашала баню спорудженого в 1748–1749 рр. на Подолі фонтана «Феліціан», що був центральною частиною водогону¹⁵⁹. Після пожежі 1718 р. у комплексі добудов до великої лаврської церкви з'явився Андріївський приділ (на хорах), на південному боці храму, на щиті – образ св. апостола Андрія, а над арками середньої частини хорів – сюжет поставлення Первозваним хреста на київських пагорбах¹⁶⁰. Ликом цього святого Печерська друкарня прикрашала свою продукцію, що загалом мала виразно київський характер. Так, на титульному аркуші Мінеї місячної 1750 р. за вересень зображено згори донизу Трійцю, попарно (зліва направо) свв. Михаїла та Йоана Предтечу, архиєпископа Стефана та первозваного апостола, преподобних Антонія та Феодосія Печерських, а із самого низу подано Успенський собор, сцену Успіння та лаврську дзвіницю. Аналогічна московська Мінея 1741 р. взагалі не містить схожих сюжетів, у т. ч. андріївського¹⁶¹.

Проте чи не найпомітнішим місцем пам'яті Андрія Первозваного в Києві залишалася церква на його честь. Про її функціонування до 1740-х рр. відомо небагато. У другій половині XVII ст. (власне, ще від 1638 р.) храм Воздвиження Чесного Хреста перебував разом зі своїми угіддями під опікою Братського монастиря, який у клопотаннях про підтвердження прав на маєтності не забував додавати, що ця церква «была въ Кіевѣ съ начала

¹⁵⁷ Див. хоча б місяцеслов, долучений до лаврського збірника: *Акавісти съ канони, и прочая душеполезная моления*. Київ 1741, с. тка–тлн зв.

¹⁵⁸ Як-от у петербурзькому місяцеслові, виданому гражданським друком: *Мѣсяцесловъ на лѣто отъ Рождества Христова 1779*. Санкт-Петербург 1779, с. 34, 37, 41.

¹⁵⁹ Про цей фонтан у XVIII ст. див.: Л. Толочко. Історія спорудження фонтана «Самсон і лев» у Києві на Подолі // *КС* 1 (2003) 13–16.

¹⁶⁰ Н. Петров. Об упраздненной стенописи великой церкви Киево-Печерской лавры // *ТКДА* 4 (1900) 598, 607–608; (5) 42–43, 55, 66.

¹⁶¹ Пор. титульні аркуші: *Минія, Мѣсяць септемврій*. Київ 1750, та: *Минея Мѣсячнаа. Мсць септемврій*. Москва 1741.

православної вь Россіи святой вѣри построена»¹⁶². 1675 чи 1676 року Воздвиженський храм згорів і був відновлений тільки тоді, коли в обителі почали зводити новий кам'яний Богоявленський собор: у 1690 р. стару головну монастирську церкву розібрали та перенесли на Уздихальницю з новою посвятою – на пошану апостола Андрія. Втім, упродовж наступних років одночасно побутували дві назви церкви: Воздвиженська та Андріївська¹⁶³. Про недавнє відновлення храму свідчили й уже цитовані слова митрополита Варлаама в листі до московського патріарха 1691 р. про «обновленіє» святині на тому місті, де св. Андрій поставив хреста. Варто спеціально наголосити на часі чергового будівництва церкви з новим титулом, адже таке датування заперечує гіпотезу про долучення до цієї справи в 1656 р. київського воєводи Андрія Бутурліна, як писав Михайло Максимович¹⁶⁴, а також пояснення причин згаданої акції Тітовим: «в связѣ с учреждением 10 марта 1699 г. императором Петром I ордена св. ап. Андрея Первозванного»¹⁶⁵. Необґрунтованим виглядає і припущення Миколи Петрова про перейменування Воздвиженського храму між 1699–1701 рр. на честь апостола не лише через можливий зв'язок з утвердженням ордена та нагородою ним Мазепи, а й

«под влиянием оживления в XVII веке местных преданий о древних национальных и религиозных памятниках и святынях Киева вообще и в частности предания о проповеди св. апостола Андрея Первозванного

¹⁶² Див., наприклад: ІР НБУВ, ф. 160, спр. 844, арк. 78; *Памятники*, т. 2, отд. 1. Киев 1846, с. 242–243 (№ 23); М. Яременко. Жалувана царська грамота 1703 р. Братському монастирю // *КА* 9 (2011) 104.

¹⁶³ Троє відомих знавців київського минулого – Микола Петров, Степан Голубєв та Федір Тітов – по-різному розповідали історію Воздвиженської/Андріївської церкви в другій половині XVII – на початку XVIII ст. Проте «останнє слово» залишилося за Голубєвим, який знайшов документи, що дозволили заперечити здогадки та припущення опонентів і запропонувати правдоподібну й підтверджену джерелами послідовність подій в історії храму. Голубєв звертався до його минулого принагідно в кількох публікаціях, а також присвятив цьому питанню спеціальну розвідку, з котрої й узято дані про другу половину XVII ст.: С. Голубєв. Историко-топографическия изыскания и заметки о древнем Киеве. II: О древней Воздвиженской церкви в Киеве // *ТКДА* 12 (1904) 670–676, 688–692.

¹⁶⁴ М. О. Максимович. О месте киевской церкви св. Андрея // його ж. *Киевъ явился градомъ великимъ...: Вибрані українознавчі твори* / упоряд. та автор іст.-біогр. нарису В. О. Замлинський; прим. І. Л. Бутич. Київ 1994, с. 92.

¹⁶⁵ Ф. Тітов, свящ. *Историческое описание Киево-Андреевской церкви*. Киев 1897, с. 4. Згодом Тітов змінив свої погляди на історію святині наприкінці XVII ст. У невиданому дослідженні він стверджував про знищення вогнем Хрестовоздвиженської церкви в 1676–1677 рр. та спорудження на її місці в 1690–1691 рр. дерев'яної Андріївської (див.: [Ф. Тітов. Заметки по истории Киево-Андреевской церкви] // ІР НБУВ, ф. 175, спр. 64–65, арк. 2 зв. (заголовок за архівним описом)).



Святий Андрій Первозваний з хрестом.
Кужбушок Києво-Лаврської іконописної майстерні.
(Репр. за: П. М. Жолтовський. *Малюнки Києво-Лаврської іконописної майстерні: Альбом-каталог*. Київ 1982, с. 72)

на горах киевских, в видах противодействия польско-католической пропаганде»¹⁶⁶.

Наприкінці XVII ст. Київ перебував за межами цієї «пропаганди», а в часи дійсної значущості такого символу – у першій половині століття – ніхто храму не перейменовував. На 1690-ті рр. перед Київською катедрою справді постала гостра проблема збереження юрисдикції над тією частиною митрополії, що опинилася поза державними кордонами та була загрожена з боку унії. Однак не зовсім зрозуміло, як посвята церкви в іншій державі мала утверджувати у вірі прихильників православ'я та протистояти їхнім конфесійним опонентам. Зрештою, для Києва, зокрема в білорусько-литовських землях, існувала одночасно й друга загроза – перепідпорядкування тамтешніх православних безпосередньо Московському патріаршому престолу. Степан Голубев пояснив спорудження перейменованого храму вкрай лаконічно: «[...] очевидно, в память предания о водружении им (Андрієм. – М. Я.) на сем месте креста»¹⁶⁷.

Найвірогідніше, з позиції місцевого духовенства, котре перебувало під впливом страху перед наслідками нещодавнього перепідпорядкування, що віщувало урізання прав української Церкви, відбудова святині на честь апостола, який провів особливу роль Києва в церковній історії, мала, як і в першій половині XVII ст., звернути увагу (цього разу – єдиновірної Москви) на старовинність і, відповідно, особливий статус тутешнього митрополичого престолу. Щороку в день св. Андрія в цьому храмі, за участі могилянських професорів та студентів, відправляли урочисті богослуження («всенощное пініє», утрєня та Літургія)¹⁶⁸.

У 1724 р. дерев'яна споруда розвалилася й наступного року була остаточно розібрана¹⁶⁹. Щоправда, праця «Цветущее состояние всероссийского государства» обер-секретаря Сенату Івана Кирилова, яку той завершив 1727 р., використовуючи сенатські архіви, лаконічно інформує про Андріївську церкву в Києві як про існуючу: «деревянная на роскате святого апостола Андрея Первозванного»¹⁷⁰. Проте автор сам не бував у місті, тож міг зафіксувати дані, які на час закінчення його роботи вже втратили

¹⁶⁶ Н. И. Петров. *Историко-топографические очерки древняго Киева. (С планом древняго Киева 1638 г.)*. Киев 1897, с. 115–116.

¹⁶⁷ С. Голубев. *Историко-топографическая изыскания и заметки о древнем Киеве. II: О древней Воздвиженской церкви в Киеве...*, с. 690.

¹⁶⁸ Н. И. Петров. *Историко-топографические очерки древняго Киева. (С планом древняго Киева 1638 г.)*, с. 115.

¹⁶⁹ Там само, с. 116–117; Ф. Титов, свящ. *Историческое описание Киево-Андреевской церкви*, с. 4.

¹⁷⁰ И. К. Кирилов. *Цветущее состояние всероссийского государства* / відп. ред. Б. А. Рыбаков. Москва 1977, с. 162.

актуальність. А от очевидець, московський прочанин Йоан Лук'янов, ще чверть століття тому занотував у мандрівних записках, що споруда храму «ветха»¹⁷¹.

1735 року розпочалися заходи з будівництва нової Андріївської церкви на місці попередньої, «но оно подвигалось медленно до приезда в Киев императрицы Елизаветы Петровны в 1744 году», яка звеліла звести на попередньому місці Андріївський храм як соборний «двірцевий»¹⁷². Найцікавіше питання, на яке історіографія не пропонує відповіді, – хто саме ініціював чергове відновлення святині. Важко уявити, що порфірородна паломниця урочисто заклала в Києві перший камінь у фундамент нової будівлі спонтанно, без попередньої підготовки. Якщо ж ініціатива йшла від київського духовенства (раніше, у 1723 р., інтерес до справи ще існуючої дерев'яної церкви на честь «патрона всероссийского» виявляв київський генерал-губернатор¹⁷³), то це вкотре ілюструє, як у XVIII ст. воно «чіплялося» за історико-ідеологічні напрацювання могилянської доби та їхнє символічне представлення. На думку Тітова, висловлену в неопублікованому рукописному дослідженні, у 1735 р. саме в Петербурзі, при дворі Анни Йоанівни, жваво зацікавилися Андріївським храмом та подали ідею його відновлення. Втім, як зазначав дослідник, йому не вдалося з'ясувати, чому і за яких обставин так сталося¹⁷⁴. Олександр Мироненко, без покликання на конкретне джерело, твердив, натомість, що в «1735 р. Київське міське управління вирішило знову збудувати на місці старого церквища нову кам'яну церкву»¹⁷⁵. Однак імена ініціаторів ідеї та її ретрансляторів престолові чи «міському управлінню» залишаються невідомі.

Зрештою, спорудження цього храму, навіть якщо згодом про нього від 1735 р. клопоталася київська церковна еліта, увиразнило неефективність апеляції до старих аргументів у нових умовах. Ще в Московському царстві Андріївський культ, який розвинувся в XVI ст., мав інакше тлумачення. Апостола вважали хрестителем Русі, що було використано для обґрунтування рівноправ'я Римської і Московської катедр, а згодом – рівності Московського патріархату з іншими в пентархії. Звернення до образу

¹⁷¹ *Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей* / за ред. В. Б. Антоновича, Ф. А. Терновского. Киев 1874, с. 121.

¹⁷² Ф. Титов, свящ. *Историческое описание Киево-Андреевской церкви*, с. 4. Див. також: Н. И. Петров. *Историко-топографические очерки древняго Киева. (С планом древняго Киева 1638 г.)*, с. 117.

¹⁷³ Н. И. Петров. *Историко-топографические очерки древняго Киева. (С планом древняго Киева 1638 г.)*, с. 116.

¹⁷⁴ [Ф. Титов. *Заметки по истории Киево-Андреевской церкви*]..., арк. 5 зв.–6.

¹⁷⁵ О. К. Мироненко. *Андріївська церква (історико-архітектурний нарис)* / 3-тє вид., виправл. та доповн. Київ 1978, с. 16.

святого нагадувало про богообраність Російської держави, патроном якої, а також небесним покровителем Москви, він став. Недаремно 1682 р., після стрілецького повстання, коли бунтівники присягали цариці Софії Олексіївні, то цілували Євангеліє та руку Андрія Первозваного¹⁷⁶. Те, що апостол бував на київських пагорбах, у нову ідеологію дисонансу не привносило, бо минуле цієї землі розглядали як частину московської історії, натомість у Києві акцентували, що благовість св. Андрія засвідчувала богообраність та святість цього міста як апостольської столиці, а звідси – й особливий статус митрополії. Вже в передмові до першої друкованої російської Кормчої (1650–1653 рр.) чітко вказано, що апостольське пророчтво про поширення християнської віри стосувалося саме «Великої Росії»¹⁷⁷. У Російській імперії ім'я Андрія теж викликало асоціації не так з окремим київським еклезіальним минулим, як із загальнодержавною російською історією, де стародавній Київ був одним з етапів. У Росії, включно з Петербургом, діяли свої важливі Андріївські храми, Петра I порівнювали з апостолом Андрієм¹⁷⁸, а ланцюг його ордена згодом поклали на імператорів під час коронування¹⁷⁹. Сам орден став нагородою за особливі заслуги перед імперією, а на чотирьох кінцях його знака-хреста із зображенням розіп'ятого апостола фігурували літери: S. A. P. R., себто «Sanctus Andreas Patronus Russiae» («святий Андрій, покровитель Росії»)¹⁸⁰.

Чи апеляцію до Андрієвого перебування в Києві прямо використовували як ідеологічний аргумент у перемовинах із російською владою? Згадаю дві репліки такого типу. Більш ніж 70-річна віддаль між датами їхньої появи наштовхує на думку, що ідеологічне заострення сформованої в першій половині XVII ст. «пам'яті» жевріло і в наступні десятиліття. Влітку 1654 р. до московського царя прибула делегація українського духовенства на чолі з пустинно-миколаївським ігуменом та соратником Петра (Могили) Інокентієм (Гізелем), яка клопоталася про підтвердження прав Київської митрополії. Гізель, послідовний противник московської церковної

¹⁷⁶ В. Живов. *Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы*. Москва 2004, с. 9.

¹⁷⁷ Про експлуатацію образу апостола Андрія в Росії XVI – першої половини XVII ст. див.: Т. Опарина. Тема крещения Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // *КА* 4 (2007) 31–57.

¹⁷⁸ Р. С. Уортман. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*, т. 1. Москва 2002, с. 96.

¹⁷⁹ Перше коронування здійснено 1724 р., коли й усталився його чин: В. Е. Рудаков. Венчание на царство // *Христианство: Энциклопедический словарь*, т. 1. Москва 1993, с. 352.

¹⁸⁰ Зображення ордена та його опис можна переглянути в Інтернеті на численних сайтах, наприклад у Вікіпедії.

зверхності¹⁸¹, тоді підкреслив потребу збереження «первой вольности, яже есть всех вольностей и прав коренем» – підпорядкування константинопольському патріархові, «до которого нас и право Божие чрез святого апостола Андрея Первозваннаго и каноны святых отец прилучили и совокупили»¹⁸². У 1727 р. київський архієпископ Варлаам (Ванатович) звернувся до Петра II з клопотанням про повернення катедрі митрополичої гідності, скасованої 1722 р. У проханні мовилося,

«дабы паки по прежнему была митрополия при киевском престоле не моего ради смирения, но славы ради Божия и славы ради вашего всеавгустейшаго величества и чести же ради и достоинства святого места, на нем же первее благодать Божия и вера святая возсия и от туду во вся стары Российския распространися по проречению издревле еще апостола Господня святого Андрея первозваннаго на горах киевских бывшого и тия водружением крестным благословивша [...]»¹⁸³.

У важливих документах, скерованих до Петербурга у другій половині XVIII ст., апостол Андрій уже не фігурує, що й не дивно, з огляду на викладені раніше обставини (інакшого сприйняття там цього святого). 1742 року, коли настала чергова «відлига», київська церковна еліта надіслала Синодові ще одне «доношеніє» про відновлення статусу митрополії, того разу успішне. На відміну від клопотання 1727 р., у ньому наводилися суто прагматичні аргументи, без св. Андрія та переліку всіх київських митрополитів: тут зверталася увага на те, що унійні єпископи називають себе київськими митрополитами, при цьому ще й кепкуючи, що «схизматики постереглися, сами нам гонору уступили, еже-де не слушне себи того гонору узурпуют». Апелював Київ і до потреби православних Речі Посполитої захищати себе в судах, надаючи давніші привілеї, у яких згаданий київський

¹⁸¹ Найостанніше дослідження біографії Гізеля: Л. Довга. Передмова від упорядника // Інокентій Гізель. *Вибрані твори: У 3 томах* / ред.-упоряд. Л. Довга, т. 1, кн. 1. Київ – Львів 2012, с. 12–25 (параграф «Інокентій Гізель – людина загадкової біографії»). Про позицію Інокентія у церковних справах див: О. Сирцова. Текстологія та історіософія «Синописа» Інокентія Гізеля в аргументації авторської ідентичності твору // *КА 9* (2011) 78–85.

¹⁸² *Акты ЮЗР*, т. 10, стп. 752. Санкт-Петербург 1878 (№ 16, XIII). Цей уривок неодноразово цитувався в науковій літературі.

¹⁸³ Ф. А. Терновский. *Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии, на основании документов синодального архива*. Киев 1879, с. 6–9 (цит.: с. 8–9). Прохання не датоване, проте, на думку Терновського, такі факти, як повернення сану двом пониженим раніше до єпископства митрополитам, відміна Малоросійської колегії, дозвіл вибрати гетьмана, що мали заохотити київських церковних мужів, указують на його складення саме 1727 р. Ініційоване ж це клопотання, вважав дослідник, було не «непритязательным» і «самозаклученным» Варлаамом, а підлеглим йому духовенством.

митрополит (не архиєпископ), а «нине де, за неимуществом той в Киевской катедре титлы, зарубежные римляне и униаты с наруганием говорят, что де в Киеве митрополии нет, вам де надобно надлежать до Львова, где митрополит киевский имеется». Автори цього донесення, мабуть, вирішили зіграти на репутації нової імператриці як захисниці Православної Церкви (на противагу Анні Йоанівні), тож акцент зроблено на проханнях про відновлення митрополії, що надходили від пригнічених «зарубіжних» «благочестивих» – їх представлено чи не головними ініціаторами повернення прав Київській катедрі:

«О том многократно начальники тех благочестивых зарубежных монастырей, приезжая в Киев к архиерею, объявляли, и при том оные духовные просят, для пресечения от реченных благочестия врагов посмеяния, укоризны и озлобления благочестивым, катедру Киевософийскую титлом и честью митрополии пожаловать по прежнему»¹⁸⁴.

Не вдавалися до Андрієвого приходу на київські гори як аргументу представники Київської митрополії й у своїх зверненнях 1768 р. до Законодавчої комісії. Навіть нагадуючи про колишнє титулування преосвящених митрополитами київськими, галицькими та «всєя России» «от самага начала просвещения российского народа крещением», укладачі не подавали жодних історичних екскурсів, обмежуючись лише прагматичною аргументацією – про юридичні норми від часів перебування «еще Малой России под польскою державою»¹⁸⁵.

Важко навіть сказати, які асоціації в київського клиру викликала нова Андріївська церква, спорудження котрої розтягнулося на роки, а проблеми із зсувами та потреба постійних ремонтів – на століття. Досить швидко Петербург втратив інтерес до будівництва, а саму святиню виключили з палацового відомства. Тож, нарешті отримавши довгоочікувану санкцію державної влади, освячували новозведений храм без тієї особливої урочистості, що супроводжувала його закладення. Церемонія виглядала як суто локальна подія, в якій взяли участь тільки два представники з-поза

¹⁸⁴ ПСПР, т. 1. Санкт-Петербург 1899, с. 354–355 (№ 386); Ф. А. Терновский. *Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии, на основании документов синодального архива*, с. 11–12. Воцаріння Єлизавети Петрівни стало для Церкви, на переконання багатьох авторів, «ликующим праздником. Кошмар гонения на само православие отпал» (А. В. Карташев. *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2. Москва 1992, с. 569; Е. Поселянин. *Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке*. Санкт-Петербург 1902, с. 88–89 та ін.), а духовенство, яке чи не найбільше раділо сходженню цієї цариці на престол, прославляло її у своїх проповідях (П. Веденяпин. Законодательство императрицы Елисаветы Петровны относительно православного духовенства // *Православное обозрение* 5 (1865) 69–73).

¹⁸⁵ Пункты от Киевской епархии, с. 433–560.



Картина Платона Бориспольця
«Проповідь апостола Андрія скіфам», 1847 р.
(Андріївська церква, фото із фондів
Національного заповідника «Софія Київська»)

міста: 19 серпня 1767 р., на свято мученика Андрія Стратилата, владика Арсеній (Могилянський) за присутності далматського єпископа Симеона (Концаревича), котрий залишився жити в тутешньому Петро-Павлівському монастирі, настоятелів київських обителів, включно з лаврою (крім «начальника» грецької Катерининської), архимандритів Ніжинського Благовіщенського та Глухівського Петро-Павлівського монастирів і всього духовенства міських церков освятив кам'яну ружну церкву Св. Андрія Первозваного в Києві на бастіоні¹⁸⁶. Невідомо, що сприяло перетворенню цього акту на загальноміську урочистість за участі еліти митрополії: велика роль, яку тут відводили місії апостола та можливості апелювати до неї, чи особлива увага імператорського престолу, котру той раніше приділяв спорудженню храму. Якщо духовенство й плекало ще якісь сподівання цим видимим знаком довести свої переваги в синодальній Церкві, то долю Андріївської святині можна вважати своєрідним символом наївності та недієвості сформованих у першій половині XVII ст. уявлень у нових умовах. Митрополичий престол не лише не отримав із Петербурга обіцяної допомоги для функціонування храму, а й змушений був або сам дбати про найнеобхідніше (передаючи богослужбове облачення, опорядження та призначаючи ченців-священнослужителів до храму без парафії та прибутків), або клопотатися, часто впродовж багатьох років безуспішно, про величезні витрати (у розмірі кількох тисяч рублів), що їх потребувала щойно освячена церква на добудови й ремонті¹⁸⁷. Навіть план розпису іконостасу, склепінь і купола святині складали в Синоді. Згідно з цим планом, до речі, зображення самого Андрія в іконостасі належало виконати так:

«Св. апостола Андрея Первозваннаго, в руце хартию держащаго, на которой написаны слова сии: *благовествованием аз вы родих* (виділено курсивом у публікації. – М. Я.), 1 Кор. 4, и с боку его, где прилично покажется, написать крест, на котором св. Андрей распят был, и опершагося о крест свой»¹⁸⁸.

У цій іконографії написані на хартії, хоча й адресовані іншим християнам, слова апостола Павла (I Кор 4, 15), звісно, натякали на провіщення св. Андрієм християнства в тутешніх краях, проте нічого специфічно київського чи українського тут не простежується, що й не дивно, адже

¹⁸⁶ ІР НБУВ, ф. 301, спр. 733 Леб., арк. 11–11 зв.

¹⁸⁷ Перипетії будівництва та ремонту Андріївської церкви висвітлено в: Ф. Титов, свящ. *Историческое описание Киево-Андреевской церкви*, с. 5–8; А. М. *Киевский храм св. апостола Андрея Первозванного. (Историческая справка о построении церковного здания и позднейших строительных в нем работах)*. Киев 1898, с. 6–8. Див. також у популярній брошурі: *Судьба Андреевской церкви в Киеве*. [Киев 1864].

¹⁸⁸ *ОДЦ*, т. 31 (1751 г.), стп. 306–307 (№ 221); стп. 645, прил. XXIX.

йшлося про намісну ікону, котра мала відтворити певний іконографічний тип. Зате в наступному столітті у церкві з'явився твір, що дуже яскраво маркував роль апостола в місцевій історії. 1867 року художник українського походження Платон Борисполець подарував храмові своє олійне полотно «Проповідь апостола Андрія скіфам», на якому в образах скіфів, чи то з козацькими вусами й шаблею, чи то в народних строях, легко прочитуються представники українського народу¹⁸⁹. Отже, у Києві продовжували пам'ятати про прихід апостола, але з часом пов'язаний із цим пістет утратив свій ідеологічний і полемічний характер, а локальний патріотизм без жодних протиріч поєднався із загальноімперським. Навряд чи комусь спаде на думку, скажімо, шукати якісь приховані натяки у Віктора Аскоченського (1813–1879), випускника і викладача Київської духовної академії, який для своєї книги про Київ та Могилянські «школи» вибрав два мотто: друге – з вислову митрополита Євгенія про роль вихованців Академії у «всей Росии», а перше – «На сих горах возсияет благодать Божия, и град велик иматъ быти. *Пророчество св. апостола Андрея Первозванного* (курсив Аскоченського. – М. Я.)»¹⁹⁰. Вже у XVIII ст. стара ідеологічна зброя не відповідала викликам доби, ставши лише прикрасою на стіні, якою милувалися, поступово забуваючи, як її тримати в руках.

Змагання за минуле Київської академії

Коли попередня зброя, створена київськими інтелектуалами в XVII ст., за нових обставин стала недієвою, а апеляція до славного минулого загрожувала навіть інакшим розумінням з боку Петербурга, духовна еліта в несприятливих умовах таки спромоглася на важливі нові кроки в захисті своїх прав «історичними» засобами. Це були «локальні» перемоги, здобуті, однак, у боротьбі за надзвичайно значущий для митрополії об'єкт-символ – Київську академію, пов'язану з іншим знаковим місцем пам'яті – Петром (Могилою). У двох наступних параграфах з'ясуємо, як київські інтелектуали зуміли дати раду з подвійною загрозою навчальному закладу, що йшла не тільки з північної столиці імперії. Застосована тоді ідеологічна зброя виявилася такою ефективною, що вплинула й на кілька поколінь істориків освітнього осередку. У контексті аналізу реакції на петербурзьку політику перший сюжет важливий для висновку про те, що в Києві не розучилися конструювати історичні аргументи, коли мовилося про не надто давні часи та не пов'язані з російським минулим епізоди. У другому випадку привертає увагу те, як у відстоюванні власної позиції українське

¹⁸⁹ О. К. Мироненко. *Андріївська церква (історико-архітектурний нарис)*, с. 112–114.

¹⁹⁰ В. Аскоченский. *Киев с древнейшим его училищем Академиею*, ч. 1. Киев 1856, с. 1.

духовенство починає апелювати до монарших милостей. Попри позірну відмінність, обидва сюжети насправді є частинами одного великого змагання місцевого духовенства за Київську академію, а тут їх розділено виключно «інструментально» – для детальнішого розгляду.

Пригадування / вигадування Галишки Гулевичівни

Майже двохсотлітня історіографія Києво-Могилянської академії тісно пов'язала початок її існування з ім'ям шляхтянки Гулевичівни, щедрий дар якої створив матеріальну базу для появи однієї зі знакових інституцій Київської митрополії. І хоча дослідникам досі не відомі ні оригінали, ні копії Галшчиної дарчої XVII ст., у сучасній популярній версії академічної історії йдеться про те, що «у старій Києво-Могилянській Академії свято зберігали пам'ять про її засновницю», «щороку в день її іменин 22 грудня, тобто в день св. Анни (ім'я Галшка довгий час трактувалося як Анна), поминали Галшку Гулевичівну», заодно вирішуючи «в цей день на зібраннях академічної корпорації [...] найголовніші академічні справи»¹⁹¹. Утім, таке твердження щонайменше потребує хронологічних уточнень. Джерела, натомість, пропонують не такий лінійний погляд на пам'ять у Київських Ате-нах про заснування «шкіл» та долучених до цього осіб.

В Академії впродовж більшої частини двохсотлітнього періоду її функціонування про Гулевичівну не знали. З наведених далі реплік другої половини XVII ст. довідуємося, кого саме могилянці ставили біля витоків власної історії. Так, у 1670 р. делегація Братського монастиря і, можливо, межигірський ігумен, поряд із «нуждами» обителі, клопоталися в Москві

«о грамоте на утверждение училищ словенским, греческим и латинским языки, для латыни на рубеже живущих к защищению православных веры, от святых памяти от Петра Могилы основанных и от древних гетманов запорожских, наченше от славнаго гетмана Петра Конашевича Сагайдачнаго»¹⁹².

В іншому тексті – листі Варлаама (Ясинського) патріархові Адріану від 1 червня 1693 р. – владика, повідомляючи про номінування ректором

¹⁹¹ З. І. Хижняк, В. К. Маньківський. *Історія Києво-Могилянської академії*. Київ 2003, с. 25. Щорічне святкування в грудні свята Зачаття св. Анни найшвидше пов'язувалося з особливим пошануванням в Академії Богородиці. Зокрема, на території закладу діяв Благовіщенський храм, при якому гуртувалася спудейська конгрегація (Анна ж, як відомо, є матір'ю Марії, яку зачала після багатолітнього безпліддя). Окрім того, у відомих реєстрах витрат конгрегаційної скарбниці 1752–1753 рр., у яких йдеться про відзначення згаданого празника, немає навіть натяку на Галшку (див.: *Києво-Могилянська академія кін. XVII – поч. XVIII ст.: повсякденна історія*, с. 166–167 (№ 106)).

¹⁹² К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 373.

колегіуму Йоасафа (Кроковського), згадав дні «жития блаженныя памяти кир Петра Могилы, училищ тех братцких основателя и изряднейшаго благодетеля»¹⁹³. Отож, принаймні в останній третині XVII ст., в Києві з початками «латинських шкіл» пов'язували не Гулевичівну, а козацького гетьмана та митрополита-реформатора.

У наступні десятиліття історична візія могилянців (та загалом церковної еліти) не змінилася. Тому в уже цитованому рукописі «Praecepta Artis Rhetoricae...», що належав воронезькому намісникові Василю Квілецькому, який навчався риторики в Київській академії на початку XVIII ст. (ймовірно, в 1714–1715 рр.), у похвалі Петру (Могилі) серед його звершень вказано й заснування «латинських шкіл»:

«Всякъ бо взираяй на сіє мѣсто имъ сожижденное, на сіє училище его попеченіємъ здѣ первѣе изобрѣтенніе и многимъ обогащеніємъ иждивеніємъ обогащеніе, ащеби і имени его невѣдах, оттол преславнаго дѣла похвилил би дѣлателя премудра»¹⁹⁴.

Далі знову наголошено на новаторських ініціативах Могилы, котрий свою премудрість виявив у «богохвальному ділі» – створенні Академії. З панегіричної промови чітко зрозуміло, що до цього інших навчальних закладів у Києві не було. Це владика «отчизнѣ малоросійской»

«недоумѣнной и престои прежде, даде умъ и разумъ, и ученіе на всякое дѣло полезное, яко иностраннимъ родомъ дивилис от древнихъ временъ отчизнѣ ншой грубой и невѣжи сущой. Ннѣ же тол премудрими члвѣки обогащенной и со ужасомъ глати: “откуда сеі толика премудрост и сила, не сія бѣше иногда ниинна буйства всякаго исполненна, невѣжествомъ помраченна, не умѣюща єдинаго алфавита, не умѣюща не от грековъ испрошающа?”»¹⁹⁵.

Із XVIII ст. до послуг тих, хто намагається вивчити бачення професорською корпорацією власного минулого, є кілька складених у стінах Академії історичних довідок, написаних, зокрема, і з використанням архівних матеріалів навчального закладу та Братського Богоявленського монастиря. Їхню появу спричинили не власні бажання зануритися у витoki, а розпорядження Синоду, що потребував тієї чи тієї інформації. На переконання відомого дослідника могилянської історії Степана Голубєва, вперше час свого заснування Академія пробувала з'ясувати в 1765 р.¹⁹⁶ Однак тут професор помилявся: є й раніші відповіді на це питання.

¹⁹³ АЮЗР, ч. 1, т. 5, с. 387 (№ СХХІV).

¹⁹⁴ ІР НБУВ, ф. 307, спр. 510/1722П, арк. 175.

¹⁹⁵ Там само, арк. 176.

¹⁹⁶ В. І. Ульяновський. *Двічі професор: Степан Голубєв в університетському та академічному контекстах*. Київ 2007, с. 224.

Перше з відомих мені звернень могилянської корпорації до власної історії датується кінцем 1739 р. – тоді Синод своїм указом від 4 грудня розпорядився зібрати й надіслати відомості про школи при єпархіях, зазначивши, серед іншого, й коли та ким вони були фундовані. Вже 5 січня 1740 р. київському архієпископові Рафаїлу (Заборовському) з Академії за підписом ректора та префекта подали «о фундації школь такъ еллино-греческихъ якъ и латинскихъ от койхъ времень и кимъ оны заведены въ єпархій Кѳевской извѣстіє». За словами укладачів, під час написання довідки була «учиненна справка зъ крѣпостьмы нашего Кѳево-Братского монастыра о фундації школь еллино-греческихъ и латинскихъ», а також, як видно з тексту, для опису нещодавньої історії залучалися свідчення очевидців, наприклад, про викладання грецької мови:

«еллино-греческое учение и прежнихъ времень, а іменно въ 1711мъ году дѣйствително производилось въ Академіи Кѳевской ибо въ ономъ году въ живихъ обрѣтающийся нашего Кѳево-Братского монастыра іеромонахъ Кипріанъ Пясецкій еллино-греческого языка зъучался под учителемъ имени его неупомнит, о чомъ онъ іеромонахъ Кипріанъ, такожъ и іеромонахъ Афанасій Сокалскій нашего жъ Кѳево-Братского мнстрия въ соборѣ свѣдителействовали»¹⁹⁷.

Загалом же екскурс у минуле виглядав безхитрісно і занадто пунктирно: «школи» були створені в Київській єпархії 1631 р. Петром (Могилою) в Печерській обителі при Троїцькій Больницькій церкві, про що свідчить його добровільний запис. Згодом, у 1632 чи 1633 р., їх перенесли у Братський монастир, як можна дізнатися з універсалу гетьмана Петражицького та з підтвердження польського короля Міхала Вишневецького від 10 жовтня 1670 р. «Извѣстіє» супроводжувалося копіями запису обіцянки митрополита фундувати школи, даної у Львові в Успенському храмі, універсалу Петражицького, королівського привілею та грамот Йоана й Петра Олексійовичів¹⁹⁸. Отже, й у 1740 р. Могилянська академія, як і раніше, не виводила свого початку від Галшчиного дару. Навіть більше, ні про її упис, ні про саму шляхтянку професори нічого не згадували.

Наступна виявлена «внутрішня історія» навчального закладу писалася в 1765 р., і саме її аналізував Голубєв. Далі зупинюся на цій відомості і я, заздалегідь зазначивши, що до того часу продовжувала існувати версія могилянського минулого, викладена 1740 р., у чому переконують такі безпосередні та опосередковані вказівки.

Петра (Могила) засновником київського «училища» називав у своїй проповіді, приуроченій до вшанування пам'яті єрарха (його ім'я, на відміну

¹⁹⁷ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 185–228, арк. 32–32 зв.

¹⁹⁸ Там само, арк. 29–40 зв.

від Галшчиного, схоже, таки урочисто згадували в Академії щороку від дня смерті) 31 грудня 1754 р., один із найвідоміших могилянських вихованців XVIII ст., пізніше київський ректор і преосвященний Самуїл (Миславський):

«Еще едино самое знатнейшее его домостроительства дело остается; то есть, как то сей прозорливый церкви Божия строитель о будущем разсуждал. Он, ведая себе быти человека смертного и опасаясь, дабы по смерти его народ не погрузился паки в прежнее невежество¹⁹⁹, вздумал воздвигнуть училище и оное различными книгами обогатить, и сие с тем намерением, дабы по крайней мере дети или внуки тогдашняго народа, ежели отцы их не пребудут тверды в вере, могли заблуждение познать и на путь истинного познания прийти. Се то есть особенный знак домостроительства его! Се то благоразсудного и прозорливого эконома дело»²⁰⁰.

Вартий уваги факт: саме за управління «школами» Миславського в їхніх стінах зрине ім'я Гулевичівни біля витоків історії. Але про це далі.

Ще одне свідчення, що може кваліфікуватися як безпосереднє, про незнання в київському навчальному закладі жінки-шляхтянки в ролі його засновниці, знаходимо в Григорія Андрійовича Полетика. Цей випускник Академії (1737–1745 рр.) під час служби перекладачем у Синоді (1748–1764 рр.) написав статтю «О начале, возобновлении и распространении учения и училищ в России и нынешнем оных состоянии», яку, щоправда, тоді не надрукували, як планувалося, через критику ідей Ломоносова²⁰¹. Матеріали про *Alma Mater* Полетика збирає у самому Києві, про що інформує його лист 1758 р. до лаврського архимандрита з проханням надіслати відомості про надані Петрові (Могилі) привілеї на «школи» тощо²⁰². У статті, коротко описавши заснування шкіл князями Володимиром та Ярославом, Григорій Андрійович відразу перейшов до значно пізнішого періоду:

«Место, в котором положено начало христианской вере и учениям, послужило также и к возобновлению оных. Я думаю, что всяк чрез оное

¹⁹⁹ Самуїл (Миславський) перед цим зазначав, що до Могили «был наш народ [...] очень груб и вовся густым мраком невежества помрачен, в науках мало сведущ, Священное Писание неизвестно было ему, суетным преданиям совершенно предавался, в вещественных обрядах силу спасения наипаче полагал. Прибавим же к сему и то, что в учителях был тогда недостаток крайний, некому было его от адской стремнины отвращать [...]» (Слово в день воспоминания преосвященнейшего митрополита Петра Могилы 1754 года, декабря 31 дня..., с. 682–683).

²⁰⁰ Слово в день воспоминания преосвященнейшего митрополита Петра Могилы 1754 года, декабря 31 дня..., с. 683–684.

²⁰¹ Ал. Лазаревский. Отрывки из семейного архива Полетик // КС 4 (1891) 99–101.

²⁰² Ці матеріали з коментарем Лазаревського див. у: Ал. Лазаревский. Записка Г. А. Полетика о начале Киевской Академии // ЧИОНЛ, кн. 11, отд. 3. 1896, с. 46–59; лист до архимандрита: Там само, с. 47–48.

разумеет город Киев, в котором в начале прошедшего века учреждено было первое училище».

Попри впровадження тексту Полетики до наукового обігу, до нього, за моїми спостереженнями, дослідники історії Академії зверталися та звертаються рідко, тому доцільно буде навести тут доволі розлогу цитату (однак без підрядкових приміток про діяння осіб, не пов'язаних із нашою темою), аби словами автора передати тодішні уявлення про перипетії створення «первого училища»:

«1620 год назначен был для сего славного и полезного предприятия. В оном все обстоятельства способствовали к возстановлению отверженных наук. Польским королем был тогда Сигизмунд Третий, особенный любитель и защититель российского народа и козаков, что являют многие его данные им привилегии, а в Малой России два главнейшие начальники были к сему предводителями: первый – гетман Петр Конашевич Сагайдачный, который не меньше разумом, как храбрыми своими и великими делами в истории себя прославил; другой – киевский митрополит Петр Могила, муж учением, святостию жития и изданными в пользу церкви сочинениями и книгами столько же известен, сколько и знатностию рода, последуя правам и вольностям российского народа, который по силе узаконений королевства Польского во всех своих учреждениях имел теже преимущества и свободу, что и народ польский, а сверх того, получивши дозволение от короля, они первые основатели находящемуся в Киеве на Подоле Братскому монастырю и учрежденным при оном школам, употребив на то свои труды и иждивение и исправив на содержание оных королевскую привилегию, а им последовали уже и другие»²⁰³.

До висновків про побутування до 1760-х рр. версії могилянського мінусу зразка 1740 р. та попередніх десятиліть спонукає й інформація з однієї рукописної книги, виконаної різними почерками, переважно у XVIII ст. Манускрипт, що є своєрідним довідником з історії та сучасного Православної Церкви на теренах Російської імперії, містить дані про єпархії, владик, собори, монастирі, настоятелів тощо. Рукопис у XIX – на початку XX ст. зберігався в бібліотеці Києво-Софіївського собору, куди надійшов від митрополита Євгенія (Болховітінова, 1822–1837)²⁰⁴. До цього поціновувача старовини книга потрапила, напевно, перед останнім, київським, періодом його життя, цілком можливо – у Петербурзі, де від 1799 р. Євгеній був префектом Олександрівської академії, або ж за його пастирства в одній

²⁰³ Ал. Лазаревский. Записка Г. А. Полетики о начале Киевской Академии // *ЧИОНЛ*, кн. 11, отд. 3. 1896, с. 53–55.

²⁰⁴ Н. И. Петров. *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*, вып. 3. Москва 1904, с. 133 (№ 384).

із російських єпархій – Новгородській (служив вікарієм), Вологодській, Калузькій чи Псковській²⁰⁵. Беручи до уваги, що у XVIII ст., особливо до 1760-х рр., у Росії перебувало чимало українських «учительних» ченців на головних послушаннях при катедрах і в обителях, з певною часткою вірогідності можемо припустити, що манускрипт створений колишніми могилянськими вихованцями. З огляду ж на його некиївське походження, логічно думати, що він фіксував насамперед достатньо відому й загальнопоширену (звісно, в певних колах) інформацію, тобто принаймні ту, яка повідомлялася Синодові.

У книзі-довіднику є розділ «ГОб академіяхъ Кіевской и Московской», написаний 1758 р. У ньому сказано, що «Академія Кіевская въ Кієво-Братском мнстирѣ основанна митрополитом кієвскимъ Петромъ Могилою съ 1630 за царя Михайла Ѳеодоровича». Першим ректором навчального закладу названий засновник Петро (Могила)²⁰⁶.

Наступна відома репліка могилянської корпорації про власну історію, проаналізована професором Голубевим, датується 1765–1766 рр. Отримавши 1765 р. указ Київської духовної консисторії від 10 січня з вимогою надати відомості про фундацію Братської обители, Академія надіслала у березні 1766 р., за підписом тогочасного ректора Самуїла, довідку про монастир та навчальний заклад. У ній вказувалося на існування чернечого осередку «в ведомстві» константинопольського патріарха зі школою вже в 1615 р. Підтвердженням цього слугувало відкликання до «выписи подлинной урядовой земских киевских книг, в Кієво-Братско-училищном монастыре имеющейся». У нотатці якраз і йшлося про надання двору Галшкою Гулевичівною на обитель та школи. Однак далі зазначалося, що,

«как из некоторых обстоятельств разсуждать можно, [...] оной монастырь с школою заложен в 1588 году, когда Иеремия архиепископ Константина града и вселенский патриарх был в России, для поставления перваго патриарха на Москву»²⁰⁷.

Уже неодноразово згадуваний Степан Голубев спеціально розглядав можливість заснування навчального закладу в 1588–1589 рр., детально

²⁰⁵ Т. Ананьєва. «Читайте для познання Києва...» // Євгеній Болховітінов, митр. *Вибрані праці з історії Києва*. Київ 1995, с. 12–13.

²⁰⁶ ІР НБУВ, ф. 312, спр. 384 (384/182с), арк. 45 зв. Час написання розділу встановлюється достатньо легко: перелік могилянських ректорів та інформація про заснування Академії подані тим самим почерком і чорнилом, що й попередні та наступні записи киево-печерських, троїце-сергієвих, олександро-невських, володимиро-рождественських, чудівських настоятелів і московських ректорів. Усі реєстри доведені лише до 1758 р., а в одному зі списків 1758 рік прямо названий «нинішнім», себто поточним (див.: там само, арк. 42–45, 47).

²⁰⁷ *АИД-3*, с. 243–242 (№. XXVI).

аналізуючи цитований уривок і слушно заперечуючи аргументи прихильників версії давнього існування «шкіл»²⁰⁸. А от на появу імені Галшки він уваги не звернув, вочевидь, не знаючи попередніх «історій». Оминув коментарем першу згадку фундаторки й інший історик Київських Атен Микола Петров. Його позиція в цьому питанні потребує окремого пояснення.

Річ у тім, що професор Петров, на противагу колезі Голубеву, знав, що від занурень в історію могилянськими інтелектуалами в 1765–1766 рр. залишився не тільки чистовий варіант довідки про *Alma Mater*. Була ще й складена в 1765 р. чернетка (чи краще сказати – чернетки) відомостей про Київську академію, її ректорів та викладачів, яку Микола Іванович долучив як додаток до своєї книги про навчальний заклад у другій половині XVII ст.²⁰⁹ Публікуючи ж пізніше остаточну версію історичної довідки в другому відділенні «Актів и документов», упорядник використав і початковий варіант, з якого, проте, включив до тому лише частину інформації – без фраз про заснування²¹⁰. Учений також не прокоментував однієї фактологічної розбіжності між цими текстами. У чернетці цілком інакше описано створення навчального закладу:

«Монастырь Богоявления Господня Братскіи Кіевскій. Въ немъ училища или школы основаль славный Войска Запорожского гетманъ Петръ Конашевичъ Сагайдачный. Онъ же первій обновитель и монастыря Братского Кіевского иже созда въ немъ церковь Богоявления Гспдня, въ ней же и самъ по многихъ побѣдахъ по преставленій своемъ погребень року 1622 априля 10 д. Во время основанія тѣхъ школь монастыря тамъ не было, а было толко братство, то естъ такое мѣсто, гдѣ могли жить свѣтскій и духовный люди, приходящій для ученія».

Далі на кін виходив Петро (Могила), який «бысть фундаторъ монастыря Братского Кіевского и при немъ основаль и построиль школы»²¹¹.

Окрім очевидного компонування незрозуміло як пов'язаних між собою старих і нових фактів, тексти, виконані різними почерками, засвідчують, що в Академії активно дошукувалися власних витоків: наведеному уривкові передую аркуш, де подано цілковито протилежну «традиційну» інформацію, в якій узагалі не фігурує Сагайдачний: «Академія Кіевская въ Кієво-Братскомъ монастырѣ основана митрополитомъ кіевскимъ Петромъ Могилою

²⁰⁸ С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянскій*. Киев 1886, с. 1–118.

²⁰⁹ Н. И. Петров. *Киевская академия во второй половине XVII века*. Киев 1895, с. 129–135 (приложение II).

²¹⁰ *АиД-3*, с. 253–265 (№. XXVI).

²¹¹ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 1406, арк. 3. Копія XIX ст. цього самого документа (із незначними технічними помилками) зі слідами опрацювання Петровим та його рукою: там само, спр. 185–228, арк. 104–111.

[в] 1630 [г] за царя Михайла Феодоровича»²¹². Увага до витоків на цей раз виявлялася також у прискіпливішій «джерельній» роботі. Укладачі, зокрема, декларували при описі тих чи тих сюжетів послуговування поменником Братського монастиря (запозичено дані про «засновника» й «обновителя» Сагайдачного), книгою Йоаникія (Галятовського) «Fundamenta na których łacinnicy iedność Rusi z Rzymem fundują» (Чернігів, 1683) (про заснування під Уздихальницею єзуїтського колегіуму та суперечку між двома закладами), грамотами єпископів – Лазаря (Барановича) та ін. (для реконструкції списків ректорів і викладачів)²¹³.

Ще одна недатована чернетка академічної історії теж свідчить про напружені намагання київських професорів висвітлити виникнення навчального закладу. Документ постав як редаговані різними почерками нотатки про минуле «шкіл», що починалося 1588 р. і вже передбачало дієву участь Галшки у фундації 1615 р. Ймовірно, дана чернетка була одним із завершальних етапів створення «історії» 1766 р. У ній перелік ректорів однією рукою доведений до 1766 р., а останнім фіксується Тарасій (1768–1774), чиє ім'я дописане вже іншим почерком. У чернетці містилася й інформація про Могилу та Сагайдачного як фундаторів, але згодом ця частина тексту була закреслена. Додавання ще одного, останнього, настоятельського імені вказує на опрацювання матеріалів у 1770-х рр., вочевидь, при складанні в 1773–1774 рр. нової довідки, про яку мовитиметься далі (згадка засновника-гетьмана означає, що тоді використовували саме напрацювання 1765 р., хоча встановити, чи залучалися власне матеріали минулого десятиліття, чи пізніші списки з них, до кінця не вдається). Тим самим почерком, що й увесь текст, а не іншою рукою, якою вносилися (можливо – значно пізніше) виправлення, додано кілька уточнень про «джерельну базу» «історії», не зазначену в чистовику. Так, відомості про константинопольського патріарха Єремію надала «рукописная історія Нестора», про події 1620–1621 рр. – «записка старинная такая» та нотатки в рукописній книзі Софіївської бібліотеки, а факти про братського настоятеля Тарасія Земку було взято з «Лексикона» Памва (Беринди) і «Тератургіми» Афанасія (Кальнофойського)²¹⁴.

Цікаво, що збереглися ще дві копії XVIII ст., в яких інформація про заснування київських «училищ» Сагайдачним, а потім Могилою також була покреслена та поправлена. Нині вони входять до однієї архівної справи. Долучені до фраз про фундаторів переліки ректорів, доведені в першому

²¹² ІР НБУВ, ф. 160, спр. 1406, арк. 1. На правому полі навпроти рукою Петрова олівцем занотовано: «1765?». Повністю погоджуюся з таким датуванням: усі наступні відомості про викладачів обмежені цим роком (див.: Там само, арк. 5–38).

²¹³ Там само, арк. 2–3 зв.

²¹⁴ Там само, ф. 301, спр. 221п., т. 3, арк. 298–316.

випадку до середини 1750-х рр., а в другому – до першої половини 1760-х рр.²¹⁵, укотре підтверджують напружене писання власної історії в 1765–1766 рр. (найправдоподібніше, у першій чернетці реєстр могиллянських «начальників» уклали не в 1750-х рр. – його просто не дописали, бо сама копія нагадує решту чорновиків, із середини наступного десятиліття). Таким чином, окрім остаточного «ізнєвєстїя» 1766 р., у нашому розпорядженні є ще два попередні варіанти, які достатньо впевнено датуються 1765 р. і не містять згадки про Галшку, та два ідентичні їм тексти, один з яких був створений не раніше 1750-х рр. (найімовірніше – у тому ж таки 1765 р.), а інший, напевне, дописувався в 1770-х рр.

У чистому варіанті 1766 р. історична довідка вийшла, зрештою, добре скомпонованою й без фактологічних суперечностей: фундаторкою «шкіл» назвали Галшку Гулевичівну, хоча й припустили, без точної вказівки на джерело («как из некоторых обстоятельств разсуждать можно»), їхнє функціонування з 1588 р.; Сагайдачному відвели роль відбудовника церкви та братського дому, а Петрові (Могилі) – засновника печерської школи (що, з дозволу запорозького гетьмана Івана Петражицького, була перенесена 1631 р. на Поділ), старшого брата, наглядача, опікуна та захисника нового закладу. Документально репрезентувала подальшу історію додана інформація про королівські привілеї та царські грамоти, що розпочиналася викладом змісту привілею Зигмунта III 1629 р.²¹⁶ Через два роки, описуючи потреби освітнього осередку в пунктах до Законодавчої Катерининської комісії, київська духовна еліта знову стверджувала, щоправда, вже без будь-якої деталізації та вказування імен,

«что начало киевских училищ или школ, при Киево-Братском Богоявленском монастыре учрежденных, простирается давностию своею выше 1615 года, как урядовая подлинная выпись из земских киевских книг, в оном монастыре имеющаяся, доказывает»²¹⁷.

Остаточний варіант історії виникнення «шкіл» відтоді прижився не лише в самій Академії, а й у працях дослідників її минулого, які з'явилися в наступних століттях. Не минуло й десятиліття, як відомість 1766 р., використана майже дослівно, стала основою статті «О киевских училищах», надрукованої 1773 р. в Петербурзі на сторінках «Старины и Новизны»²¹⁸. Того ж таки року до своєї історії, знову через вище розпорядження, звернулись і в Києві.

²¹⁵ ІР НБУВ,, ф. 160, спр. 844, арк. 69, 73.

²¹⁶ *АиД-3*, с. 243–248 (№. XXVI).

²¹⁷ Пункты от Киевской епархии, с. 527.

²¹⁸ Порівняння двох текстів здійснено в: С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянский*, с. 58–60.

У 1773 р. київський митрополит просив синодального дозволу витратити на потреби навчального закладу половину «кошелькових» грошей – коштів, що збиралися по єпархії для церков її закордонної частини на території Речі Посполитої. Перед тим як ухвалити відповідне рішення, Синод постановив докладно з'ясувати все про Київські Атени: коли засновано «училищний» монастир, за яких обставин, які угіддя має обитель, а які Академія, як діляться між ними прибутки, а також просив надіслати копії універсалів та грамот на землеволодіння. Відповіддю стала чергова історична довідка, складена у «школах» 1774 р. за підписами професора філософії та богоявленського намісника. У ній констатовалося, що

«изъ выписи подлинной урядовой земскихъ Кіевскихъ книгъ въ Кієво-Братско-училищномъ мнстырѣ имѣющейся [...] значитя, что Кієво-Братскій мнстырѣ и школы имѣють свое начало и основаніе от 1615 года изъ слѣдующей надачи, какъ того жъ года ѡктября 15 д Галшка (Анна) Гулѣвичовна, жена Стефана Лозки маршалка Мозырскаго, будучи урожденна и воспитана въ православной восточныя Церкви върѣ по усердію и ревности [...] собственный свой дворъ со всею усадьбою и со всѣми приналежностями ѡнаго надала [...]»²¹⁹.

Відомість 1773–1774 рр. цікава своїми критичними нотками щодо версії про фундування шкіл під час проїзду через Україну константинопольського патріарха Єремії в 1588 р., що свого часу зауважив Голубев:

«что жъ нѣкоторые догадкою только утверждаютъ якобы Братскій мнстырѣ съ церковію, школою и прочимъ отъ 1588 году, когда патріархъ константинопольскій Іеремѣя пріѣздилъ въ Россійскую землю, начало свое взялъ, а потомъ по разнымъ случаямъ разоренъ бывши, паки гетманомъ Петромъ Конашевичемъ Сагайдачнымъ возобновлен, то о томъ увѣрится нѣтъ изъ чего. А совершеннѣе видѣть можно такъ по грамотѣ святѣйшаго куръ Паисія, патріарха ієрусалимскаго 1649 года маія 23 данной под № 6, въ которой поминается, что оной гетманъ Петръ Канашевичъ Сагайдачный съ прочими христороубцами по благословенію поминаемого патріарха ієрусалимскаго куръ Феофана не разоренную возобновилъ, но вновь своимъ иждивеніемъ церковъ и обитель Братскую Богоявленскую воздвиг»²²⁰.

Критичні зауваження 1770-х рр., проте, залишилися без уваги в наступному десятиріччі. «Краткое историческое известие», укладене професорами

²¹⁹ ЦДІАК України, ф. 168, оп. 2, спр. 6, арк. 1. Одна з кількох копій XIX чи початку XX ст.: ІР НБУВ, ф. 312, спр. 445/179с, арк. 69. Інша копія: Там само, ф. 301, спр. 220п, арк. 2–9 зв., 67–72.

²²⁰ ЦДІАК України, ф. 168, оп. 2, спр. 6, арк. 1 зв.–2; С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянскій*, с. 4–5.

в 1781 р., повторювало початкову історію Академії слідом за довідкою 1766 р. – з тією лише відмінністю, що закладення монастиря датувалося не 1588, а 1589 р. Інформація про Галшку була ідентичною²²¹.

Ще через два десятиліття окреслена схема уточнювалася в дрібних деталях, однак не мінялася концептуально. Так, у виконаній рукою Іриней (Фальковського) рукописній збірці²²², що зберігалася в бібліотеці Софіївського собору, був уміщений «Киевский месяцеслов на лето от Рождества Христова 1800-е». У ньому, в розділі «Краткое историческое известие о Киевской Академии», владики не відмовлявся ні від версії про заснування «шкіл» у 1588 р., ні від ролі Галшки як фундаторки. Навпаки, Іриней пробував логічно пояснити й узгодити ці два факти: за його припущенням, йшлося про різні місця, на яких функціонували обитель і навчальний заклад у різні періоди:

«Первое учреждение киевских училищ вместе с Братским Богоявленским монастырем некоторые, заключаая из разных обстоятельств, полагают в 1588 году, когда константинопольский патриарх Иеремия был в России для постановления первого патриарха Иова в Москве; но оному монастырю с училищами надлежало быть на другом месте, а не на нынешнем; ибо из подлинной урядной выписи земских киевских книг, которая находилась при бывшем Братском монастыре, можно знать совершенно, что в 1615 году последовала от Гальшки Гугулевичевны, то есть, Анны, Гугулевичевой дочери, жены Стефана Лозки, маршала Мозирскаго, надача собственного ея двора, состоявшего в Киеве, на училищный Братский монастырь, который тогда уже назывался ставропигияльным патриаршим, и что оный двор того же года отдан в совершенное владение священномонаху Исаии Купинскому и прочим братьям. На сем новонаданном месте в 5 лет почти выстроен монастырь, училище для детей шляхетских и мещанских, и гостинница ради странных духовных православной греческой Церкви»²²³.

Окрім узгодження двох версій заснування, Іриней (Фальковський) також запропонував інше датування початку функціонування навчального закладу – 1620 р., виходячи зі згадки про освячення новобудов срусалимським патріархом Феофаном у той час²²⁴.

²²¹ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 29–32 зв.

²²² Він був вихованцем і професором Могилянської академії, а також бібліофілом і колекціонером книг. (Фактографічні штрихи, що засвідчують книголюбство владики Іриней, див.: В. Ульяновський, О. Кошіль. *Старожиття бібліотека Михайлівського Золотоверхого монастиря (спроба реконструкції кириличної збірки)*, с. 63–72).

²²³ ІР НБУВ, ф. 312, спр. 15 (15/378с), арк. 53.

²²⁴ Там само. За два роки до цього, у складеному Іринеем «Київському місяцеслові» на 1798 р., Фальковський пропонував датувати пам'ятні події від створення Академії.

Зрештою, ще одне «Известие кокое было Академии Киевской начало, когда и кем заведено, по каким грамотам, привилегиям и указам, и под каким названием», виконане почерком кінця XVIII ст., так само ілюструє приживання елементів схеми моголянської історії зразка 1766 р., поєднане, однак, із впливами нової історичної літератури. Відштовхуючись від «Истории российской» Щербатова, невідомий укладач стверджував, що «училища» заснував після хрещення в 989 р. ще князь Володимир Святославич, а поширив Ярослав Володимирович. Далі мовилося про закладення Братського монастиря і «шкіл» у 1588 р. та їхнє перебування в юрисдикції константинопольського патріарха в 1615 р. Цікаво, що в цій «історії» автор не називає імені Галшки та детально не розповідає про «подлинний випис»²²⁵.

Отже, як випливає з усього сказаного, ім'я Галшки починає пов'язуватися з київськими «школами» лише від 1766 рр. (до речі, тоді ж воно помилково тлумачиться як «Анна»). Безсумнівним є факт, що 1765 р. в Києво-Моголянській академії активно шукали власне коріння. Результатом осягнення минулого могло бути як віднайдення нових матеріалів про першопочаток, як-от «подлинний упис» Галшки Гулевичівни, так і їх вигадування. На користь другого припущення свідчать ще два непрямі аргументи.

Перший доказ того, що ніякого витягу із судових книг про подарунок Гулевичівни Братській обителі та Академії, принаймні до 1740 р., не було, можна виводити зі згадок в історичному «ізнестії» того самого року про використання для його укладення монастирських «кріпостей». Важко уявити, що документи на земельну власність, котрі береглися чернечими осередками як зіниця ока, особливо в часи постійних багаторічних майнових суперечок²²⁶, і котрі становили основу тогочасних монастирських архівів, були спершу невідомі, а потім раптово з'явилися через два десятиліття, як це начебто трапилося з виписом про Галшчину фундацію. Тут навряд чи може слугувати контраргументом окреме зберігання актів, адже в той період архіви зазвичай розміщувалися компактно, в одному місці.

Передбачалося, що відтоді минуло 178 років, тобто датою заснування закладу проголошувався також 1620 р. (С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-моголянский*, с. 5). Щоправда, цей факт Голубев використовує як доказ критичного ставлення Іринія до версії про фундацію «шкіл» у 1588 р. Як бачимо з місяцеслова на 1800 р., дослідник дещо неточно оцінив критичну налаштованість Фальковського).

²²⁵ ІР НБУВ, ф. 28, спр. 1109, арк. 1–2 зв.

²²⁶ Із 1720-х рр. якраз розпочалася боротьба Братського монастиря за свої володіння. Судові суперечки, що з більшою чи меншою інтенсивністю тривали аж до 1786 р., не могли не супроводжуватися зверненням до майнових актів обителі (див.: Н. Мухин. *Киево-Братский училищный монастырь: Исторический очерк*, с. 146).

Другий доказ підказують чернеткові нотатки про академічне минуле з 1765 р., а саме покликання на поменник як підставу інформації про заснування шкіл Петром Конашевичем-Сагайдачним. Без відповіді зостається питання, чому таке специфічне джерело, як монастирський поменник, що мав фіксувати всіх жертводавців, а тим паче засновників, нічого не повідомляло про Галшку, котра, якщо вірити академічним довідкам другої половини XVIII ст., надала садибу обителі та школам? Щоправда, це могла би пояснити гіпотеза, що якимось чином загинув первісний синодик, а про Сагайдачного йшлося в пізнішому поменнику. Однак чи забули б у такому разі в обителі подію п'ятилітньої давнини і чи не перенесли би з пам'яті в новозаведену поминальну книгу імені жертводавиці? Така ситуація, принаймні з огляду на тогочасну практику ведення поменників, зокрема київських, коли в нові екземпляри переписували цілі роди благодійників із попередніх зношених синодиків (навіть якщо ті вже багато десятиліть не сповідували православ'я), виглядає малоймовірною. Логічніше твердити, проте також тільки на рівні припущення, що в поменнику чомусь фіксували тільки фундаторів храму.

Цілком природно постає питання про спонуки до пошуку могилянськими інтелектуалами в середині 1760-х рр. точки відліку власної історії. Відповідь на нього, як виявляється, уже дав свого часу Ярослав Ісаєвич, хоча й у вигляді короткого припущення, яке, до того ж, стосувалося не появи Галшчиного імені та його пов'язання з київськими «школами», а спроби задавнити початок академічної історії до 1588–1589 рр.:

«Можливо, така концепція була реакцією на погляд, висловлений у § 19 петиції гетьмана і лівобережної козацької старшини 1763–1764 рр. Доводячи необхідність відкриття університету у Києві, автори петиції заявляли, що київські школи були засновані гетьманом Петром Конашевичем Сагайдачним як світський навчальний заклад. На цій підставі пропонувалося усунути з Києво-братського монастиря ченців і перетворити академію на цілком світський університет. Твердження петиції, що під час заснування київських шкіл “не було монастиря, а лише братство” – помилкове, але, в основному, автори петиції мали рацію: викладачами Київської братської школи справді були світські люди, а не монахи. Монахи Києво-братського монастиря цій гетьманській петиції протиставили в 1765 р. свою записку, де намагалися довести, що з самого початку існування школа належала монастиреві, причому заснування монастиря і школи переносили на 1589 р.»²²⁷.

Таке припущення вченого цілком слушне і як гіпотеза придатне для пояснення факту появи імені Галшки Гулевичівни в академічній історії,

²²⁷ Я. Д. Ісаєвич. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.* Київ 1972, с. 62–63.

однак необхідно також узяти до уваги ті загрози, що йшли з Петербурга. Тож спробую підкріпити висновок Ісаєвича додатковими аргументами і власними міркуваннями. Передовсім ще раз звернуся до відповідного пункту складеного в 1763 р. та поданого Катерині II у 1764 р. «прошенія» гетьмана і шляхетства зі старшиною, розглянувши його в контекстах, у яких воно лунало й відлунувало.

У згаданій петиції про відновлення давніх прав українська сторона, серед іншого, порушила справу заснування нових освітніх закладів:

«К безсмертной вашего императорского величества славе, а к просвещению и пользе малороссийского народа весьма много служить может, ежели всемилостивейше указ соблаготворите, по примеру находящихся в иностранных государствах университетов и гимназий и с такими-ж привилегиями, завезь и в Малой России два университета и несколько гимназий»²²⁸.

У цих пропозиціях існуючій Академії відводилася досить скромна роль – один з університетів мав розміститися на її території після виселення ченців Братського монастиря і спорудження нових будівель для студентів та професорів. З огляду на ініційоване відкриття в Києві ще й четвертого, богословського, факультету з викладачами духовного сану під протекцією київського митрополита (куратором решти факультетів був би гетьман), можна припустити, що його основою й мали стати могилянські «латинські школи». Окрім того, матеріальне забезпечення новоствореного закладу здійснювалося б коштом церковних маєтностей. Як уже зазначав Ярослав Ісаєвич, гетьман апелював до того, що київський навчальний заклад засновано його «антецесором» Петром Сагайдачним, а вже потім – митрополитом Петром (Могилою). Понад те, «во время основания киевских школ [...] монастыря там не было, а было только братство, то есть такое место, где могли жить свецкие и духовные люди, приходящие для учения»²²⁹.

Наскільки глибоко такі ініціативи гетьмана та козацької старшини могли стурбувати академічних професорів – ченців Братського монастиря?

Прохання 1764 р. були тільки концентрованим виразом бажання гетьманської еліти мати інакшу від існуючої систему освіти на батьківщині. Не перевантажуватиму текст фактами на підтвердження цієї добре відомої в історіографії тези. Шляхетські голоси, невдоволені діючими «латинськими школами», та заклики до змін фіксуються вже в 1750-х рр., а в наступні десятиліття неодноразово звучать у колективних проєктах чи пропозиціях.

²²⁸ Прошение малороссийского шляхетства и старшин, вместе с гетманом, о восстановлении разных старинных прав Малороссии, поданное Екатерине II в 1764 году // КС 6 (1883) 343–344.

²²⁹ Там само, с. 344.

Тогочасні сильні світу цього виходили зі своїх практичних потреб та необхідності якісно іншої, ніж доти, освіти для кар'єрного зростання²³⁰.

Серйозність намірів українських можновладців реформувати чи взагалі ліквідувати Академію підсилювалася політичним контекстом. Тривожні для професорів репліки лунали у час, коли до могилянських вихованців у Російській імперії все більше й більше ставилися з осторогою. Як писав 16 червня 1763 р. до невстановленої особи білгородський єпископ Йоасаф, прохаючи по прочитанні знищити листа: «Беда, да горе! Всы тепер малороссияне везде в крайнем презрении»²³¹. Ця репліка влучно передає ставлення тогочасної царської влади до українського чорного духовенства, яке не підтримувало політики Катерини II, зокрема секуляризації церковних маєтків, остаточно завершеної 1764 р. Яскравим хрестоматійним прикладом відкритого спротиву тут слугує доля ростовського митрополита Арсенія (Мацієвича), арештованого у 1763 р. А за рік до того відбулася, як уважається, знакова подія, що визначила подальше ставлення імператриці до єрархів із Гетьманщини. 18 липня, під час розгляду одного із сенатських законопроектів на спільному засіданні Синоду й Сенату, голоси «за» і «проти» чітко збіглися з етнічним поділом на єпископів-українців і владик-росіян: останні підтримували державні заходи, а перші – ні. Отож Катерина II почала надавати перевагу «великоросам» при номінуванні на катедри, монастирські настоятельства тощо. Неприязнь до «малоросів» поширювалася й на Київську академію. Саме її вихованців імператриця звинувала в «ненаситном властолюбии»²³². Після скасування гетьманства в 1764 р. вона радила в особливій інструкції новопризначеному президентові Малоросійської колегії графові Рум'янцеву звернути увагу на могилянські «школи», оскільки

«не безизвестно, что обучающиеся богословию и определяющие себя здесь к чинам духовным в самых малороссийских училищах по развратным правилам римского духовенства заражаются многими ненасытного честолюбия началами»²³³.

Уже через рік у петиції Рум'янцева до Катерини II йшлося про потребу забрати з-під єпархіяльної юрисдикції Братський монастир з маєтностями і розмістити на його території університет²³⁴. Подібність пропозицій голов-

²³⁰ Розгорнутіше в: М. Яременко. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст., с. 195–208.

²³¹ *АиД-3*, с. 44 (№ X).

²³² И. К. Смолич. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 1, с. 199 та наст.

²³³ Цит. за: Н. И. Петров. Введение // *АиД-III*, с. VI.

²³⁴ Л. Миловидов. Проекти університету у Києві у другій половині XVIII в. // *Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва*, зб. 1. Київ 1930, с. 301–302.

ного «малоросійського» адміністратора і українських прохань 1764 р. свідчить, на чий інтереси він зважав. Зрозуміло, що київські професори навряд чи знали зміст інструкції або донесень сановника, однак вони не могли не відчувати настроїв, які тоді панували, що, до речі, доводять і щойно наведені слова білгородського владики.

Київська академія в першій половині 1760-х рр. намагалася оператив-но реагувати на нові виклики та загрози, зокрема вносячи зміни до курику-луму²³⁵. Шукаючи протектора, могилянська професура залучила на свій бік київського генерал-губернатора Івана Глібова. Результатом перемовин стала доповідь Глібова імператриці. Микола Петров датував її, публікуючи, часом подання – 1 лютого 1766 р., і загалом згадував саме під цим роком²³⁶. Проте архівна копія засвідчує, що документ був готовий уже 1765 р.²³⁷ Цей факт наштовхує на думку, що стимулом до співпраці Академії і чиновника стала саме гетьмансько-старшинська петиція 1764 р. У доповіді генерал-губернатора клопотання «академіків» про *Alma Mater* не згадане жодним словом. Та достатньо порівняти розлогу вступну частину «докладу», в якій коротко викладено історію навчального закладу, і довідку могилянців 1765–1766 рр., а також опис його заслуг наприкінці, що перегукується з одним із пунктів прохань представників Київської митрополії до Законодавчої комісії 1768 р.²³⁸ На ідентичність історичної частини вказував свого часу ще Петров, який теж зауважив співпрацю київських церковних інтелектуалів і російського вельможі²³⁹.

Утім, не лише датування доповіді дозволяє пов'язати її появу із загрозливими для київських «шкіл» проханнями Розумовського та української старшини. До такого висновку підводить і сам зміст документа. Як мотивував Глібов, поштовхом до написання став його службовий обов'язок сповіщати «о всех истинную ползу приносящих благоустроениях». Далі подавалася історія навчального закладу, котрий, як «по имениющимся в той академии писменным документам явствует», був заснований разом з монастирем ще 1588 р. Наступним у «літописі» Київських Атен фігурував 1615 р., коли ставропігійна обитель зі школою нібито перебували в юрисдикції константинопольського патріарха. Ім'я Галшки при цьому не зазначене. Потім згадуються 1620 р. та ерусалимський патріарх Феофан, 1622 р. та Сагайдачний (як відновник розорених шкіл), традиційні факти

²³⁵ Див. детальніше: М. Яременко. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст., с. 215.

²³⁶ *АиД-3*, С. 338–342 (№ XXXV); Н. И. Петров. Введение // *АиД-3*, с. XI, XXI.

²³⁷ ЦДІАК України, ф. 59, оп. 1, спр. 4736, арк. 1–6 зв.

²³⁸ Пор.: Пункты от Киевской епархии, с. 529.

²³⁹ Н. И. Петров. Введение // *АиД-3*, с. XI.

аж до 1742 р. та Єлизавети Петрівни, за управління якої знову почали видавати з Військового скарбу 200 рублів на Академію.

Наступна частина доповіді кількома реченнями інформує про зміст навчання, чисельність студеїв, трохи детальніше – про недостатнє утримання викладачів та студентів, і закінчується розлогим пунктом про заслуги навчального закладу та користь від його вихованців для імперії. Генерал-губернатор просив підтвердити привілеї Академії, покращити її матеріальне утримання, дозволити заснувати друкарню.

Прямою відповіддю на гетьмансько-шляхетські плани виглядає ще одна викладена тут пропозиція: Могилянську академію треба передати «для лучшаго возстановлення и распространения наук в дирекцию киевского митрополита с киевским губернатором, ибо под защитою обеих науки всемирно лутче процвитают могли б», а не гетьмана та преосвященного, як пропонувалося в петиції 1764 р. Ще одна репліка цього «докладу» так само засвідчує, що перед його укладачами маячила загроза перетворення закладу на університет із чотирма факультетами. За словами російського чиновника, більша матеріальна підтримка не тільки допомогла б професорам, стимулюючи також «к лутшему их о учениках [...] попечению», а останніх – до успішніших студій, «но и директорам способ подала б как к прибавлению еще двух факултетов математического и медицинского, так к выписанию искусных учителей немецкого и французского языков»²⁴⁰.

Окреслені щойно деталі – незнання в Могилянській академії імені Галшки Гулевичівни як фундаторки до 1760-х рр. та загрозовий для навчального закладу час появи його першого пов'язання зі «школами» – дають підстави запідозрити, що саме тоді й було сконструйовано хрестоматійно відому нині історію заснування Київських Атен. Спробую відтворити динаміку цих інтелектуальних потуг професорів.

Насамперед ще раз пригадаю, що реалізація (якби Петербург дав згоду) одного з положень петиції гетьмана та старшини 1764 р. цілком реально могла призвести до знищення чи кардинальної зміни існуючої Академії з її усталеними протягом десятиліть особливостями функціонування. Загроза не зникла навіть після ліквідації гетьманства: ні українська шляхта, ні імператорський престол не підтримували навчальний заклад. Перша ще за гетьманування Розумовського свої претензії на переінакшення Київської академії обґрунтовувала не лише раціональною мотивацією користі, а й історичним прецедентом – заснуванням її Сагайдачним. Тож, пишучи, на чергову вимогу, «ізвестіє» про «школи» в 1765 р., могилянські професори мали заперечити це твердження. Зіставлення чернеток історичної довідки і її чистовика показують, що укладачі провели серйозну «дослідницьку» роботу. При

²⁴⁰ ЦДІАК України, ф. 59, оп. 1, спр. 4736, арк. 1–6 зв.; *Ауд-3*, с. 338–342 (№ XXXV).

цьому вони навряд чи могли віднайти випис Галшчиної дарчої з актових книг у монастирському архіві, позаяк імовірність того, що цінний документ був там загублений серед кількох десятків майнових актів, які, до того ж, швидше за все зберігалися в одній скрині, вкрай низька. Найвірогідніше, могилянці шукали витоки, читаючи тексти своїх попередників-інтелектуалів.

Перед укладачами, вочевидь, постало два завдання: довести, що Академія заснована до Сагайдачного і що її фундували не козаки. Їхня робота була доволі масштабною. Про це свідчить хоч би включення до історичної пам'яті також королівського привілею 1629 р. – документа, що його, напевно, раніше могилянці не знали. Принаймні він не внесений до переліку пожалувань та надань на Братський монастир, який наводить підтверджувальна царська грамота 1694 р., що складалася на відповідне прохання з Києва²⁴¹, та не згаданий у першій довідці 1740 р. Привілей не фігурує й серед усіх переданих у 1786 р. з обителі до Київської казенної палати оригінальних «кріпостей», котрі згодом потрапили до місцевої духовної академії, на що вказує пізніший реєстр братських монастирських актів, які збереглися до 1837 р.²⁴² Отже, його копію, найімовірніше, треба було здобути у Варшаві. Щоправда, це було не так уже й важко, адже на той час у місті в резиденції російського дипломатичного представника при православному храмі постійно перебував як священник хтось із киян, колишніх вихованців Академії. Від літа 1765 р. та впродовж перших місяців 1766 р. у Варшаві також мешкав «по дѣлу останковъ благочестія стаго» білоруський архієпископ, колишній могилянський ректор Георгій (Кониський), котрий, зокрема, шукав там документи XVI ст., потрібні для обґрунтування захисту прав православних у Речі Посполитій. Тож владику цілком міг отримати й переслати до Києва копію привілею 1629 р. (тим паче, що відомо про його листування з київською катедрою, в якому Георгій прохав розшукати у великих монастирях митрополії акти, що допомогли б у відстоюванні «благочестя»). Наприкінці грудня 1765 р. та на початку 1766 р. в обителях провели виявлення необхідних матеріалів. Цей факт вартий уваги ще й тому, що пошуки документів у Братському монастирі могли посприяти професорам у збагаченні їхніх знань про власне минуле. Зокрема, у квітні 1766 р. з Богоявленського чернечого осередку білоруському преосвященному, серед іншого, надіслали «Фундаменту», з котрої черпали інформацію про протистояння Могилянського та єзуїтського колегіумів у Києві в 1640-х рр. укладачі історичної довідки 1766 р.

Фактологічну допомогу у вирішенні першої проблеми – доведенні заснування Академії до Сагайдачного – було знайдено, найправдоподібніше,

²⁴¹ *Памятники*, т. 2, отд. 1, с. 286–316 (№ XXIX).

²⁴² ІР НБУВ, ф. 160, спр. 2996, арк. 124–127 зв.

у тексті Густинського літопису. У ньому під 1588 р. оповідається про приїзд у «землю Рускую» та прийом з великою честю константинопольського патріарха Єремії. У статті під 1589 р. поміж іншим йдеться про фундацію вселенським владикою церковних братств: «Еще же хотя обновити любов аплскую, оуоставлаше по мѣстам братства црквные, ве Лвовѣ же и в Вилне ставрогіа оустави, ихже потом кролеве привилеями своимми ствердіша»²⁴³. Тезу про те, що професорів надихало саме це джерело, підкріплює й покликання в одній із чернеток на рукописну історію Нестора, а також те, що 1764 р. за велінням митрополита Арсенія (Могілянського) в Києві переписувалася «История российского або славенского народа лиц и дел знаменитших с обстоятелства прочиих к ным прислушающих вещей», яку Микола Петров, вочевидь цілком справедливо, ідентифікував не з опусом Нестора, як стверджувалося, а з Густинським літописом²⁴⁴. Виходчи з процитованої літописної згадки, «додумати» заснування приїжджим патріархом братства й у Києві вже було нескладно.

Підказку для з'ясування ймовірного шляху вирішення другого завдання дає сама історична довідка 1766 р. Як уже зазначалося, перелік доданих до неї документів – «О привилегиях королевских и высочайших грамотах государственных, Академии Киевской жалованных» – відкриває привілей Жигимонта III 1629 р. Укладачі «історії» 1773–1774 рр. так само вказували на нього як аргумент на підтвердження Галшчиного дару:

«Что же первоначальная надача послѣдовала на фундацію братства, школы и прочого от Галшки Гулевичовны Лозкиной маршалковой мозирской, о томъ доказываетъ привилій Жигимонта Третього, короля Полского и Шведского, 1629 году июня 19 данный»²⁴⁵.

Прикметно, що, наводячи в 1766 р. зміст королівського акту, академічні «історики» точно передали його суть: Галшка Гулевичівна віддала частину своїх маєтків, непідлеглих міській юрисдикції, на братство милосердя за правилами св. Василя та шпиталь для убогих, старих і покалічених світських та духовних осіб і спорудження при ньому церкви²⁴⁶. Про «школи» тут взагалі не мовилося. Втім, автори «ізнестій» другої половини

²⁴³ *The Hustynja chronicle* / упоряд. та передм. О. Tolochko. Cambridge 2014, с. 367–368.

²⁴⁴ Н. И. Петров. Введение // *АиД-3*, с. IX–X.

²⁴⁵ ЦДІАК України, ф. 168, оп. 2, спр. 6, арк. 2.

²⁴⁶ *АиД-3*, с. 245 (№ XXVI). Цей привілей опублікований у: *Памятники*, т. 2, отд. 1, с. 86–92 (№ VI). Його внесення до Метрики свідчить про достовірність документа (див.: *Руська (Волинська) метрика. Регести документів Коронної канцелярії для українських земель (Волинське, Київське, Брацлавське, Чернігівське воєводства). 1569–1673* / передм. П. Кеннеді Грімстед; упоряд. Г. Боряк, Г. Вайс, К. Вислобоков, Л. Демченко, П. Кеннеді Грімстед, В. Кравченко, В. Страшко, Н. Яковенко. Київ 2002, с. 662 (№ 13) («Привилеи на шпитал в Києве релии кгрецькоє») (Книга РМ 25; зберігається

XVIII ст. ставили знак рівності між існуванням братства і функціонуванням при ньому навчального закладу. Пов'язати всі ці аргументи в один логічний ланцюжок могилянцям було нескладно, бо понад століття тому королівський привілей 1629 р. вже потрактовано як наданий саме Братському монастиреві. Зробив це Сильвестр (Косів), який у полемічній брошурі «Exegetis» (1635 р.) писав:

«a za fundament sobie poloż przywiley, dany manastyrowi naszemu Bratckiemu w Kiowie od najasnieyszego Zygmunta Trzeciego, nie na insze jakie bractwo, tylko na bractwo miłosierdzia: zaś więsze być nie może, jako nieuymiejętnych nauczyć»²⁴⁷.

Ототожнюючи час виникнення братства з початком діяльності навчального закладу, що, на переконання Голубева, неправильно (братство з'явилося кількома місяцями раніше)²⁴⁸, та знаючи про привілей 1629 р., могилянські інтелектуали могли без особливих зусиль назвати ім'я фундаторки. Галшка добре надавалася для вирішення другого завдання, адже вона належала до шляхетського роду й не мала ніякого стосунку до Сагайдачного та козаків.

Важче пояснити, чим керувалися укладачі довідки 1766 р., обираючи 1615 р., оскільки вони не покликаються на жодні документи, що містять цю дату. Навряд чи їм були відомі ті тексти, до котрих пізніше апелювали дослідники Академії, аби підтвердити слушність такого датування: наприклад, проект універсальної унії митрополита Йосифа (Веляміна Рутського) (бл. 1618–1619 рр.), де сказано, що великою перешкодою цим планам «ієst nowe Bractwo, przede trzema laty od schismatyków zaczęte w Kijowie bez przywieleju Która Imsci»²⁴⁹. Здогадно, професори знали упис братства: його найдавніша фіксація у відомому сучасним науковцям варіанті датується 4 січня 1616 р.²⁵⁰ Проте залишається незрозумілим, чому цей документ не фігурує у вервечці фактів академічної історії (хоча, як засвідчує порівняння чернеток і чистовика «історії», до останнього залучено не всі виявлені джерела).

Якщо припустити, що дарчу скомпонували у XVIII ст., то на свої місця стають окремі згадані в ній факти, реальність яких для початку XVII ст.

в: Российский государственный архив древних актов, ф. 389, оп. 1, д. 211). Я користувався мікрофільмом справи: ЦДАК України, КМФ-36, оп. 1, спр. 211, арк. 26 зв.).

²⁴⁷ АЮЗР, ч. 1, т. 8, вип. 1. 1914, с. 446.

²⁴⁸ С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянский*, с. 46, 77, 147–152.

²⁴⁹ Акты исторические и юридические // *Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник* 8 (1861) 76. Публікатори датують проект тільки приблизно: «1626?». Пор. його згадку та інакше, раніше датування в: С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянский*, с. 14–15.

²⁵⁰ Див.: С. Голубев. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянский*, с. 148.

викликає сумніви. Зокрема, у цьому акті вказано величезну, як на 1615 р., суму застави – 10 тис. золотих польських²⁵¹. Вона, однак, цілком відповідає цінам 1760-х рр. Коли в тих роках Академія споруджувала нову бурсу, то купила в дружини полковника Кононовича двір із дерев'яною житловою та господарською забудовою на не надто зручному через можливі Дніпрові розливи місці за 730 рублів, себто десь 3 650 золотих²⁵². Натомість двір Михайла Зуба обійшовся навчальному закладові лише у 80 рублів (400 золотих). Оскільки площа цих ділянок була замалою для бурси, то до неї долучили й подарований лаврою двір. Вартість землі перевищували інші витрати: додатково на будівельні роботи (матеріали й оплата праці майстрів) використали ще 4 393 рублі 37 копійок (приблизно 22 000 золотих). При цьому окремі матеріали (скажімо, вапно) купувалося не в Києві, а в Чернігові, де воно було майже вдвічі дешевшим. Звісно, Академія споруджувала хоча й дерев'яну, але достатньо велику будівлю з 12 кімнатами («ізмами») та чотирма сіннями²⁵³. Набагато скромніша житлова кам'яниця могла бути дешевшою. У кожному разі, у 1760-х рр. купівля великої за розмірами ділянки на Київському Подолі (її площі вистачило б, щоб розташувати монастир, школу й «гостинницю странників духовних», адже йшлося про дар «собственного своего двору с всею усадбою и со всіми приналежностями онаго») та її забудова обчислювалася тисячами золотих.

Орієнтовно такі самі ціни побутували тоді й у Речі Посполитій. Так, у 1770–1780-х рр. шляхетський дворик у передмісті Львова, що зазвичай складався з житлового, найчастіше дерев'яного, будинку на обгородженому дерев'яним парканом чи муром із в'їзною брамою подвір'ї та господарської забудови, міг коштувати і більше 10 тис. золотих²⁵⁴.

Очевидно, подальше вивчення історії дарчої Гулевичівни та контекстів, у яких вона фігурує, наблизить науковців до з'ясування ролі цієї жінки в заснуванні київських «шкіл». Загроза ліквідації закладу, що стимулювала активні пошуки фактів із минулого, могла спричинитися до віднайдення нових документів та глибшого занурення у джерела. Доказом на користь такої версії є те, що в 1765–1766 рр. «академіки» дійсно краще знали власну

²⁵¹ Сучасна публікація дарчої в супроводі дипломатичного аналізу: Т. Люта. Дарча Галшки Гулевичівни Київському братству: джерела, інтерпретації, актори // *КА* 5 (2008) 12.

²⁵² Про золотий та його співвідношення з рублем у XVIII ст. див.: В. В. Зварич. *Нумізматичний словник*. Львів 1972, с. 67–69.

²⁵³ *АиД-3*, с. 204, 213, 216–218. Спорудження бурси докладно описано в: О. Ф. Задорожна. Етапи будівництва «великої бурси» та побутові умови проживання в ній студентів // *ІЗ НаУКМА* 35 (2004) 37–39.

²⁵⁴ А. Фелонюк. Зі спостережень над функціонуванням двориків на передмістях Львова XVIII ст. // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* 10 (2006) 263–264.

початкову історію й оперували ширшим колом текстів, які про неї сповіщали, ніж кількома десятиліттями раніше.

З іншого боку, можна спробувати пояснити замовчування в Академії імені Галшки як фундаторки «шкіл» аж до середини 1760-х рр. тим, що до цього братський навчальний заклад не вважався пагоном, з якого почалося багатолітнє процвітання Київських Атен. Щоправда, таке припущення здається малоімовірним. Зокрема, воно вимагає обґрунтування, чому в могилянських «училищах» першої половини XVIII ст. виключили з ланцюжка фактів історичної пам'яті братську школу, хоча в XVII ст., принаймні на самому початку функціонування колеґіуму в Києві, його витoki пов'язувалися з братським закладом. Так, Сильвестр (Косів) у вже згаданій праці «Exegeſis» зазначав, що «te szkoły, w których teraz uczymy, przed tym zawsze były u są u nas in possessione, gdyż był nad nimi przed tym rektorem Smotryski (1619–1620. – М. Я.), Kassyan (1620–1624. – М. Я.) у inszy, którzy po łacinie uczyli sine interruptione aż do nas»²⁵⁵.

Наразі доводиться констатувати, що в Академії досить довго не проводили урочистих зібрань, присвячених Галшці Гулевичівні, а розгорнута санкція акту, приписаного їй добродієності, що була спрямована проти порушників фундації, в 1760-х рр. звучала якнайактуальніше.

Наостанок торкнуса проблеми перевірки існування у Братському монастирі та Академії витягу Галшчиної дарчої з актової книги. Якщо вірити могилянським історичним довідкам 1766 та 1774 рр., під рукою їхніх укладців таки була «подлинна урядова випісь» (раніше я вже ставив під сумнів раптовість її появи). Цікаво, що дослідники не намагалися простежити подальшу долю манускрипту. Висловлювалися тільки загальні гіпотези про його знищення під час великої пожежі 1780 р., від якої постраждала бібліотека, а отже, швидше за все, й архів, що, мабуть, зберігався поруч. Публікуючи в XIX ст. в «Памятниках» документи про могилянське минуле (серед них і Галшчину дарчу), упорядники тому в передмові так пояснювали користування копією:

«Не многие из этих памятников сохранились в подлинных списках: потому что войны, непрерывно продолжавшиеся в XVII веке, и неоднократные пожары, которым подвергся Киево-Братский монастырь, истребили большую часть рукописей»²⁵⁶.

На пожежу 1780 р. як на вірогідну причину втрати актів, у т. ч. й випи-су з книг 1615 р., вказував також Ярослав Ісаєвич²⁵⁷. Подібні припущення

²⁵⁵ АЮЗР, ч. 1, т. 8, вип. 1, с. 445.

²⁵⁶ *Памятники*, т. 2. Киев 1846, с. 1.

²⁵⁷ Я. Д. Ісаєвич. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.*, с. 63.

перекреслює голос із самої Академії. Як уже знаємо, у травні 1781 р. братський архимандрит і ректор надіслав у духовну консисторію чергове коротке «ізвестіє» про монастир і навчальний заклад, у якому про витяг мовилося не в минулому, а в теперішньому часі: «изъ выписки подлинной урядовой земскихъ кіевскихъ книгъ въ КієвоБратскомъ мнстрѣ именуемойся явствуєть [...]»²⁵⁸. Щоправда, увагу привертає шаблонність цієї фрази та текстуальна близькість довідки до «історії» 1766 р. Якщо справді це був тільки повтор попереднього зразка в умовах утрати оригінального манускрипту, тоді матимемо яскравий приклад ставлення в «школах» до укладання таких відомостей, коли можна було писати, не боячись перевірки. Якщо ж цю версію відкинути, то залишається припустити, що витяг зберігався в монастирі й після 1780 р. Таку думку підкріплює той факт, що решта подібних майнових актів полум'я пережили, а зберігання Галшчиного окремо від інших видається вкрай мало ймовірним. Зрештою, в донесенні ректора київському митрополитові про пожежу в обителі 24 лютого 1780 р. про архівні втрати не повідомлялося. Сказано лише про загорання настоятельських келій та бань трапезної церкви:

«а притомъ находившаяся на той же церкви въ горѣ подъ верхними сводами, академическая на разныхъ языкахъ бібліотека, состоявшая изъ 8632 книгъ, такожъ и начальныхкіе келіи, совсѣмъ погорѣли»²⁵⁹.

Відтак, шанс віднайти документ таки все ще існує. Моя спроба відстежити можливу долю «подлинной выписи» 1615 р. (якщо вона існувала) дала такі результати.

Якщо оригінальний витяг дарчої Галшки не загинув у вогні 1780 р., то через шість років, після секуляризаційної реформи, він разом з іншою майновою документацією Братського монастиря мав потрапити до Київської казенної палати. У 1837 р. вилучені з обителей акти передали з державного відомства до книгозбірні Київської духовної академії. Тоді ж понад 200 з них потрапили до Імператорської публічної бібліотеки. Згодом іще частину відібрала для публікації Петербурзька археографічна комісія (але потім повернула назад). У складеному в 1870-х рр. Миколою Петровим реєстрі майнових документів Братського монастиря, що зберігалися в той час у Духовній академії, витягу дарчої немає²⁶⁰. Отже, він або взагалі не надійшов до навчального закладу, або ж був вивезений до Росії. Останню гіпотезу, як переконаємося далі, можна відкинути.

²⁵⁸ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 29.

²⁵⁹ Там само, спр. 4841, арк. 1.

²⁶⁰ Н. Петров. *Описание рукописей Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии*, вип. 1. Киев 1875, с. 160, 174–178.

Від 1837 р. в бібліотеці Академії використовували окремий опис переданих із Казенної палати справ. У ньому робилися також відповідні позначки, що фіксували вибуття актів. Цей реєстр у складі фонду професора Степана Голубєва, котрий, як відомо, цікавився історією Видубицької обителі, дійшов до наших днів, проте лише наполовину – із 95 аркушів наявні 49²⁶¹. Попри ці втрати, що унеможливають ідентифікацію всіх вибулих документів, є підстави стверджувати, що Києва розшукуваний нами акт не покидав. Про це свідчать дані іншого переліку.

Під час передачі документації із казенного відомства до академічної бібліотеки, в 1837 р., у Київській палаті здійснили опис усіх монастирських паперів. Серед занотованих актів Богоявленської обителі випис Галшчиної дарчої не зазначений²⁶². Отож він не потрапляв до Духовної академії і його не вивозили до Росії (на відсутність цього документа серед російської частини вилучених із Києва матеріалів вказує, до речі, і її детальний опис)²⁶³.

Тому коло пошуків «подлинной випісі» звужується до меж Києва. Без відповіді застається питання про те, чи покидав акт стіни обителі взагалі. Якщо ні – матимемо додатковий аргумент для сумніву в його існуванні. Якщо ж він таки був переданий до Казенної палати, то куди зник? Цілком можливо, що витяг утрачено через незадовільні умови зберігання монастирської документації між 1786 і 1837 рр. Адже в той період частина матеріалів таки зітліла. 1790 року, побоюючись пожежі в дерев'яній будівлі Казенної палати, їх у чотирнадцяти скринях перемістили до магістрату, а коли 1808 р. вїт віддавав документи (через відсутність місця) до Комісії з управління міськими прибутками та витратами, йшлося вже про дев'ять скринь²⁶⁴. Від 1811 р. акти, навіть «без поверки против описи», були перенесені до кам'яної комори Київського казначейства²⁶⁵.

Як бачимо, відстежити долю одного джерела в цих передислокаціях усього архівного масиву доволі складно. Знаємо, однак, що переміщення

²⁶¹ ІР НБУВ, ф. 194, спр. 104.

²⁶² Там само, ф. 160, спр. 2996, арк. 124–127 зв. На час появи реєстру вказує рік, занотований на обкладинці справи Київської казенної палати із заголовком. Справу заведено 1834 р., і вона потрапила до бібліотеки разом із реєстрами справ. Можливо також, що описи було складено раніше, а вже згодом долучено їх до «дела».

²⁶³ М. Г. Курдюмов. Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археологической комиссии // *Летопись занятий Императорской Археологической комиссии за 1904 год* 17 (1907) 1–34.

²⁶⁴ НИА СПбИИ, колл. 68, оп. 1, д. 15, л. 1–1 об.; д. 17, л. 1–1 об.

²⁶⁵ С. Сохань. Документи Київської Казенної палати з історії зберігання актових монастирських документів XVII–XVIII ст. // *Пам'ятки: Археологічний щорічник*, т. 8. 2008, с. 118. Про переміщення матеріалів та їх зберігання див. також у: М. Г. Курдюмов. Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археологической комиссии..., с. IV–IX.

матеріалів у 1790 р. супроводжувалося їхньою звіркою з реєстром²⁶⁶, отже, існує вірогідність, що виявлення цього опису, який міг відкритися у фондах приймаючої інституції, допоможе з'ясувати, чи залишав випис мури обителі, адже про втрати документів між 1786 і 1790 рр. невідомо. Про надходження в 1790 р. актів та їхню перевірку за описом рапортувала Київська міська дума. Проте ні в її фонді, ні серед документації Київського магістрату знайти згаданий реєстр не вдалося²⁶⁷.

Розмірковування про можливий пошук «подлинной виписи» дарчої Галшки Гулевичівни 1615 р., у якій начебто сказано й про заснування школи, доведеться завершити достатньо песимістичним припущенням: дослідникам, мабуть, уже ніколи не випаде нагода побачити документ на власні очі. І все ж оповідь про те, як київські інтелектуали «віднайшли» українську шляхтянку, загалом оптимістична, адже засвідчує, що принаймні на рівні полагодження менших проблем київська духовна еліта ще вмiла скувати дієву ідеологічну зброю. Таку, що переконала з часом навіть кілька поколінь істориків XIX – початку XXI ст.

Царські милості як аргумент для Петербурга:

Могілянські Атени «стають» Академією

Донині й у науковій, і в науково-популярній літературі панує погляд, згідно з яким від 1701 р. розпочинається новий етап історії Києво-Могілянського навчального закладу. Підставою для такого твердження слугує факт отримання царської грамоти, в котрій цей освітній осередок нібито офіційно визнано Академією²⁶⁸.

Дослідники могілянського минулого, наголошуючи на важливості 1701 р., зазначали, що найвищий статус навчального закладу, крім згадки найменування «академія», маркували також дозвіл викладати теологію та автономія в управлінні. Хто ж із науковців і коли визначив цей рік як рубіжний в історії Києво-Могілянської академії?

Євгеній (Болховітінов), автор «Описания Киево-Софийского собора и киевской иерархии» (1825 р.), в одному з додатків до книги вмістив короткий нарис «Краткое сведение о начале Киевской академии, ее прежних учреждениях, обыкновениях, порядке и переменах». У ньому митрополит, перелічуючи головні дати в історії «шкіл», згадував і 1701 р., але дуже лаконічно: у тогорічній царській грамоті «училища» «названо Академией, и дано ей право самой и Киевскому митрополиту судить студентов, а не гражданскому начальству». Це, власне, й усе потрактування – Євгеній

²⁶⁶ НИА СПбИИ, колл. 68, оп. 1, д. 16., л. 1.

²⁶⁷ ДАК, ф. 17, оп. 1; ф. 1, оп. 1, 2–2а, 4–5.

²⁶⁸ Публікація грамоти: *Памятники*, т. 2, отд. 1, с. 325–334 (№ XXXI).



Грамота царя Петра Олексійовича Київській академії 1701 р.
(ЦДІАК України, ф. 220, оп. 1, спр. 234)

не вважав акт Петра Олексійовича документом, що знаменував новий етап у функціонуванні освітнього осередку²⁶⁹. Таке сприйняття грамоти зумовлювалося тим, що владику послуговувався одним із описів могилянського минулого, складеним у XVIII ст. (до них повернуся далі).

1701 рік стає рубіжною датою лише в Макарія Булгакова, автора першого спеціально присвяченого «київським школам» дослідження. На його переконання, Петро I своїм актом 1701 р. удостоїв колегіум статусу «академії». Відтоді, таким чином, розпочався найдовший етап історії навчального закладу – вже як «Киево-Могило-Заборовской Академии». При цьому дослідник зауважив, що після 1701 р. далі побутували й попередні найменування осередку («колегіум», «школи») ²⁷⁰.

Такі висновки Макарія Булгакова підтримав Віктор Аскоченський, автор наступної наскрізної історії київського освітнього осередку:

«С этой поры (з 1701 р. – М. Я.) началась новая эра существования киево-могилянской коллегии, и возведенная в звание Академии, она год от году становилась достойнейшею своего высокого имени»²⁷¹.

Хоча книги цих двох «піонерів» могилянської історіографії й оцінені критично наступним поколінням дослідників, проте запропонованої періодизації їхня критика переважно не стосувалася. Так, професор Степан Голубев також приєднався до думки, що, підтверджуючи в 1701 р. Київським Атенам не підлеглисть магістратові, а залежність від київського митрополита та, як вищої інстанції, вєводи й іменуючи їх «академією», «царская грамота, очевидно, тем самым и признает за нею это наименование», отож від того часу можна говорити про новий період історії навчального закладу²⁷². Протоєрей Федір Тітов, пишучи до 300-літнього ювілею академії історичний нарис, скористався як уже цілком викристалізуваною періодизацією, за якою «в 1701 году Киевская братская школа, потом коллегия, окончательно получила звание и права Академии»²⁷³. Попри те, що, за словами протоєрея, грамота 1701 р. нічим принципово не відрізнялася від аналогічного акта 1694 р., саме їй Тітов надавав вирішального значення.

²⁶⁹ Евгений Болховитинов, митр. Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии // Євгеній Болховітінов, митр. *Вибрані праці з історії Києва*. Київ 1995, с. 252.

²⁷⁰ Макарий Булгаков, иером. *История Киевской академии*. Санкт-Петербург 1843, с. 13, 45, 86, 103–104.

²⁷¹ В. Аскоченский. *Киев с древнейшим его училищем Академиею*, ч. 1. Киев 1856, с. 261–262.

²⁷² С. Голубев. *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий. Речь, произнесенная на торжественном акте Киевской Духовной Академии 26 сентября 1901 года*. Киев 1901, с. 1, 11.

²⁷³ Ф. Титов, прот. *Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915 гг.)*. Историческая записка. Киев 1915, с. 7.

Оскільки його аргументи були прийняті, а згодом і поширені в науковій літературі, наведу їх повністю (у виданні вони, як і решта важливих для автора тез, виділені розрядкою):

«Но ея (грамоти 1701 р. – М. Я.) весьма важное значение состояло в том, что, с одной стороны, в ней яснее и точнее в юридическом отношении определялись академические права и преимущества, предоставленные школе еще грамотою 11 января 1694 года и на практике понимавшаяся не всеми одинаково; а, с другой стороны, в ней Киево-братская школа прямо называлась Академиею».

Суттєвим для Тітова було й те, що вказана назва фігурувала не в рядовому акті, а в найвищому документі, врученому безпосередньо навчальному закладу²⁷⁴.

Отже, впродовж XIX – початку XX ст. серед головних дослідників моголянського минулого остаточно усталився погляд на 1701 р. як на переломний момент в історії освітнього осередку, що знаменував початок його існування в новому правовому статусі – уже не колегіуму, а академії. Це, зрештою, й не дивно: базові праці про київські «латинські школи» виходили з-під пера вихованців чи/та викладачів Імператорської Київської духовної академії, що сама виводила свої витоки від заснованої в 1615 р. Київської братської школи. Тому наголос на ролі монархів в історії навчального закладу виглядав цілком логічним, бо тогочасним історикам йшлося не лише про функціональну річ – потребу періодизації для зручного викладу матеріалу. Цікаво, що в сучасній українській історіографії назагал твердження про важливість 1701 р. прижилося якраз через інший акцент: визначальний вплив на долю освітнього осередку відводиться гетьманові Івану Мазепі, котрий, як уважають, чи не найбільше посприяв появі царської грамоти.

Такий погляд частини істориків кола Київської духовної академії був акцептований багатьма ішими авторами, які займалися темами, спеціально не присвяченими Моголянським Атенам. Він також вийшов далеко за межі Києва, в якому зазвичай зосереджувалися студії минулого Академії. Це яскраво ілюструє робота Александра Яблоновського. Як і чимало київських істориків, він стверджував, що ще в положеннях грамоти 1694 р. мовилося «о *zdobycie urzędowe tytułu “Akademii”*», а від 1701 р. колегіум усе частіше вживав щодо себе цю назву. Звертаючись, утім, до прохань професорів та студентів, а також київського митрополита, відповіддю на яке й стала грамота Петра Олексійовича, дослідник зауважив, що моголянці вже тоді іменували свої «школи» Академією, покликаючись при цьому

²⁷⁴ Ф. Титов, прот. *Императорская Киевская духовная академия в ея трехвековой жизни и деятельности*, с. 111–112.

на давні права. На думку Яблоновського, в такому покликанні можна відчитати і приховане відсилання до одного з пунктів Гадяцької унії²⁷⁵. Проте автор при описі появи грамот 1694 та 1701 рр. не був оригінальним – він прямо наслідував текст професора Миколи Петрова, про що сам зазначав у примітках.

Попри послуговування доробком Петрова, Яблоновський не перейняв від нього досить стриманого (хоча й не відверто негативного) ставлення до трактування 1701 р. як дуже важливого в історії Могилянської академії. Зокрема, цей професор Духовної академії, пишучи про київські «латинські школи» другої половини XVII ст. і згадуючи царські грамоти 1694 та 1701 рр., не наголошував на їхній ролі в перетворенні навчального закладу на академію²⁷⁶. Обережне ставлення до гіперболізації значення акта 1701 р. Петров, слід гадати, передав і своїм учням. Принаймні під його керівництвом була написана й опублікована окремим виданням дисертація Дмитра Вишневського, який не прив'язувався до тільки 1701 р., а звертав увагу й на важливість попереднього документа – з 1694 р. Водночас дослідник більше цікавився не присвоєнням найменування «академія» зверху (про це читаємо тільки у примітці, та й то як виклад тез інших істориків), а використанням цього терміна як самоназви навчального закладу, що побутувала й до 1701 р., а постійною стала щойно в другій половині XVIII ст. Для Вишневського, крім внутрішнього самоуправління, котре нібито надавали обидві царські грамоти, істотним у переході на вищий статус було запровадження викладання богослов'я²⁷⁷. Критикував перебільшене значення документа 1701 р., який хіба що чіткіше повторював надання 1694 р., і Костянтин Харлампович²⁷⁸.

На подальшу історіографію, однак, помітніше вплинула не дещо розмита позиція Петрова, а конкретно окреслена періодизація Голубєва та Тітова. Саме їхній підхід дожив донині, тож навіть у сучасному популярному наскрізному викладі могилянської історії царська грамота 26 вересня 1701 р. подається як завершальний момент (після Гадяцького договору, угоди 1670 р. між королем Міхалом Вишневецьким і гетьманом Михайлом Ханенком) закріплення за освітнім осередком статусу «вищої школи»²⁷⁹.

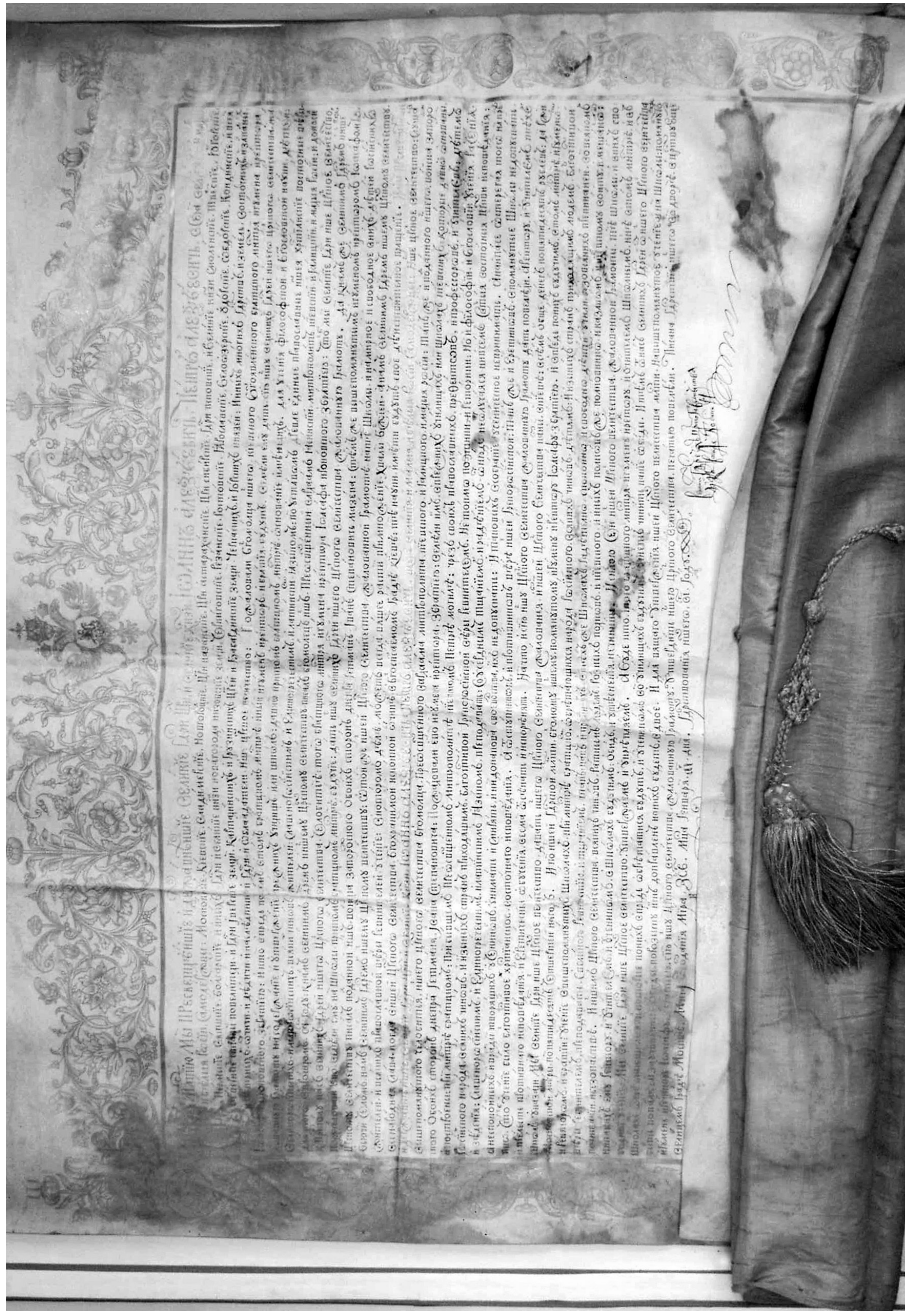
²⁷⁵ A. Jabłonowski. *Akademia Kijowsko-Mohilańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*. Kraków 1899–1900, с. 206–207.

²⁷⁶ Н. И. Петров. *Киевская академия во второй половине XVII века*, с. 122–126.

²⁷⁷ Д. Вишневский. *Киевская академия в первой половине XVIII столетия*. Киев 1903, с. 3–4.

²⁷⁸ К. В. Харлампович. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, с. 411–412.

²⁷⁹ З. І. Хижняк, В. К. Маньківський. *Історія Києво-Могилянської академії*, с. 53–54. За іронією, перу автора згаданої популярної історії належить також критична репліка,



Грамота царів Йоана і Петра Олексійовичів Київській академії 1694 р. (ЦДАК України, ф. 220, оп. 1, стр. 220)

Як і у випадку з потрактуванням ролі Галшки Гулевичівни в історії Академії, акцент у сприйнятті документа 1701 р. поставили самі київські інтелектуали XVIII ст. У вже аналізованому «ізвістії» (січень 1740 р.) «о фундації школь такъ еллино-греческихъ якъ и латинскихъ от коіхъ временъ и кимъ оны заведены въ епархіи Кіевской» головно перераховувались у хронологічному порядку надані привілеї. Останніми серед них названі царські грамоти 1694 та 1701 рр., котрими, як зазначали укладачі, двічі підтверджувалися всі раніше отримані навчальним закладом «фундаменти». «Ізвістіє» не фіксує жодного іншого, тим паче переломного, значення цих двох актів²⁸⁰.

Наступна «внутрішня історія» Київських Атен та Братського монастиря була надіслана Синодові в березні 1766 р. У ній також перелічувались надані «школам» привілеї, серед яких – грамота 1701 р. із викладом змісту (щоправда, цього разу після неї йшла хронологічно найближча грамота Єлизавети Петрівни 1742 р. про щорічну видачу на навчальний заклад із Військового скарбу 200 рублів). Таким чином, структура подання інформації нічим не вказувала на особливу значущість документа 1701 р. Єдиною новиною, порівняно з попередньою історичною довідкою, було звернення уваги одним реченням після детального розпису суті пожалування на те, що «в сей грамоте Киевския училища наименованы Академіею»²⁸¹, але й тут 1701 р. не виділено як початок нового етапу в існуванні «шкіл». Показово, що в чорновому варіанті відомості про Академію (1765 р.) царських грамот узагалі не згадано. Не йдеться про них і в доданому до чернетки списку братських ігуменів, які були ректорами в останній декаді XVII – на початку XVIII ст.²⁸²

У 1773–1774 рр., коли могилянські професори, на вимогу Синоду, склали чергову історичну довідку і, серед інших, зазначили акт 1701 р., про

в якій 1701 рік характеризується цілком інакше: навчальний заклад офіційно вперше отримав статус «вищої школи» (академії) за Гадяцьким трактатом, а відлік його від царської грамоти дослідниками XIX ст., а пізніше й радянськими науковцями здійснювався «з метою прислужитися офіційній політичній доктрині імперії: вища освіта могла виникнути лише в Росії, а потім вже в Україні і лише – з царської ласки». Попри слушні зауваги, у статті, зрештою, чітко не розмежовано «віхи» здобуття Академією нового правового статусу. Так, на підставі того, що за привілеєм Владислава IV 1635 р. у київських «латинських школах» дозволялося викладати логіку та діалектику, зроблено висновок, що відтоді «колегія вперше офіційно отримала юридичне визнання як вища школа – Київська академія» (З. Хижняк. Києво-Могилянська академія. Правовий статус (1615–1819 рр.) // *ІЗ НАУКМА* 3 (1998) 97–106).

²⁸⁰ ІР НБУВ, ф. 160, спр. 185–228, арк. 29–32 зв.

²⁸¹ *Ауд-3*, с. 245–248 (№ XXVI).

²⁸² ІР НБУВ, ф. 160, спр. 1406, арк. 1–5; Н. И. Петров. *Киевская академия во второй половине XVII века*, с. 129–134 (приложение II).

іменування в ньому освітнього осередку «академією» вже не говорилося. Грамота 1701 р., копію котрої надсилали до Петербурга разом з іншими копіями документів, так само фігурувала лише як одне з «пожалувань» у шерезі подібних, після якого тепер значилися акти 1741 р. та 1766 р. (про щорічну виплату навчальному закладові 500 рублів)²⁸³.

На противагу відомості 1774 р., «Краткое историческое известие», укладене професорами в 1781 р., повторювало опис минулого Академії слідом за довідкою 1766 р., так само одним реченням прокоментувавши (після розгорнутого, більш ніж на аркуш, переказу змісту документа 1701 р.), що «въ сѣй высочайшей грамотѣ Кіевскія училища наименованы Академією»²⁸⁴. Ще одне «Известие кокое было Академии Киевской начало, когда и кем заведено, по каким грамотам, привилегиям и указам, и под каким названием», виконане почерком кінця XVIII ст., доводить приживання такого потрактування 1701 р. в історії «шкіл», як у довідці 1766 р. (з дослівним дубляжем фрази про іменування в грамоті закладу «академією»)²⁸⁵.

Зрештою, вміщений у рукописний збірник Іриня (Фальковського) «Киевский месяцеслов на лето от Рождества Христова 1800-е» у розділі «Краткое историческое известие о Киевской Академии» також відтворював канву академічної історії, у т. ч. і роль акта 1701 р. за «історією» 1774 р.:

«В лето от сотв. мира 7210 (Р. Х. 1701) сентября 26 дня, Государь царь и великий князь Петр Алексеевич, всея России самодержец, жалованною от себя грамотою, по жалобе преосвященнаго Варлаама митрополита Киевскаго, також учителей и учеников на войта с мещанами киевскими, всемилостивейше повелел, Братскаго монастыря игумену и ректору Прокопию Кольчинскому с братиею и учениками, и будущем впредь по них, со стороны войта и мещан, також военных всяких чинов людей, никаких обид и утеснений не чинить, а о студентских винах, какия окажутся, преосвященным митрополитам киевским доносить, и в последствии поступать по его царскаго величества указам»²⁸⁶.

Підсумовуючи, констатуємо, що у XVIII ст. в самій Києво-Могилянській академії про 1701 р. не писали як про переломний у власній історії. 1766 року професори вперше звернули увагу, що навчальний осередок іменувався в царській грамоті «академією», та вже 1774 р. цей нюанс не зазначався. Надалі його поява швидше за все обумовлювалася тим, з якого

²⁸³ Одна з кількох копій XIX чи початку XX ст.: ІР НБУВ, ф. 312, спр. 445/179с, арк. 69–75 зв.

²⁸⁴ ЦДІАК України, ф. 127, оп. 1020, спр. 5015, арк. 29–32 зв.

²⁸⁵ ІР НБУВ, ф. 28, спр. 1109, арк. 1–2 зв.

²⁸⁶ Там само, ф. 312, спр. 15 (15/378с), арк. 53 зв.–54.

з цих двох «ізнестій» буквальню переписували текст укладачі нових відомостей. Загалом же грамоту 1701 р. подавали як один із-посеред інших привілеїв – без акцентування на її особливому значенні. Якщо зважити на вельми загрозливий для Могилянського закладу, зокрема з боку імператорського престолу, контекст створення довідки 1766 р., коли обговорювалася можливість кардинального реформування Київських Атен чи навіть їхнього закриття, то речення про називання «шкіл» «академією» можна розцінювати як спробу підкреслити власну важливість (а не початок відліку нової історії), визнану ще російським монархом Петром I. Вочевидь, у Києві вважали, що нагадування про царські милості є таким самим аргументом у відстоюванні прав Академії, як і згадка про заслуги її вихованців. Так у новому імперському контексті духовна еліта Київської митрополії не тільки шукала благодійників у Петербурзі, а й вдавалася до репрезентації у вигідному світлі фактів недавньої історії відносин з імператорським престолом. У XVIII ст. апеляція до уваги монарха мала ще прагматичний інструментальний підтекст. Натомість у XIX ст. схожі наголоси вже слугували предметом особливих гордошів тих, хто претендував на спадок Київських Атен.

ВИСНОВКИ

У цій книзі розглянуто, як реалізовувалася політика Синоду в Київській православній митрополії XVIII ст. (і у «високій» сфері (уніфікація богослужбових текстів), і на парафіяльному рівні (впорядкування церковних практик та дисциплінування вірян)), а також як її сприймали лаїки та місцева духовна еліта. Якщо ширше, то тут на прикладі однієї еклезіальної структури показано, наскільки успішно Православна Церква в Україні перетворювалося на частину уніфікованої та дисциплінованої імперської синодальної Церкви. І загальний висновок цього дослідження значно «оптимістичніший», ніж ті, що їх доходять, висвітлюючи релігійне життя лише через призму аналізу постанов та указів. Серед іншого можемо ствердити, що Київська православна митрополія, попри зміну юрисдикційного підпорядкування наприкінці XVII ст., ще щонайменше століття залишалася частиною руської (українсько-білоруської) християнської традиції.

У XVIII ст. цілий комплекс причин перешкоджав вдалій реалізації перетворення Київської митрополії на ординарну складову синодальної Церкви. У різних сегментах боротьби місцевого з насаджуваним зверху діяли різні чинники, проте можна виділити серед них і універсальні. До таких належить достатньо потужний вплив «овечок»-мирян на «пастирів»-духовенство. Світський елемент відігравав суттєву роль в організації парафіяльного життя, а представники соціальної верхівки могли ігнорувати навіть вищу єпархіальну владу. Тож українські священнослужителі – від парохів до архиєрея – нерідко опинялися між двома вогнями: директивами з Петербурга і невдоволеними їхнім упровадженням місцевими лаїками. Обираючи між двома сторонами, клирики часто зважали саме на вірян, від яких залежав їхній хліб насущний. Такий тиск світського чинника, пов'язаний з економічними інтересами, виявлявся не тільки на рівні «парафіяльної цивілізації». Печерська друкарня, чиї накладки мали забезпечити уніфікацію богослужбових практик, а почасти й віровчення, так само зважала на попит ринку, що не завжди приймав нові видання, підготовлені за московським шаблоном.

Орієнтуватися на побажання пастви, а не на синодальні укази духовенству було легше ще й тому, що покарання за порушення розпоряджень

влади у XVIII ст. не стало невідворотним. Навпаки, українці (і лайки, і клирики) все частіше переносять полагодження своїх справ чи конфліктів у Петербург та діють через тамтешніх благодійників, приятелів тощо. У Синоді, що продукує дисциплінуючі вказівки, засідають вихідці з Києва, у Росії вже є чимало впливових друзів, і не лише земляків. Серед тих у Київській митрополії, хто плекає лояльність до себе російських чиновників, – не тільки окремі особи, але й еклезіальні структури (катедра, монастирі). Тож спостерігаються парадоксальні, на перший погляд, ситуації, коли Синод як верховний орган управління Церквою видає суворі укази, а його члени допомагають представникам Київської митрополії уникнути покарання за їх недотримання.

Виконання частини таких уніфікаційних розпоряджень у Київській митрополії унеможлилювали певні технічні труднощі: наприклад, щоб випускати повністю ідентичні з московськими книги, необхідні були відповідні знання мови, яких до кінця XVIII ст. духовенство всіх рівнів у своїй масі не мало. Чи існував, попри це, й усвідомлений «ідейний» опір петербурзькій церковній політиці? Окремі прямі свідчення, котрих, зі зрозумілих причин, небагато, вказують на те, що київська духовна еліта критично сприймала нововведення. Проте такі невдоволені репліки (приховані чи прямі) припадають переважно на першу третину XVIII ст. Надалі фіксуються певні зміни: вище духовенство митрополії не так заявляє про автономістські прагнення, як наголошує на власному особливому статусі в синодальній Церкві. Супротив ліквідації цього статусу так само став на перешкоді петербурзькій політиці, адже саме уніфікація на різних рівнях та в різних сферах (навіть упорядкування справочинства консисторії чи зовнішніх статусних маркерів, як-от способу пересування) загрожувала тим перевагам, що їх мав український клир.

У XVIII ст. духовна еліта втратила ідеологічну зброю, якою раніше доводила значущість Київської митрополії. Апеляції до апостольського родоводу та давнього походження в Російській імперії набували інакшого звучання. Тому Київ починає вдаватися до нової аргументації, звертаючись до «логічних» правових доказів та нагадуючи вищій владі про особливу увагу чи прихильність попередніх монархів із династії Романових. Не маючи змоги вести масштабну оборону прав митрополії за допомогою давніх історичних аргументів, київські інтелектуали, однак, відзначилися, захищаючи від небезпеки ліквідації в 1760-х рр. Могилянську академію – не лише важливу інституцію, а й першорядне місце пам'яті, пов'язане з особою Петра (Могили), якого в Києві вважали знаковою фігурою в історії митрополії. Обороняючи свій навчальний заклад, інтелектуали запропонували таку версію його початкової історії, котра в наступні два століття стала основою наукового вивчення минулого Академії.

Питання, на яке немає відповіді в цій книжці, – «Коли ж Київська єпархія перетворилася на ординарну частину імперської “русской Православної Церкви”»? Можемо тільки припустити, що процес повільної уніфікації був перерваний наприкінці XVIII ст. Тоді на заваді їй стало приєднання до синодальної Церкви нових вірян – колишніх уніатів. У XIX ст. єпископат білоруських та правобережних українських єпархій (зокрема Київської, межі якої тепер збігалися з границями однойменної губернії) був змушений докладати зусиль для боротьби з тим, що вважалося унійними пережитками. На парафіяльному рівні довелося заново проводити уніфікацію та дисциплінування релігійних практик. Дослідникам належить відповісти, чи завершився цей процес до того, як розпочалися українізаційні рухи в Церкві в новий час, до яких, до речі, мали б стимулювати й активні від XIX ст. наукові студії місцевого духовенства щодо минулого українських єпархій, що заохочувалося вищою церковною владою.

Глибше чи принагідно у праці заторкнута низка інших проблем, котрі чекають на спеціальні прискіпливі студії. Одна з найцікавіших серед них – коли з еклезіальних практик Київської митрополії зникають (і чи зникають цілковито) елементи релігійного мислення й культури, властиві інтелектуалам XVII ст., які абсорбували важливі маркери латинської теології та обрядовості (яскраво й опукло їх обговорює на прикладі Йоаникія Галятовського Наталія Яковенко в книзі, присвяченій його життю та творчості). Пасії, скажімо, збереглися до нового часу – без них годі уявити великопісні богослуження в Києві наприкінці XIX ст., зокрема в місцевій духовній академії, а також в інших українських соборних і монастирських храмах тієї доби. Втім, про те, що залишилося від «латинників» (а радше – православних інтелектуалів-попередників) у XVIII ст., досі відомо небагато.

Окрема й надзвичайно перспективна тема – «дипломатія» українських церковних структур у Росії, творення ними лояльного та сприятливого середовища світських і духовних благодійників. Розкрити її можна хоча б у контексті історії Лаври, тим паче, що матеріалів з XVIII ст. для цього достатньо. Важливим у вивченні минулого українських єпархій у синодальний період загалом має стати не перелік відповідних імперських указів, спрямованих на регулювання тих чи тих сфер функціонування, а аналіз їхнього сприйняття та повсякдених церковно-релігійних практик. Такий підхід дозволить значно глибше зрозуміти історію української Церкви того часу.



Середник з Богородицею на півмісяці на нижній дошці
оправи напрестольного Євангелія (Київ, 1697),
що побувало в одному
з київських (?) парафіяльних храмів до середини XIX ст.
(Національний музей історії України)

БІБЛІОГРАФІЯ

ДЖЕРЕЛА

а) неопубліковані

Державний архів м. Києва

Фонд 313 (Києво-Подільське духовне правління), оп. 1, спр. 91, 247

Фонд 314 (Києво-Печерське духовне правління), оп. 1, спр. 117, 326

Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського НАН України

Фонд 1 (Літературні матеріали), спр. 5534, 62291–62457 (62291)

Фонд 2 (Історичні матеріали), спр. 6406, 6828, 22674–22676 (22676)

Фонд 28 (Історичний музей ім. Т. Г. Шевченка), спр. 475–512 (495),
1109

Фонд 160 (Київська духовна академія (1819–1920). Зібрання рукописних книг бібліотеки XVI – початку XX ст.), спр. 185–228, 425, 533, 844, 938, 1406, 2401, 2996

Фонд 175 (Тітов Федір Іванович (1864–1935)), спр. 64–65 (Тітов Ф. Заметки по истории Киево-Андреевской церкви. Рукопис ([заголовок за архівним описом])

Фонд 194 (Голубев Степан Тимофійович (1849–1920)), спр. 104

Фонд 232 (Київська духовна консисторія. Зібрання рукописних книг 1723–1920), спр. 31, 56, 139, 249, 399

Фонд 285 (Попов Павло Миколайович (1890–1971)), спр. 7175–7179 (7175, 7176, 7178)

Фонд 301 (Церковно-археологічний музей Київської духовної академії (1871–1921). Колекція рукописів V–XIX ст.), спр. 220п, 221п, 603л, 605л, 606л, 690л, 733 Леб.

Фонд 307 (Київський Михайлівський Золотоверхий монастир. (XIV–XIX ст.). Зібрання рукописних книг бібліотеки XV–XIX ст.), спр. 510/1722 П, 538/1744 П

Фонд 312 (Києво-Софійський собор. Зібрання рукописних книг XV–XIX ст.), спр. 15 (15/378с), 384 (384/182с), 445/179с

Науково-історичний архів Санкт-Петербурзького інституту історії РАН (Научно-исторический архив Санкт-Петербургского института истории РАН)

Кол. 68 (Коллекция актов Киевской казенной палаты), оп. 1, д. 15–17

Національний музей історії України

Фондова група «Стародруки», Стд-121 (Євангеліє. Київ 1697).

*Російська національна бібліотека (Российская национальная библиотека)
Відділ рукописів (Отдел рукописей)*

Фонд 1000 (Собрание отдельных поступлений), оп. 1, д. 598; оп. 2, д. 513; оп. 3, д. 366

Російський державний історичний архів (Российский государственный исторический архив)

Фонд 796 (Канцелярия Синода, 1721–1918), оп. 23, д. 497; оп. 31, д. 26; оп. 33, д. 117, 118

Центральний державний історичний архів України у м. Києві

Фонд КМФ-36 (Литовська метрика), оп. 1, спр. 211

Фонд 59 (Київська губернська канцелярія), оп. 1, спр. 4736

Фонд 127 (Київська духовна консисторія), оп. 136, спр. 87; оп. 139, спр. 1; оп. 141, спр. 59; оп. 143, спр. 1; оп. 144, спр. 19; оп. 152, спр. 27; оп. 160, спр. 131; оп. 168, спр. 86; оп. 169, спр. 21; оп. 299, спр. 4; оп. 1009, спр. 3, 4; оп. 1020, спр. 47, 64, 206, 311, 317, 361, 689, 2154, 2403, 2405, 2481, 3876, 4201, 4430, 4697, 4737, 4841, 5015; оп. 1024, спр. 43, 174, 873, 1310, 1864, 2042, 2132, 2133, 2180, 2367

Фонд 128 (Києво-Печерська лавра), оп. 1 грам., спр. 18; оп. 1 друк, спр. 1–3, 5, 6, 19, 48, 54, 88, 91, 101, 105, 106, 108–110, 132, 134, 136–138, 145, 147, 161, 165, 182, 186, 190, 193, 195, 199, 204, 211, 217, 219, 236, 275

Фонд 130 (Києво-Видубицький Михайлівський Чудівський чоловічий монастир), оп. 1, спр. 16, 19, 33б, 200а; оп. 2, спр. 128, 538

Фонд 131 (Києво-Слузький Миколаївський чоловічий монастир), оп. 1, спр. 24; оп. 30, спр. 4

Фонд 168 (Києво-Братський Богоявленський чоловічий монастир), оп. 2, спр. 6

Фонд 990 (Переяславсько-Бориспільська духовна консисторія), оп. 1, спр. 252, 281, 282, 342, 440, 475, 1084, 1324; оп. 2, спр. 5

Фонд 2009 (Білгородська духовна консисторія), оп. 1, спр. 84, 100

б) опубліковані

- Абрамович Д. *Кієво-Печерський патерик (вступ, текст, примітки)* / репр. вид. 1931 р. Київ 1991.
- Августѣйшеі непобѣдимой імператрицы... трезубымъ діалектомъ сложенными рвѣми привѣтствуетъ, и ты всеподданѣйше приноситъ православнаа Академіа Кіевская, 1744 года, августа...* Київ 1744.
- Акавісти съ каноны, и прочаа душеспользнаа моленіа.* Київ 1741.
- Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. 2 (1721–1795 гг.) / зі вступом і прим. Н. И. Петрова, т. 1: 1721–1750 гг., ч. 1. Киев 1904; т. 2: 1751–1762 гг. Киев 1905; т. 3: Царствование Екатерины II (1762–1796 гг.). Киевский митрополит Арсеній Могилянський (до 1770 г.). Киев 1906; т. 4: Царствование Екатерины II (1762–1795 гг.). Киевский митрополит Гавриил Кременецкий (1770–1783 гг.). Киев 1907; т. 5: Царствование Екатерины II (1762–1795 гг.). Киевский митрополит Самуил Миславский (1783–1795 гг.). Киев 1908.*
- Акты исторические и юридические // Основа: Южно-русский литературно-ученый вестник* 8 (1861) 76.
- Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, т. 10: Переговоры о условиях соединения Малороссии с Великою Россією. 1653–1654 / за ред. Г. Ф. Карпова. Санкт-Петербург 1878.*
- Арсеній Берло, Божиєю милостією православный епископ переяславский и бориспольский // ПЕВ. Часть неоф. 5 (1880) 225–229.*
- Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною Коммиссією для разбора древних актов, ч. 1, т. 2: Материалы для истории православия в Западной Украине в XVIII ст. Архимандрит Мелхиседек Значко-Яворский. 1759–1771 / за ред. Ф. Г. Лебединцева. Киев 1864; ч. 1, т. 5: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 г.) / за ред. С. А. Терновского. Киев 1872; ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. / за ред. С. Т. Голубева. Киев 1914.*
- Архів Коша Нової Запорозької Січі. Корпус документів 1734–1775 / упор. Л. З. Гісцова, Л. Я. Демченко, Т. Л. Кузик, Л. М. Муравцева, т. 4. Київ 2006.*
- Дневник генерального подскарбія Якова Марковича (1717–1767 гг.) / за ред. Ал. Лазаревского, ч. 2 (1726–1729 гг.). Киев 1895.*
- Дневник генерального хорунжого Николая Ханенка. 1727–1753 гг. / за ред. Ал. Лазаревского. Киев 1884.*
- Додатокъ до чинностей и рішень Руского Провинціального Собора въ Галичині, отбувшого ся во Львові въ р. 1891. Львѣвъ 1897.*

- Документы и дела, относящиеся к жизни и деятельности святителя Иоасафа (Горленко), Епископа Белгородского и Обоянского (1748–1754 г.). (Из архива Курской Духовной Консистории)*, вип. 1. Курск 1910; вип. 2. Курск 1911.
- Духовный Регламент, тицианием и повелением всепресветлейшого державнейшого государя Петра Первого, Императора и Самодержца Всероссийского, по соизволению и приговору Всероссийского Духовного Чина и Правительствующего Сената, в царствующем Санкт-Петербурге, в лето от Рождества Христова 1721, сочиненный*, вид. 3-те. Москва 1866.
- Жалоба конотопского сотенного уряда на священника Якова Костецкого за отказ хоронить умершего сотенного атамана Данила Торянского. 1754 г. // *КС 4* (1901) 16–18.
- Жолтовський П. М. *Малюнки Києво-Лаврської іконописної майстерні. Альбом-каталог*. Київ 1982.
- Ілля Турчиновський. Автобіографія // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 572–582.
- Інокентій Гізель. *Вибрані твори: У 3 томах*, т. 1, кн. 2: *Мир з Богом чоловіку (фотокопія оригіналу)* / упоряд. та наук. ред. Л. Довга. Київ – Львів 2009.
- Іоанікій Галятовський. *Ключ розуміння* / підгот. до вид. І. П. Чепіга. Київ 1985.
- Києво-Могилянська Академія кін. XVII – поч. XIX ст.: повсякденна історія: Зб. док.* / упоряд. О. Ф. Задорожна, Т. Л. Кузик, З. І. Хижняк, М. В. Яременко. Київ 2005.
- Кирилов І. К. *Цветущее состояние всероссийского государства* / відп. ред. Б. А. Рыбаков. Москва 1977.
- Крман Даниел. *Подорожній щоденник (Itinerarium 1708–1709)* / пер. зі слов. О. й Г. Булахи; впоряд. і прим. М. Неврлого, вст. слово І. Дзюби. Київ 1999.
- Лазаревский Ал. Записка Г. А. Полетики о начале Киевской Академии // *ЧИОНЛ*, кн. 11, отд. 3: *Материалы*. Киев 1896, с. 46–59.
- Лейтургіаріон си естъ Служєбникъ... второе изданный*. Київ 1629.
- Літопис Самовидця* / підгот. Я. І. Дзира. Київ 1971.
- Ломоносов М. В. *Полное собрание сочинений*, т. 6: *Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии 1747–1765 гг.* Москва – Ленинград 1952.
- Малоросс А. Восточенко. Еще о хохломании // *Вестник Юго-Западной и Западной России* 7 (4) (Киев 1864) 10–28.
- Минєа Мѣсячнаа. Мєцѣ сєптємврїй*. Москва 1741.
- Минїа, Мѣсяцѣ сєптємврїй*. Київ 1750.
- Минїа, Мєцѣ сєптємврїй*. Москва 1724.

- Мѣсяцословъ на лѣто отъ Рождества Христова 1779.* Санкт-Петербург 1779.
- Некращевич І. Ісповідь 1789 года февраля дня // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 241–245.
- О. Л[евицкий]. Резолюция императрицы Екатерины II по жалобе малороссийского священника // *КС* 3 (1904) 101–103.
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго Правительствующаго Синода*, т. 1 (1542–1721). Санкт-Петербург 1868; т. 7 (1727 г.). Санкт-Петербург 1885; т. 15 (1735 г.). Санкт-Петербург 1907; т. 21 (1751 г.). Санкт-Петербург 1909; т. 23 (1743 г.). Санкт-Петербург 1911; т. 32 (1752 г.). Петроград 1915.
- Описи Київського намісництва 70-80-х років XVIII ст.* / упоряд. Г. В. Болотова та ін. Київ 1989.
- Памятники, изданные Временною комиссиею для разбора древних актов*, т. 2. Киев 1846.
- Певницкий В. Ф. *Мои воспоминания. II. Студенческие годы 1851–1855 г.* Киев 1911.
- Плач київських монахів // *Українська література XVIII ст.* / вступ. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 216–222.
- Полницкий А. К истории южно-русского духовенства. II. Избрание прихожанами священника // *КС* 11 (1895) 53–54.
- Полное собрание законов Российской империи*, т. 7 (1723–1727). Санкт-Петербург 1830; т. 11 (1740–1743); т. 13 (1749–1753); т. 22 (с 1784 по 1788).
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православнаго исповедания Российской империи, 1-я серия*, т. 7: С 19-го января 1730 по 23-е декабря 1732. Санкт-Петербург 1890.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православнаго исповедания Российской империи. Царствование государыни императрицы Елисаветы Петровны*, т. 1 (25 ноября 1741 – 1743 гг.). Санкт-Петербург 1899.
- Поменник Софії Київської. Публікація рукописної пам'ятки другої половини XVIII – першої чверті XIX ст.* / упоряд. та вст. ст. О. Прокоп'юк. Київ 2004.
- Права, за якими судиться малоросійський народ. 1743* / упоряд. та автор нарису К. А. Вислобоков. Київ 1997.
- Приватні листи XVIII ст.* / підгот. до вид. В. А. Передрієнко. Київ 1987.
- Прошение малороссийского шляхетства и старшин, вместе с гетманом, о возстановлении разных старинных прав Малороссии, поданное Екатерине II в 1764 году // *КС* 6 (1883) 317–345.

- Пункты от Киевской епархии // *СИРИО*, т. 43. Санкт-Петербург 1885, с. 433–560.
- [Пункты от] Черниговской епархии // *СИРИО*, т. 43. Санкт-Петербург 1885, с. 561–573.
- Ровинский Д. А. *Материалы для русской иконографии*, вып. 1. Санкт-Петербург 1884.
- Руська (Волинська) метрика. Регести документів Коронної канцелярії для українських земель (Волинське, Київське, Брацлавське, Чернігівське воєводства). 1569–1673* / передм. П. Кеннеді Грімстед; упоряд. Г. Боряк, Г. Вайс, К. Вислобоков, Л. Демченко, П. Кеннеді Грімстед, В. Кравченко, В. Страшко, Н. Яковенко. Київ 2002.
- Сборник материалов для исторической топографии Киева и его окрестностей* / за ред. В. Б. Антоновича, Ф. А. Терновского. Киев 1874.
- Слово в день воспоминания преосвященнейшего митрополита Петра Могилы 1754 года, декабря 31 дня / опубл. С. Т. Голубев // *ТКДА* 12 (1910) 674–684.
- Слово в день святого равноапостола (равноапостолного) великаго князя владиміра (Владимира), проповеданное честнейшим иеромонахом Феофаном Прокоповичем / опубл. П. Ж. // *КС* 7 (1888) 3–14 (приложение).
- Слово, сказанное Георгием Конисским в Киево-Софийском Соборе при погребении Рафаила Заборовскаго, митрополита киевского (1747 года, ноября 29-го дня) // *КЕВ. Часть неоф.* 1 (1893) 1–10.
- Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть* / упоряд. та іст. нарис І. Скочиляса. Львів 2006.
- Сохань С. Документи Київської Казенної палати з історії зберігання актових монастирських документів XVII–XVIII ст. // *Пам'ятки: Археографічний щорічник*, т. 8. Київ 2008, с. 114–122.
- Струменский Е. С. О закрытии духовных правлений в Подольской епархии в 1860 г. и о назначении вместо их благочинных, а также о назначении благочинных по выборам духовенства // *Прибавление к Подольским епархиальным ведомостям. Часть неоф.* 17 (1862) 543–550.
- Сулимовский архив. Фамильные бумаги Сулим, Скоруп и Войцеховичей. XVII–XVIII в.* / передм. і ред. А. М. Лазаревского. Киев 1884.
- Тітов Хв. *Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ 1924.
- Требник Митрополита Петра Могилы* / репр. вид. Київ 1996.
- [Уводский Н. П.]. Проект Московского губернского земского собрания о реформе приходов // *Волынские епархиальные ведомости. Часть неоф.* 35 (1881) 1203–1213; (36) 1234–1253.
- Український портрет XVI–XVIII століть: Каталог-альбом, 2-ге вид. авт.-уклад. Г. Белікова, Л. Членова*. Київ 2006.

- Феодосій Софонович. *Хроніка з літописців стародавніх* / підгот. тексту до друку, передм., комент. Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. Київ 1992.
- Феофан Прокопович. Владимир // *Українська література XVIII ст.* / вст. ст., упоряд. та прим. О. В. Мишанича. Київ 1983, с. 258–305, 667–669.
- Феофан Прокопович. Разговор гражданина з селянином да пивцем или дячком церковным // Верховский П. В. *Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права*, т. 2: *Материалы*, отд. 3. Ростов на Дону 1916, с. 28–78.
- Феофан Прокопович. *Філософські твори: У 3 томах* / уклад. М. Д. Рогович, В. М. Нічик, пер. з латин. Ю. Ф. Мушак та ін., т. 1: *Про риторичне мистецтво. Різні сентенції*. Київ 1979; т. 3: *Математика. Історичні праці. Вірші. Листи*. Київ 1981.
- The Hustynja chronicle* / упоряд. та вступ О. Tolochko. Cambridge: Harvard University Press 2014.
- Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszyskiej Rusi Macieja Strykowskiego. Poprzedzone wiadomością o życiu i pismach Strykowskiego przez Mikołaja Malinowskiego, oraz rozprawą o latopiscach ruskich przez Danołowicza, pomnożone przedrukiem dzieł pomniejszych Strykowskiego według pierwotnych wydań*, т. 1. Warszawa 1846.
- Sinopsis, Kiev 1681 [sechzehnhunderteinundfchtzig]*: Facs. / за ред. Н. von Rothe. Köln – Wien 1983.

ЛІТЕРАТУРА

- Александрович В. «Богоявлення» – новий київський графічний панегірик гетьманові Іванові Мазепі // *Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха: Зб. наук. праць* / відп. ред. В. А. Смолій, відп. секр. О. О. Ковалевська. Київ 2008, с. 301–311.
- Александрович В. Прижиттєва іконографія гетьмана Івана Мазепи // *Іван Мазепа і мазепинці: історія та культура України останньої третини XVII – початку XVIII століть: Наук. зб.* / упоряд. І. Скочиляс. Львів 2011, с. 183–193.
- А. М. *Киевский храм св. апостола Андрея Первозванного. (Историческая справка о построении церковного здания и позднейших строительных в нем работах)*. Киев 1898.
- Ананьева Т. «Читайте для познания Киева...» // Болховітінов Євгеній, митр. *Вибрані праці з історії Києва* / упоряд., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. Київ 1995, с. 5–34.
- Архиереи Русской Православной Церкви // Смолич И. К. *История Русской Церкви. 1700–1917*, ч. 1. Москва 1996, с. 670–782.

- Аскоченский В. *Киев с древнейшим его училищем Академиею*, ч. 1. Киев 1856.
- Белгородский А. *Киевский митрополит Иерофей Малицкий (1796–1799 гг.)*. Киев 1901.
- Белый клубук // *Христианство. Энциклопедический словарь* / ред. кол. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, т. 1: А–К. Москва 1993, с. 191.
- Блинова Т. Б. Основные этапы педагогической деятельности Ордена иезуитов в Белоруссии (конец XVI - начало XIX века) // *Россия и езуиты. 1772-1820* / [відп. ред. М. Инглот, S.J., Е. С. Токарева]. Москва 2006, с. 149-158.
- Бовгира А. «Мазепа умер, но мазепинцы живы...»: реалії Гетьманщини після полтавської поразки // *Гетьман Іван Мазепа: постать, оточення, епоха: Зб. наук. праць* / відп. ред. В. А. Смолій; відп. секр. О. О. Ковалевська. Київ 2008, с. 120–130.
- Болховитинов Евгений, митр. Описание Киево-Печерской Лавры // *Його ж. Вибрані праці з історії Києва* / упоряд., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. Київ 1995, с. 271–392.
- Болховитинов Евгений, митр. Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии // *Його ж. Вибрані праці з історії Києва* / упоряд., вст. ст. та додатки Т. Ананьєвої. Київ 1995, с. 35–270.
- Булгаков Макарий, иером. *История Киевской академии*. Санкт-Петербург 1843.
- Васильева О. В. *Двір гетьманів Лівобережної України у 1663–1734 рр.: Дис. ... канд. іст. наук*. Київ 2012.
- Веденяпин П. Законодательство императрицы Елисаветы Петровны относительно православного духовенства // *Православное обозрение* 5 (1865) 69–117.
- Вишневский Д. *Киевская академия в первой половине XVIII столетия*. Киев 1903.
- Вілсон Е. *Українці: несподівана нація*. Київ 2004.
- Власовський І. *Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., т. 3 (XVIII–XX ст.)*. Київ 1998.
- Вл. П-ко. К истории взаимных отношений малороссийских светских и духовных властей в XVIII веке // *КС* 1 (1906) 11–12.
- Войтков А. *Иов Базилевич, епископ переяславский, и участие его в церковно-политической жизни Польской Украины (1771-1776)*. Киев 1903.
- Глава 7. Долгий XVIII век и становление модернизационной империи. Часть 1. От «пороховой империи» к «современному государству» // *AI* 1 (2015) 323–386.
- Гнатюк Г. М. *Російсько-українські літературно-мовні зв'язки в другій половині XVIII – першій чверті XIX ст.* Київ 1957.

- Голубев С. Историко-топографическия изыскания и заметки о древнем Кieve. II: О древней Воздвиженской церкви в Кieve // *ТКДА* 12 (1904) 668–692.
- Голубев С. *История Киевской духовной академии. Выпуск первый: Период до-могилянский*. Киев 1886.
- Голубев С. *Киевская Академия в конце XVII и начале XVIII столетий. Речь, произнесенная на торжественном акте Киевской Духовной Академии 26 сентября 1901 года*. Киев 1901.
- Гончарова К. Богоявленський собор // *ПУ* 1 (2013) 2–13.
- Горін С. *Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть)*. Львів 2007.
- Граевский И. С. *Киевский митрополит Тимофей Щербацкий*. Киев 1912.
- Гриценко П. Українська мова в Росії XIX – початку XX ст.: шляхи утвердження // *Українська ідентичність і мовне питання в Російській імперії: спроба державного регулювання (1847–1914: Зб. док. і матеріалів / відп. ред. Г. Боряк; упоряд. Г. Боряк та ін. Київ 2013, с. XXXIX–XLII*.
- Галадза П., о. Літургичне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань»*. Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р. / ред. Б. Гудзяк; співред. О. Турій. Львів 1997, с. 1–29.
- Дегтярьов М. Г., Реутов А. В. *Михайлівський Золотоверхий монастир*. Київ 1999.
- Дмитриев М. В. *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг.* Москва 2003.
- Добрушкин Е. М. К вопросу о происхождении сообщений «Истории Российской» В. Н. Татищева // *Исторические записки* 97 (1976) 200–236.
- Довга Л. Передмова від упорядника // Інокентій Гізель. *Вибрані твори: У 3 томах* / ред.-упоряд. Л. Довга, т. 1, кн. 1. Київ – Львів 2012, с. 9–42.
- Едлинский М. Анатолий Мартыновский, архиепископ могилевский, и его литературные труды // *ТКДА* 4 (1885) 509–546.
- Живов В. *Из церковной истории времен Петра Великого: исследования и материалы*. Москва 2004.
- Жолтовський П. М. Графіка // *Історія українського мистецтва: У 6 томах, т. 3: Мистецтво другої половини XVII – XVIII століття* / ред. П. Г. Юрченко, П. М. Попов, П. М. Жолтовський. Київ 1968, с. 284–318.
- Жук В. Н. Могилянський Євстафій (Остап) Васильович, чернець ім'я Єпіфаній // *Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид.* / упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 374.
- Задорожна О. Ф. Етапи будівництва «великої бурси» та побутові умови проживання в ній студентів // *НЗ НаУКМА* 35 (2004) 33–44.

- Запаско Я., Ісаєвич Я. *Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні*, кн. 2, ч. 1: 1701–1764. Львів 1984.
- Зварич В. В. *Нумізматичний словник*. Львів 1972.
- Знаменский П. *Приходское духовенство в России со времен реформы Петра*. Казань 1873.
- И. Л. *Договоры прихожан с священниками в Старой Малороссии. По поводу договорного акта 1789 г.* Киев 1901 [оттиск из журнала «Киевская старина»].
- Исаевич Я. Д. Украинская культура XVIII столетия // *Вопросы истории* 8 (1980) 85–97.
- Исаевич Я. Д. *Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI–XVIII ст.* Київ 1972.
- Исаевич Я. Д. До характеристики культури доби бароко: василіанські освітні осередки // *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, т. 12: *Ювілейний збірник на пошану члена-кореспондента НАН України Миколи Ільницького*. Львів 2004, с. 195–206.
- Исаевич Я. Д. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів 2002.
- Кагамлик С. Р. *Киево-Печерська лавра: світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.)*. Київ 2005.
- Кагамлик С. Р. *Культурно-просвітницька діяльність Києво-Печерської лаври в другій половині XVII – XVIII ст.: Дис. ... канд. іст. наук*. Київ 2000.
- Каманин И. Плач Киевского лаврского Иеремии конца XVIII века // *ЧИОНЛ*, кн. 20, вип. 1, отд. 2, Киев 1907, с. 3–22.
- Карташев А. В. *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2. Москва 1992.
- Колман Г. Що таке Київське Православ'я? Парафіяльний клір і місцева релігійна практика Київської єпархії в XIX ст. // *ТКДА* 21 (2014) 179–187.
- Корсаков А. Н. Степан Иванович Шешковский (1727–1794). Биографический очерк // *Исторический вестник* 22 (12) (1885) 656–687.
- Крыжановский Е. М. Киевская духовная консистория в XVIII веке // *КЕВ. Отд.* 2 15 (1862) 511–524.
- Крыжановский Е. М. Очерки быта южнорусского сельского духовенства в XVIII веке // *Його ж. Собрание сочинений*, т. 1. Киев 1890, с. 391–439.
- Крыжановский Е. М. Феофан Прокопович и Варлаам Ванатович // *Його ж. Собрание сочинений*, т. 1. Киев 1890, с. 296–343.
- Кузьмук О. Поменник Межигірського монастиря: спроба системного аналізу // *Просемінарії* 4 (2000) 80–100.
- Кулакова И. П. Европейская культура и становление российских университетских традиций в XVIII в. // *«Вводя нравы и обычаи Европейские в Европейском народе»: К проблеме адаптации западных идей и прак-*

- тик в Российской империи* / відп. упоряд. А. В. Доронин. Москва 2008, с. 190–204.
- Курдюмов М. Г. Описание актов, хранящихся в архиве Императорской Археологической комиссии // *Летопись занятий Императорской Археологической комиссии за 1904 год* 17 (1907) 1–34.
- Лавров А. С. *Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* Москва 2000.
- Лагодзьки Я. П. Цензура лаврських видань Св. Синодом у XVIII столітті // *Лаврський альманах* 20 (2008) 26–32.
- Лазаревский Ал. Отрывки из семейного архива Полетик // *КС* 4 (1891) 97–116.
- Лебедев А. С. Феоктист Мочульский, архиепископ Белгородский (1787–1799 г.) и Курский (1799–1818) // *Сборник Харьковского историко-филологического общества* 9 (1897) 24–29.
- Левицкий П. Иоасаф Кроковский, Митрополит Киевский // *ПЕВ. Часть неоф.* 3 (1890) 109–126.
- Лисоченко І. Д. Огляд архіву П. М. Попова // *Рукописна та книжкова спадщина України: Археологічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів* 2 (1994) 156–168.
- Лотоцький О. Суспільне становище білого (світського) духовенства на Україні і Росії в XVIII в. // *Записки НТШ* 21 (1) (1898) 1–46.
- Луппов С. П. *Книга в России в первой четверти XVIII века.* Ленинград 1973.
- Лурье В. М. *Русское православие между Киевом и Москвой. Очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками*, вид. 2-ге, доп. Москва 2010.
- Лучицкий И. Малороссийская сельская община и сельское духовенство в XVIII в. // *Земский обзор. Орган Полтавского губернского земства* 6 (1883) 72–77.
- Лучицкий И. В. Об условиях договоров прихожан со священниками в XVIII в. в Полтавской губ. // *ЧИОНЛ*, кн. 2, отд. 1. Киев 1888, с. 191.
- Люта Т. Варлаам Ясинський і Софійська митрополича катедра // *ПУ* 1 (2013) 27–33.
- Люта Т. Дарча Галшки Гулевичівни Київському братству: джерела, інтерпретації, актори // *КА* 5 (2008) 6–24.
- Люта Т. Могилянський «Theatrum Glorіae» Івана Мазепи // *ПУ* 1 (2013) 54–63.
- Люта Т. Ю. Софійський собор у могилянському контексті мазепинської доби // *НЗ НаУКМА* 130 (2012) 14–23.
- Магочій П. Р. *Історія України.* Київ 2007.
- Максимович М. О. О месте киевской церкви св. Андрея // *Його ж. Києвъ явился градомъ великимъ...: Вибрані українознавчі твори* / упоряд. та

- автор іст.-біогр. нарису В. О. Замлинський; прим. І. Л. Бутич. Київ 1994, с. 88–93.
- Микола Петров. *Скрижали пам'яті. Коментарі та додатки* / автор-упоряд. В. Ульяновський. Київ 2003.
- Миловидов Л. Проекти університету у Києві у другій половині XVIII в. // *Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва*, зб. 1. Київ 1930, с. 295–306.
- Мироненко О. К. *Андріївська церква (історико-архітектурний нарис)*, 3-те вид., виправл. та доповн. Київ 1978.
- Мухин Н. *Киево-Братский училищный монастырь. Исторический очерк*. Киев 1893.
- Настольная книга священнослужителя*, т. 4. Москва 1983.
- Нікітенко Н. Іван Мазепа і Св. Софія Київська // *Просемінарії* 4 (2000) 101–118.
- Опарина Т. Тема крещення Руси в «Палинодии» Захарии Копыстенского и ее рецепции в России в первой половине XVII века // *КА* 4 (2007) 30–58.
- Орловский П., прот. *Сказание о блаженном Рафаиле Митрополите Киевском*. Киев 1908.
- Панашенко В. Православна церква і монастирі Лівобережної України (друга половина XVII – XVIII ст.) // *Середньовічна Україна: Зб. наук. праць*, вип. 2. Київ 1997, с. 201–224.
- Петров Н. И. Введение // *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академ*, отд. 2: 1721–1795 гг. / вступ і прим. Н. И. Петрова, т. 2: 1751–1762 гг. Киев 1905, с. III–XXXVII.
- Петров Н. И. Введение // *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии*, отд. 2: 1721–1795 гг. / вступ і прим. Н. И. Петрова, т. 3: *Царствование Екатерины II (1762–1796 гг.). Киевский митрополит Арсений Могилянский (до 1770 г.)*. Киев 1906, с. V–XXXIV.
- Петров Н. И. *Историко-топографические очерки древняго Киева. (С планом древняго Киева 1638 г.)*. Киев 1897.
- Петров Н. И. *Киевская академия во второй половине XVII века*. Киев 1895.
- Петров Н. И. Об упраздненной стенописи великой церкви Киево-Печерской лавры // *ТКДА* 4 (1900) 579–610; (5) 40–70.
- Петров Н. И. *Описание рукописей Церковно-Археологического Музея при Киевской Духовной Академии*, вип. 1. Киев 1875.
- Петров Н. И. *Описание рукописных собраний, находящихся в городе Киеве*, вип. 2. Москва 1897; вип. 3. Москва 1904.
- Петров Н. И. Старинные южно-русские гравировальные доски типографий Киево-Печерской, Ильинской, Черниговской и Почаевской // *Искусство в Южной России. Графика, живопись, художественная промышленность* 3–4 (Киев 1914) 89–97.

- Пештич С. Л. *Русская историография XVIII века*, ч. 1. Ленинград 1961; ч. 2. Ленинград 1965.
- Плохій С. В ім'я милої вітчизни: вірність та зрада Івана Мазепи // *Соціум* 6 (2006) 267–281.
- Плохій С. *Наливайкова віра: Козаки і релігія в ранньомодерній Україні*, 2-ге вид., виправл. Київ 2006.
- Попов М. С., свящ. *Арсений Мацеевич и его дело*. Санкт-Петербург 1912.
- Попов П. [Рец. на:] Іларіон Свенціцький. Початки книгопечатання на землях України, Жовква 1924 // *Записки історично-філологічного відділу ВУАН*, кн. 5: 1924–1925. Київ 1925, с. 235–237.
- Попов П. *Матеріали до словника українських граверів*. Київ 1926.
- Попов П. *Матеріали до словника українських граверів. Додаток I*. Київ 1927.
- Попов П. М. Осередки книгодрукування на Східній Україні (XVII–XVIII ст.) // *Книга і друкарство на Україні* / за ред. П. М. Попова. Київ 1964, с. 70–107.
- Поселянин Е. *Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке*. Санкт-Петербург 1902.
- Посохова Л. Речі та час ректора Харківського колегіуму Лаврентія Кордета // *КА* 11 (2013) 109–136.
- Посохова Л. Ю. Православні колегіуми та формування стану духовенства в Україні у XVIII ст. // *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна* 39 (2007) 52–64.
- Похилевич Л. И. *Сказания о населенных местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся*. Біла Церква 2005.
- Приходы и церкви Подольской епархии // *Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета* / за ред. Е. Сецинского, вип. 9. Каменец-Подольск 1901.
- Прокопюк О. Б. Киевская епархия. Киевская епархия в 1686–1786 гг. (на территории Российского государства) // *Православная энциклопедия*, т. 33: *Киево-Печерская Лавра – Кипрская икона Божией Матери*. Москва 2013, с. 174–181.
- Прокоп'юк О. *Духовна консисторія в системі епархіального управління (1721–1786 рр.)*. Київ 2008.
- Прокоп'юк О. Книги в парафіяльних храмах Київської митрополії (70–80-і рр. XVIII ст.): функції, кількість, репертуар, шляхи надходження // *КС* 3 (2010) 91–112.
- Ровинский Д. А. *Подробный словарь русских гравированных портретов*, т. 1. Санкт-Петербург 1886; т. 2. Санкт-Петербург 1889.

- Рождественский Ф. *Самуил Миславский, митрополит Киевский*. Киев 1877.
- Романова О. «А се церковні люди...»: Склад церковних причтів у Київській митрополії (на прикладі Ніжинської протопопії 1740 р.) // *Соціум* 10 (2013) 51–96.
- Романова О. Народне розуміння християнської «праведності» та «гріховності» (на матеріалах Київської духовної консисторії XVIII ст.) // *Terra cossacorum: студії з давньої і нової історії України: Наук. зб. на пошану доктора історичних наук, професора Валерія Степанкова* / відп. ред. В. А. Смолій. Київ 2007, с. 456–476.
- Романова О. О. *Сповідь в житті православних мирян Лівобережної України (30–70-і рр. XVIII ст.): Дис. ... канд. іст. наук*. Київ 2009.
- Рудаков В. Е. Венчание на царство // *Христианство: Энциклопедический словарь* / ред. кол. С. С. Аверинцев, А. Н. Мешков, Ю. Н. Попов, т. 1 (А–К). Москва 1993, с. 352.
- Саббатовский П., свящ. Записавшийся во власть помещика священник // *КС* 5 (1883) 184–185.
- Сирцова О. Текстологія та історіософія «Синопису» Інокентія Гізеля в аргументації авторської ідентичності твору // *КА* 9 (2011) 78–86.
- Сінкевич Н. Місія апостола Андрія на Русі: актуалізація та трансформація легенди у першій половині XVII ст. // *Чернігівські старожитності: Наук. зб., вип. 2: За матеріалами VIII Міжнар. наук. конф. «Християнські старожитності Київської Русі»*. Чернігів 2009, с. 285–289.
- Сінкевич Н. «Нигды бовем апостолове надаремно не ходили»: кілька спостережень щодо культу апостола Андрія у Київській митрополії першої половини XVII ст. // *Болховітіновський щорічник 2010*. Київ 2011, с. 144–159.
- Сінкевич Н. «Патерикон» Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки. Київ 2014.
- Сінкевич Н. «Повість про поетапне хрещення Русі»: виникнення, еволюція та інтерпретація сюжету в православних творах першої половини XVII ст. // *Болховітіновський щорічник 2011*. Київ 2012, с. 97–108.
- Скочилас І. *Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст. Організаційна структура та правовий статус*. Львів 2010.
- Смолич И. К. *История русской Церкви. 1700–1917*, ч. 1. Москва 1996; ч. 2. Москва 1997.
- Соболевский А. Конец киевских календарей // *ЧИОНЛ*, кн. 19, вип. 3, отд. 5. Киев 1907, с. 9–10.
- Соловій Мелетій М., о. *Божественна літургія: історія – розвиток – пояснення*. Львів 1999.
- Степовик Д. В. *Іван Щирський: поетичний образ в українській бароковій гравюрі*. Київ 1988.

- Степовик Д. В. *Леонтій Тарасевич і українське мистецтво барокко*. Київ 1986.
- Степовик Д. В. *Українська графіка XVI–XVIII століть. Еволюція образної системи*. Київ 1982.
- Степченко О. П. П. М. Попов як археограф та історик книги: маловідомі сторінки наукової біографії // *Рукописна та книжкова спадщина України: Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів* 11 (2007) 110–121.
- Судьба Андреевской церкви в Киеве*. [Київ 1864].
- Теличенко И. Сословные нужды и желания малороссиян в эпоху Екатерининской комиссии // *КС* 9 (1890) 390–419.
- Терновский Ф. А. *Очерки из истории Киевской епархии в XVIII столетии, на основании документов синодального архива*. Київ 1879.
- Титов С. Ф. *Историческое описание Киевского Пустынно-Никольского монастыря*. Київ 1902.
- Титов Ф., прот. *Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915 гг.)*. Историческая записка. Київ 1915.
- Титов Ф., прот. К истории Киевской духовной Академии в XVII–XVIII в. III. Воспитанники Академии на службе в Киево-Печерской Лавре, в связи с биографией Софрония Тернавиота // *ТКДА* 2 (1911) 196–233; (6) 229–256; (12) 640–679; 10 (1912) 219–245.
- Титов Ф., свящ. *Историческое описание Киево-Андреевской церкви*. Київ 1897.
- Толочко Л. Історія спорудження фонтана «Самсон і лев» у Києві на Подолі // *КС* 1 (2003) 12–31.
- Толочко О. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // *КС* 5 (2000) 144–163.
- Толочко П. «Русь» очима «України»: в пошуках самоідентифікації та континуїтету // *Сучасність* 1 (1994) 111–117.
- Ульяновський В. І. *Двічі професор: Степан Голубєв в університетському та академічному контекстах*. Київ 2007.
- Ульяновський В., Кошіль О. *Старожитня бібліотека Михайлівського Золотоверхого монастиря (спроба реконструкції кириличної збірки)*. Київ 2008.
- Ульяновський В., Марголіна І. *Київська обитель святого Кирила*. Київ 2005.
- Уртман Р. С. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*, т. 1: *От Петра Великого до смерти Николая I*. Москва 2002.
- Успенский Б. А. *Архаическая система церковнославянского произношения. (Из истории литургического произношения в России)*. Москва 1968.

- Успенский Б. А. *Из истории русских канонических имен (история ударения в канонических именах собственных в их отношении к русским литературным и разговорным формам)*. Москва 1969.
- Фелонюк А. Зі спостережень над функціонуванням двориків на передмістях Львова XVIII ст. // *Дрогобицький краєзнавчий збірник* 10 (2006) 263–273.
- Фефелова О. А. Выпускники Киевской академии в Сибири: Амвросий (Келембет), архиепископ Тобольский и Сибирский (1806–1822 гг.) // *Вестник Томского государственного педагогического университета (TSPU Bulletin)* 3 (118) (2012) 20–23.
- Харлампович К. В. *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, т. 1. Казань 1914.
- Хижняк З. І. Бужинський, по батькові Федорович, чернече ім'я Гавриїл // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. /* упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 90–91.
- Хижняк З. Києво-Могилянська академія. Правовий статус (1615–1819 рр.) // *ІЗ НАУКМА* 3 (1998) 97–106.
- Хижняк З. І., Маньківський В. К. *Історія Києво-Могилянської академії*. Київ 2003.
- Хижняк З. І., Сасина М. С. Мигура-Плаксич Іван Детесович, чернече ім'я Іларіон // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. /* упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 361.
- Хижняк З. І. Ясинський, чернече ім'я Варлаам // *Києво-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. /* упоряд. З. І. Хижняк. Київ 2001, с. 617–619.
- Храневич В. Выборное начало в среде Волынского духовенства в конце XVIII и начале XIX века // *КС* 5 (1900) 270–273.
- Черепнин Л. В. *Русская историография до XIX века. Курс лекций*. Москва 1957.
- Чеховский В. *Киевский митрополит Гавриил Банулеско-Бодони (1799–1803 гг.)*. Киев 1905.
- Чистович И. *Очерк истории Западно-Русской Церкви*, ч. 2. Санкт-Петербург 1884.
- Шпачинский Н., свящ. Выбор приходского духовенства в Малороссии в половине XVIII века // *КЕВ. Часть неоф.* 28 (1907) 641–645.
- Шпачинский Н., свящ. *Киевский митрополит Арсений Могилянский и состояние Киевской митрополии в его правление (1757–1770 г.)*. Киев 1907.
- Штырков С. А. После «народной религиозности» // *Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии /* за ред. Ж. М. Корминой, А. А. Панченко, С. А. Штыркова. Санкт-Петербург 2006, с. 7–15.

- Шустова Ю. Разрешение церковных иерархов на издание кириллических книг в типографии Львовского Успенского братства в XVIII в. // *Історія релігій в Україні: Наук. щорічник*, кн. 1. Львів 2011, с. 126–137.
- Яковенко Н. Вибір імені *versus* вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст. // *Міжкультурний діалог / упоряд. О. Бетлій, К. Диса*, т. 1: *Ідентичність*. Київ 2009, с. 57–95.
- Яковенко Н. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*. / 2-е вид., переробл. та розшир. Київ 2005.
- Яременко М. В. Анатолій (Мартиновський Августин Васильович) // *Київська духовна академія в іменах: 1819–1924: У 2 томах / упоряд. та наук. ред. М. Л. Ткачук; відп. ред. В. С. Брюховецький*, т. 1. Київ 2015, с. 112–115.
- Яременко М. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст. Харків 2014.
- Яременко М. «...Ест у мене команда іншая...»: влада Церкви та її межі у сприйнятті представників соціуму Гетьманщини XVIII ст. (на прикладі ставлення до Сповіді і Причастя) // *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII-XIX wieku / ред. А. Gil*. Lublin 2009, с. 57-80.
- Яременко М. Жалувана царська грамота 1703 р. Братському монастирю // *КА 9* (2011) 95–112.
- Яременко М. *Київське чернецтво XVIII ст.* Київ 2007.
- 150-летие Костромской духовной семинарии (1747–1897 г.г.). II. Семинария в прошлом и в начале нынешнего столетий (до 1814 г.) (Очерк, составленный к 150-летию и читанный на акте 25 сентября 1897 г.) // *Костромские епархиальные ведомости* 20 (1897) 552–577.
- Alexander M. The Invention of «Russianness» in the Late 18th – early 19th Century // *AI 3* (2003) 119–134.
- Broggi Bercoff G. The Hetman and the Metropolitan. Cooperation between State and Church in the Time of Varlaam Jasyns'kyj // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and His Time. History, Culture, Society / за ред. G. Siedina*. Alessandria 2004, с. 417–444.
- Brüning A. *Unio non est unitas. Polen-Litauens Weg im konfessionellen Zeitalter (1569–1648)*. Wiesbaden 2008.
- Freeze G. L. Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Imperial Russia: New Histories for the Empire / ред. J. Burbank, D. L. Ransel*. Bloomington – Indianapolis 1998, с. 210–249.
- Jabłonowski A. *Akademia Kijowsko-Mohilańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*. Kraków 1899–1900.
- Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia / ред. S. K. Batalden*. DeKalb, Il. 1993, с. 31–52.

- Marker G. Love One's Enemies: Ioasaf Krokovs'kyi's Advice to Peter in 1702 // *HUS* 1–4 (2007) 193–223.
- Marker G. Staffing Peter's Church: Organizational Politics and the Journeys of Kyivan Clergy in the Early Eighteenth Century // *KA* 8 (2010) 79–91.
- Pylypiuk N. The Fase of Wisdom in the Age of Mazepa // *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società – Mazepa and His Time. History, Culture, Society* / за ред. G. Siedina. Alessandria 2004, с. 367–400.
- Senyk S. Becoming a Priest. The Appointment and Ordination of Priests in the Orthodox Church in Ukraine in the Eighteenth Century // *OCP* 69 (2003) 125–151.
- Skinner B. *The Western Front of the Eastern Church. Uniate and Orthodox Conflict in 18th-century Poland, Ukraine, Belarus, and Russia*. DeKalb, IL. 2009.
- Szóke L. Цензура и украинский извод церковнославянского языка в XVIII веке // *Studia Russica XVIII*. Budapest 2000, с. 262–264.
- Wawrzyniuk P. *Confessional Civilising in Ukraine. The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668–1708*. Huddinge 2005.

ГЕОГРАФІЧНИЙ ПОКАЖЧИК

- Березань, м-ко 90
– Заріччя, місцевість 91
– церква Успення Пресвятої Богородиці 90
- Білгородська єпархія 90, 116, 121
- Білорусь 55
- Бобруйки, с. 52
- Богачка, м-ко 116
– церква Різдва Пресвятої Богородиці 116
- Борзненська протопопія 127
- Безуглівка, с. 132
- Варшава, м. 25, 213
- Велика Росія *див.* Росія
- Великий Новгород (Новгород), м. 153
- Верем'я, с. 125
- Веренча, с. 125
- Ветка, с. 167
- Видубичі, місцевість (під Києвом) 172
– монастир 153, 161, 172, 173, 219
– церква монастирська Чуда св. Михаїла 172, 173
- Візантія 174
- Вільно, м. 214
- Волинська єпархія 55
- Вологодська єпархія 201
- Волощина 166
- Воронежчина 66
- Гадяч, м. 128
– церква Успення Пресвятої Богородиці
- Гадяцький полк 119, 129
- Галич, м. 143
- Гамаліївка, слобода
– монастир 153
- Гессен, м.
– університет 28
- Гетьманщина (Малая Росія, Малая Россия, Малоросія, Малороссия) 14, 18, 22, 25, 30, 31, 47, 64, 65, 81–83, 86, 87, 91, 92, 99, 103, 106, 107, 109, 118, 124, 130, 131, 135, 136, 143, 152, 169, 177, 180, , 192, 200, 209, 210
- Глинськ, м-ко 127
- Глухів (Глуховь), м. 98, 163
– монастир Свв. Петра і Павла Апостолів (Петро-Павлівський) 194
– церква Св. Василя Великого (Василівська) 98
– церква Св. Миколая (соборна) 121
– церква Трьох Анастасій 121
- Глухівська протопопія 116, 121
- Городище, с. 99
- Греція (Греція) 164
- Грунь, м-ко 128
- Густина, с.
– монастир 95
- Гродно, м. 76
- Диканька, с. 132
– церква Різдва Пресвятої Богородиці (Рождественська) 81, 102, 132
- Дніпро, р. 12, 85, 166, 183
- Дятловичі, с.
– монастир 33
- Жовква, м. 34

- Звенигородський повіт 133
- Зіньківська (Опішнянська) протопопія 128
- Зміїв, м-ко
– монастир Св. Миколая Чудотворця 56, 72
- Золотоноша, м-ко
– церква Пресвятої Трійці 108
- Калузька єпархія 201
- Київ (Києв, Кієвъ, Кієв, Кієв, Kijów), м.
9, 12, 13, 17, 21, 26, 27, 29, 31, 33, 35, 38, 40, 41, 49, 51, 52, 56, 58, 62–64, 68, 73, 75, 77, 78, 93, 102, 103, 114–116, 118, 138, 143, 144, 146, 151, 152, 161–164, 167, 168, 170, 171, 177, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 189–192, 195, 197, 200, 204, 206, 209, 213, 214, 216, 217, 219, 223, 228, 230, 231
– Аскольдова могила 175
– вул. Володимирська 171
– Києво-Могилянська Академія (Академія, Академія Києвская, Академія, Академія Кієвская въ Кієво-Братском монастирѣ, Києво-братська школа, Києво-братская школа, Києво-Могило-Заборовська Академія, Київська братська школа, Київська духовна академія, Могилянська академія, Могилянський колегіум, Akademia) 22, 66, 68, 70, 115, 128, 132, 138, 146, 148, 149, 150, 152–155, 162, 168, 195–202, 204–213, 215–220, 222–224, 226–228, 230
– Києво-Печерська лавра (Київська лавра, Кієво-Печерская Лавра, Лавра, Лавра, Лавра Кієвопечерская, Печерська лавра, Печерська обитель, Печерський монастир, Свято-Успенська Києво-Печерська лавра, Свято-Успенський монастир) 17, 18, 20, 21, 25–29, 31–40, 42–44, 47, 51–53, 55, 56, 58–63, 69, 71–73, 75, 76, 78, 79, 131, 140, 152, 155, 163, 168–170, 198, 231
– Київська духовна академія (Імператорська Київська духовна академія, Киевская академія) 12, 54, 56, 69, 103, 111, 116, 122, 126, 139, 140, 128, 146, 148, 153, 195–197, 202, 208, 210–212, 218–220, 221, 223–225, 226
– монастир братський Богоявленський (Богоявленський чернечий осередок, Братська обитель, Братский монастирь, Братскіи Богоявленскіи монастирь, Братський монастир, Братскій мнстырь, Києво-братський монастир, Кієво-Братскіи монастирь, Києво-Братско-училищны монастирь, Києво-Братскіи Богоявленскіи монастирь, Кієво-Братскій мнстырь, Монастирь Богоявлення Господня Братскіи Кієвскій, монастирь Братский Кієвскій, manastyr Bratcki w Kіowіe) 148, 154, 161, 182, 183, 185, 196–198, 201, 202–207, 209, 210, 213, 215, 217, 218, 226, 227
– монастир Золотоверхо-Михайлівський (Михайловскій мнстры, Кієвскій мнстры стого Михайла Золотоверхого) 159, 161, 163, 170–173
– монастир Св. Кирила (Кирилівська обитель) 172
– монастир жіночий Вознесення Господнього (Кієво-Вознесенський) 103, 107
– монастир жіночий Св. Йоана Богослова (Кієво-Богословський монастир) 106
– монастир катедральний Софіївський (Софіївська обитель, Софіївський монастир) 12, 14, 20, 125, 140, 148, 158, 169, 171
– монастир Св. Катерини Великомучениці (Катерининська грецька обитель) 194
– монастир Св. Миколая Чудотворця (Пустинно-Миколаївський) 50, 156, 161, 163, 169, 175, 178
– монастир Св. Федора Тирона (Федорівський) 171
– монастир Свв. Петра і Павла Апостолів (Петро-Павлівський) 28, 194

- Поділ (Подол) 47, 51, 52, 99, 160, 185, 200, 204, 216
- семінарія духовна (Київська духовна семінарія) 112
- собор лаврський Успення Пресвятої Богородиці (Успенський) 185
- собор катедральний Софіївський, головний храм Софіївського монастиря (Києво-Софіївський собор, Києво-Софійський собор, Свята Софія, Софіївська катедра, Софіївська соборна церква, Софіївський собор) 97, 140, 148, 150, 152, 160, 179, 200, 206
- Уздихальниця, гора 186, 203
- фортеця Печерська 167
- церква академічна Благовіщення Пресвятої Богородиці (Благовіщенський храм) 196
- церква соборна монастирська Богоявлення Господнього (Богоявленський собор, церковь Богоявлення Господня) 182–184, 186, 202
- церква Введення у храм Пресвятої Богородиці на Подолі (Введенська києво-подольська церква) 128
- церква Пріорська (Свв. Димитрія Мученика і Георгія Побідоносця) 50
- церква Покрову Пресвятої Богородиці (Покровська києво-печерська) 126
- церква Пресвятої Трійці Кирилівського монастиря 172
- церква Св. Андрія Первозваного (Андріївська, Воздвиженська, Хрестовоздвиженська) 179, 186, 189, 190, 192–194
- церква Св. Димитрія Мученика 171
- церква Св. Йоана Золотоустого у Верхньому місті (Золотоустівська) 102
- церква Св. Йоана Предтечі на Звіринці (Звіринецька) 122
- церква Св. Миколая Чудотворця (Притиско-Миколаївська києво-подольська церква) 47
- церква монастирська Св. Миколая Чудотворця (Миколаївська, Слупська) 170, 175
- церква Св. Федора Тирона 170, 171
- церква фортечна Св. Феодосія на Печерську (Феодосіївська фортечна) 167
- церква Святого Духа на Подолі (києво-подольська Свято-Духівська) 99
- церква Свв. Бориса і Гліба Мучеників на Подолі (Борисо-Глібська) 125
- церква монастиря Свв. Петра і Павла Апостолів (Петро-Павлівська) 50
- церква Трисвятительська 179
- церква Троїцька Больницька (в Києво-Печерській лаврі) 198
- Києво-Печерська протопопія 116, 121
- Києво-Подольська протопопія 50
- Київська губернія 133
- Київська православна митрополія (Київська (Киевская, Кієвская, Кієвская) єпархія, Київська (Киевская) катедра, Київський престол, Софіївська катедра) 9, 11–14, 17, 20, 22, 24, 29, 32, 47, 49, 50, 52, 54, 55, 84, 85, 87, 90, 100, 102, 106, 109, 114–116, 124, 127, 131, 133, 135, 136, 140, 144, 148, 151, 153, 158, 159, 164–166, 168, 169, 175, 178–180, 183, 184, 190, 192, 198, 211, 226, 228–231
- Київське намісництво 171
- Київський полк 52, 103
- Київщина 54
- Кишенки, м-ко 115
 - церква Преображення Господнього (Свято-Преображенська) 115
- Кобеляки, м-ко
 - церква Різдва Пресвятої Богородиці 115
- Кобеляцька протопопія 116, 118
- Козелець, м.
 - монастир Св. Георгія Побідоносця 166
- Коломенський ліс (в Ярославському повіті) 167
- Константинополь (Царгород), м. 153, 170, 178

- Кострома, м.
– семінарія 64
- Костромська єпархія 106
- Креничі, с. 106
- Куземин, м-ко 119, 129
- Купіювата, с. 111
- Курськ, м. 162
– монастир Богородичний Знаменський 162
- Курське намісництво (Курское наместничество) 65
- Ладин, с.
– монастир Покрову Пресвятої Богородиці 141
- Липовець, м.
– церква Вознесення Христового (Вознесенська) 54
- Липовецький повіт 111
- Литв'яки, с. 132
- Львів (Лвовь), м. 31, 88, 198, 214, 216
– братство Успенське 25
– церква братська Успення Пресвятої Богородиці 198
- Львівська єпархія 11, 131
- Лубенський полк 127, 132
- Лубни, м.
– монастир Мгарський Преображення Господнього (Свято-Преображенський) 158
- Луговики, с. 132
- Малі Дмитровичі, с. 103, 107
- Малоросія *див.* Гетьманщина
- Маслова, с. 133
- Мокіївка, с. 123
- Москва, м. 20, 21, 27, 35, 38, 40, 49, 56, 60, 62, 63, 69, 72–76, 78, 143, 144, 151, 159, 166, 167, 169, 177, 179, 190, 196, 201, 206
– академія (академия) 201
– монастир Чудівський 75
– університет 64, 66
- Московська держава *див.* Росія
- Московський патріархат (катедра) 144, 178, 189
- монастир Троїце-Сергієвий (Троїце-Сергієва лавра) 42, 163
- Ніжин, м.
– монастир Благовіщення Пресвятої Богородиці
- Ніжинська протопопія 114, 125
- Ніжинський полк 127
- Нова Запорізька Січ 131
- Новгород *див.* Великий Новгород
- Новгородська єпархія 159, 201
- Новий Кодак, м. 115
- Ольгопільський повіт 54
- Ольшанка, с. 107
- Осокорки, с. 122
- Остерська сотня 52
- Оттоманська Порта 127
- Пашківка, с. 125
- Переяслав, м. 126
– монастир Св. Михаїла Архангела (Михайлівський) 166
- Переяславська єпархія (Переясловская єпархія) 48, 82, 90, 106, 108, 124, 126, 127, 168, 169
- Пермська єпархія 55
- Петербург (Петєрбургъ) *див.* Санкт-Петербург
- Пирятинська протопопія 116, 118, 123
- Поділля 54
- Подільська губернія 54
- Полоцьк, м.
– колегіум єзуїтський 66
- Полтава, м. 97
- Полтавська протопопія (протопопство) 164
- Польське королівство (королевство Польское) 200
- Польсько-Литовська держава *див.* Річ Посполита
- Почаїв, с.
– монастир Успення Пресвятої Богородиці (Почаєвській монастирь) 52
- Правобережна Україна (Правобережжя) 54, 74

- Прага, м. 91
 Псковська єпархія 201
- Решетилівка, м-ко 121
 Решетилівська протопопія 116, 121
 Риботин, с. 127
 Рибці, с. 97
 Рим, м. 24, 101, 153, 178
 Римська Апостольська столиця (Римська катедра) 24, 189
 Річ Посполита (Полская держава, Польсько-Литовська держава) 12, 14, 47, 49, 51, 54, 66, 131, 133, 136, 191, 205, 213, 216
 Роменська протопопія 116
 Ромни, м. 98
 Російська імперія (Российская імперія, Російская імперія) 12, 13, 19, 22, 24–26, 31, 33, 66, 88, 90, 104, 112, 127, 154, 168, 175, 178, 190, 200, 210, 230
 Росія (Велика Росія, Великая Россия, Великая Россия, Великороссия, Московська держава, Московське царство, Російська держава, Російская земля, Российское государство, Росія, Россия, Russia) 13, 17, 21, 32, 43, 45, 48, 52, 58, 63–66, 71, 74, 75, 78, 79, 104, 106, 135, 136, 143, 144, 148, 149, 151, 152, 154, 156, 164, 167–169, 171, 177, 180, 182, 190, 186, 189, 190, 192, 195, 199, 201, 205, 206, 218, 219, 226, 227, 230, 231
 Ростов, м. 34
 Рудівка, с. 94
 Русь (Руская земля) 168, 172, 179, 180, 189, 214
- Салтикова Дівиця, м-ко 125
 Санкт-Петербург (Санктпѣтербургъ) 13, 21, 28, 30–32, 34–36, 42, 53, 62, 63, 69, 71, 72, 75, 76, 78, 79, 90, 91, 165, 166, 189–192, 194, 195, 200, 204, 209, 212, 220, 227–230
 – академія Олександро-Невська 200
 – монастир Олександро-Невський 72
 Світильнів, с. 127
 Семенівка, с. 91
- Сілезія 91
 Слобожанщина 81, 104
 Слов'яно-Херсонська єпархія 29, 118
 Слоут, с. 128
 – церква Різдва Пресвятої Богородиці 128
 Слуцьк, м. 22
 Снітинська сотня 132
 Соловки, острови 167
 – монастир 166
 Сорочинська протопопія 116, 120, 126
 Стародуб, м. 101
 Сулимівка, с. 130
- Твер, м. 156
 Трипільська протопопія 125
- Україна (на Украинѣ, Украина, ОУкраїна) 11, 19, 30, 31, 34, 53, 55, 68, 81, 131, 150, 155, 166, 167, 178, 180, 205, 226, 229
 Унів, с. 21, 88
 – лавра Свято-Успенська 53
- Харків, м. 64
 – колегіум 155, 162
 Харківська протопопія 96
 Харківське намісництво (Харьковское наместничество) 65
- Царгород *див.* Константинополь
 Циблі, с. 108
- Чернігів, м. 17, 19, 27, 62, 136, 152, 203, 216
 – Слеський монастир Успення Пресвятої Богородиці 87
 Чернігівська єпархія (Черниговская єпархія) 85, 124, 127, 168, 169
 Чигирин, м. 166
- Шпола, м-ко 133
- Ярмолинці, с. 123
 Ярославська єпархія 106
 Ярославський повіт 167
 Ясси, м. 166

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Аарон, бібл. 142
Абрамович Дмитро 174
Августин *див.* Анатолій (Мартиновський)
Аверинцев Сергій 153
Авраам (Авраамъ), бібл. 183
Адріан, патріарх московський 17, 21, 179, 196
Александрович Володимир 15, 183
Амвросій (Дубневич), ректор Київської академії, єпископ чернігівський 155
Амвросій (Келембет) (Амвросий Келембет), архієпископ тобольський 65
Ананьєва Тетяна 44, 201
Анатолій (Мартиновський) (Августин, Мартиновський Августин Васильович), архієпископ моголівський 54, 55
Андрій Первозваний (Андрей, Андрєй Первозванний, Sanctus Andreas), св., апостол 9, 178–188, 190–192, 194
Андрій, протоєрей Преображенського гвардійського полку 73
Антоній Печерський (Антоній), св. 9, 44, 72, 162, 171, 175, 185
Анна *див.* Галшка Гулевичівна
Анна, св. 196
Анна Брауншвейнг-Люнебурзька, регентша 33
Анна Йоанівна, імператриця російська 33, 143, 189, 192
Антоній, начальник Ближніх печер 78
Антонович Володимир 189
Апостол Данило, гетьман 128
Арсеній (Мацієвич), митрополит ростовський 34, 65, 76, 210
Арсеній (Могилянський) (Арсеній, Арсеній), митрополит київський 49, 55, 69, 127, 164, 177, 194, 214
Артемів Михайло, купець 83
Артовський Петро *див.* Петро (Артовський)
Аскольд, князь 170
Аскоченський Віктор (Аскоченский В.) 195, 222
Атанасій Великий, св., Отець Церкви 142
Атанасій (Шептицький), єпископ львівський і митрополит київський 24, 25
Афанасій (Кальнофойський), чернець киево-печерський 203
Афанасій (Сокальський) (Афанасій Сокальскій), єромонах братський київський 198
Балабуха (Феодосій) *див.* Феодосій Балабуха
Банулеско-Бодоні Гавриїл *див.* Гавриїл (Банулеско-Бодоні)
Баранович Лазар *див.* Лазар (Баранович)
Бєлгородський Анатолій (Бєлгородский А.) 114, 124, 133
Беринда Памво *див.* Памво (Беринда)
Бетлій Олена 180
Бєлікова Галина 140
Бистрицький Василь, студент киево-могилянський 115
Бистрицький Іван, священник новокодацький 115
Бистрицький Михайло, протопіп кобеляцький 115
Бистрицький Тимофій, попович 115

- Білецький Кирило, священник слоутський 128, 130
 Білоусович Лука *див.* Лука (Білоусович)
 Блинова Тамара 66
 Брюховецький В'ячеслав 55
 Бовгира Андрій 167
 Богатир Іван (Богатирь Іоаннь), священник верем'янський 125
 Болотова Галина 123
 Болховітінов Євгеній *див.* Євгеній (Болховітінов)
 Борис, князь, св., муч. 9, 171, 183
 Борисполець Платон, художник 193, 195
 Боряк Геннадій 45, 214
 Боярський Іван, значковий товариш 97, 98
 Броджі Беркофф Джованна *див.* *Broggi Bercoff Giovanna*
 Брюнінг Альфонс *див.* *Brüning Alfons*
 Бужинський Гавриїл *див.* Гавриїл Бужинський
 Булаха Григорій 81
 Булаха Ольга 81
 Булацел Варлан, полковник 98
 Булацел Ілля, капітан 97, 98
 Булгаков Макарій *див.* Макарій (Булгаков)
 Бутич Іван 186
 Бутурлін Андрій, воєвода київський 186
 Бутурлін Іван, воєвода київський 32
- Вавженюк Петро див.* *Wawzeniuk Piotr*
Вайс Губерт 214
 Варлаам (Ванатович), архієпископ київський 92, 99, 100, 131, 155, 157, 191
 Варвара, св., великомуч. 171, 184
 Варвара Комнин, донька візантійського імператора 170
 Варлаам (Ясинський), митрополит київський 136, 138–144, 146–152, 179, 182, 186, 196, 227
 Василій Великий, св., Отець Церкви 142, 214
 Василієв Іван, попович 115
 Василій, архієпископ новгородський 153
 Василій, священник городиський 99
 Васильєв Іван, посадський 102
- Васильєва Ольга* 85
 Ващенко Петро, священник рудовський 92, 94–96
Веденяпін П. (Веденятин П.) 192
 Велдоцький Вікентій *див.* Вікентій (Велдоцький)
 Вербицький Тарасій *див.* Тарасій (Вербицький)
Верховський Павло (Верховский П.) 86
Вислобоков Кирило 92, 214
 Вишневецький Міхал *див.* Міхал Вишневецький
Вишевський Дмитро (Вишевский Д.) 224
 Вікентій (Велдоцький), ігумен видубицький київський 158
Вілсон Ендрю 19
 Владислав IV, король польський і великий князь литовський 226
Власовський Іван 154
Войтков Олександр (Войтков А.) 113
 Володимир (Владимир, Владимир, Володимир Великий, Володимир Святославич), св., князь київський 9, 29, 169, 171–173, 179, 180, 182–184, 199, 207
 Волчанський Йосиф *див.* Йосиф (Волчанський)
 Воронковський Яків *див.* Яків (Воронковський)
 Воронцов, граф 91
 Всеволод (Всеволод Святослав), князь київський 172, 173
 Всеволод Ярославич, князь київський 172
- Гавриїл (Банулеско-Бодоні), митрополит київський 114, 133
 Гавриїл (Бужинський), архимандрит троїце-сергієвський 74
 Гавриїл (Кременецький), митрополит київський 177
 Гавриїл (Петров), митрополит новгородський і Санкт-Петербурзький 42, 58
 Галшка Гулевичівна (Анна, Галшка (Анна) Гулевичовна Лозкина), шляхтянка 196–199, 201–208, 211–220, 226
 Галяховський Досифей *див.* Досифей (Галятовський)

- Галяховський Даміан *див.* Досифей (Галятовський)
- Гедеон (Святополк-Четвертинський), митрополит київський 32, 143, 179
- Георгій (Георгій), еромонах киево-печерський 61, 62
- Георгій (Кониський), єпископ білоруський 142, 148, 176, 213
- Гіль Константій, священник городиський 99
- Гісцова Любов* 131
- Гліб, князь, св. муч. 9, 171, 183
- Глібов Іван, генерал-губернатор київський 211
- Гнатюк Галина* 64
- Голіцин Дмитро, князь, член Верховної таємної ради 71, 72
- Голубев Степан (Голубев С.)* 186, 188, 197, 198, 201, 202, 204, 205, 207, 215, 219, 222, 224
- Гончарова Катерина* 150
- Гордій, бориспільський житель 83
- Горін Сергій* 131
- Горленки, старшинський рід 96
- Горленко Йоасаф *див.* Йоасаф (Горленко)
- Горленко Яким, хорунжий генеральний 96
- Граб'янка Григорій, полковник гадяцький 177
- Граєвський Іван (Граевский И.)* 102, 104, 113, 158, 159
- Грибовський Никифор *див.* Никифор (Грибовський)
- Гриценко Павло* 45
- Галаган Григорій, полковник прилуцький 92, 96
- Галаганова Олена, полковниця прилуцька 92, 93, 95, 96, 98, 99, 106
- Галазда Петро, о.* 24
- Гудзяк Борис* 24
- Дараганова, полковниця київська 83
- Дегтярьов Михайло* 170, 171
- Дембровський Єгор, міщанин київський 51, 52
- Демченко Людмила* 131, 214
- Дзира Ярослав* 85
- Димитрій (Сеченов), митрополит новгородський 73
- Димитрій (Туптало) (Димитрій Ростовський), св., митрополит ростовський 20, 23, 34
- Диса Катерина* 180
- Дітеріх Конрад (Дистерик Кунрад), богослов 28
- Дмитращица Забілівна (Забіла) Настасія, сотничка березанська 90, 91
- Дмитрієв Михайло (Дмитриев М.)* 11
- Добрушкін Євгеній. (Доброшкин Е.)* 173
- Довга Лариса* 15, 86, 191
- Доронін Андрій (Доронин А.)* 64
- Дорошенко Прокіп, житель бориспільський 83
- Дорошенко Роман, житель бориспільський 83, 99
- Досифей (Галятовський) (Галятовський Даміан), студент киево-могилянський, архимандрит случький 22, 142
- Дубина Федір, козак ярославський 130
- Дубневич Амвросій *див.* Амвросій (Дубневич)
- Думитрашко-Райча Василь, товариш бунчуковий, сотник березанський 91, 97
- Дунчевський Станіслав, професор заможський 31
- Емін Федір* 169
- Євгеній (Болховітінов) (Болховитинов Євгеній), митрополит київський 44, 163, 195, 200, 220, 222
- Єдлинський Михайло (Едлинский М.)* 55
- Єлизавета, св. 33
- Єлизавета Петрівна (Єлизавета Петровна), імператриця російська 18, 21, 22, 33, 44, 55, 149, 154, 159, 163, 165, 189, 192, 212, 226
- Єпіфаній (Тихорський), єпископ білгородський 96
- Єпіфаній (Яковлев), еромонах козелецький 166, 167

- Єремія (Ієремія, Ієремѣя), патріарх константинопольський 201, 203, 205, 206, 214
- Єрофей (Малицький), митрополит київський 113, 133
- Єфрем Сирин (Євфрєм Сирин), св., Учитель Церкви 69, 70
- Живов Віктор* 190
- Житинський Іван, священник диканьський 132
- Жолтовський Павло* 138, 139, 180, 181, 187
- Жук Віра* 165
- Жуковський Афанасій, сотник глиньський 83, 84
- Жураківський Яків, товариш бунчуковий 132
- Жураховський Яків, священник киево-подольський 47, 48
- Заборовський Рафаїл *див.* Рафаїл (Заборовський)
- Заводинський, шляхтич білоцерківський 107
- Задорожна Оксана* 28, 216
- Замлинський Володимир* 186
- Запаско Яким* 139
- Затилук Ярослав* 15
- Захарія, св., пророк 33
- Зварич Володимир* 216
- Земка (Тарасій), ігумен братський київський 203
- Зигмунт III (Жигимонт III, Жикгимонт Третій, Сигизмунд Третій, Zygmunt Trzeci), король польський і великий князь литовський 200, 204, 214, 215
- Злотницький Леонтій *див.* Леонтій (Злотницький)
- Знаменський Петро (Знаменский П.)* 113, 133
- Значко-Яворський Мелхіседек *див.* Мелхіседек (Значко-Яворський)
- Злотаренко (Злотаревський, Злотаржевський) Йоан, священник решетилівський 97, 98
- Зуб Михайло, дворовласник киево-подольський 216
- Іван, священник ярмолинецький 123
- Іларіон (Мигура), гравер 136–144, 146–152, 182
- Інглот Марек (М. Инглот)* 66
- Інокентій (Гізель), богослов 34, 86, 87, 89, 190, 191
- Інокентій (Щирський) (Щирський Іван), гравер 139, 144, 152
- Іраклій (Лятошевич), правитель Лаврської друкарні 28, 63
- Іриней (Фальковський), єпископ чигиринський 206, 207, 227
- Ісаак, правитель Лаврської друкарні 36, 37
- Ісаєвич Ярослав (Ісаєвич Я.)* 17–19, 25, 29, 53, 139, 208, 209, 217
- Ісаяя (Копинський) (Исаяя Купинский), митрополит київський 206
- Йоаким, патріарх московський 20, 143, 179
- Йоан (Іоанн) Богослов, св., апостол 183
- Йоан Золотоустий (Златоуст, Златоуст Іоанн, Іоан Златоуст), св., Отець Церкви 27, 48, 69, 70, 164
- Йоан, священник конотопський 108
- Йоанікій (Галятовський) (Галятовський Іанікій), богослов 87, 88, 203, 231
- Йоанікій (Сенютович), архимандрит киево-Печерський 18
- Йоанікій (Скабовський) (Іоаннікій Скабовській), архимандрит золотоверхо-михайлівський київський 156, 158, 159, 163, 164
- Йоасаф (Миткевич), єпископ білгородський 210
- Йов (Іов), патріарх московський 206
- Йоан Олексійович, цар московський 183, 198, 225
- Йоан Предтеча (Йоан Хреститель), св. 142, 185
- Йоасаф (Горленко), єпископ білгородський 104
- Йоасаф (Кроковський), митрополит київський 71, 144, 145, 155, 169, 170, 197

- Йосафат (Кунцевич), св., архієпископ
полоцький 24
- Йосиф, архимандрит золотоустівський
московський 75
- Йосиф (Велямин Рутський), митрополит
київський 215
- Йосиф (Волчанський), професор києво-
могилянський 146
- Гагамлик Світлана* 19, 22, 36, 39, 44, 55,
56
- Калачинський Прокопій *див.* Прокопій
(Калачинський)
- Кальнофойський Афанасій *див.* Афана-
сій (Кальнофойський)
- Каманін Іван (Каманин И.)* 79
- Кандиба Михайло, сотник піщанський
107
- Карташев Антон* 192
- Касян (Сакович) (Kassyan), ректор ки-
єво-братський 217
- Катерина (Єкатерина), св., великомуч. 184
- Катерина II (Єкатерина II), імператриця
російська 18, 34, 76, 174, 209, 210
- Квілецький Василій (Basilius Kwilecki),
намісник воронезький 146, 197
- Келембет Амвросій *див.* Амвросій (Ке-
лембет)
- Кеннеді Грімстед Патриція* 214
- Кирило (Транквіліон Ставровецький), ар-
химандрит елецький чернігівський 21
- Кирилов Іван, обер-секретар Сенату 188
- Кипріян (П'ясецький) (Кипріанъ Пясец-
кій), еромонах братський київський 198
- Ковалевська Ольга* 167, 183
- Кованчиха Феодосія, сотничиха полтав-
ська 97, 98
- Кованчиха Марія, донька полтавського
сотника 98
- Козачинський Михайл *див.* Михайл (Ко-
зачинський)
- Колман Гезер* 54
- Кольчинський Прокопій *див.* Прокопій
(Калачинський)
- Конашевич-Сагайдачний Петро (Кона-
шевич Сагайдачний Петр, Петръ Ко-
нашевичь Сагайдачний, Петръ Кана-
шевичь Сагайдачний), гетьман 196,
200, 202–205, 208, 209, 211–213, 215
- Кондратович Антоній, священник києво-
печерський 51
- Кониський Георгій *див.* Георгій (Конись-
кий)
- Кононович, полковник 216
- Концаревич Симеон *див.* Симеон (Кон-
царевич)
- Копинський Ісайя *див.* Ісайя (Копин-
ський)
- Кордет Лаврентій *див.* Лаврентій (Кор-
дет)
- Корзо Маргарита* 15
- Корміна Жанна (Кормина Ж.)* 87
- Корсаков А.* 76
- Косів Сильвестр *див.* Сильвестр (Косів)
- Косоговський Сава, священник прилуць-
кий 92, 93, 95, 96, 99
- Костецький Яків, священник конотопсь-
кий 108, 109
- Костянтин, імператор візантійський 153
- Кочубей Василь, полковник полтавський
97, 98
- Кочубей Семен, генеральний обозний
132
- Кошіль Оксана* 170, 206
- Кравченко Володимир* 170, 214
- Кременецький Гавриїл *див.* Гавриїл (Кре-
менецький)
- Крижановський Юхим (Крыжановс-
кий Е.)* 111–113, 116, 131, 141
- Крман Данієл, богослов 81, 84
- Кроковський Йоасаф *див.* Йоасаф (Кро-
ковський)
- Кузик Тетяна* 28, 131
- Кузьмук Олексій* 30
- Кулакова Ірина (Кулакова И.)* 64
- Кулябка Сильвестр *див.* Сильвестр (Ку-
лябка)
- Кунцевич Йосафат *див.* Йосафат (Кун-
цевич)
- Купинський Ісайя *див.* Ісайя (Копинсь-
кий)
- Курдюмов Михайло* 219

- Лаврентій (Кордет), ректор харківський 155
- Лавров Олександр (Лавров А.)* 104, 106
- Лагодзьки Я.* 60, 175
- Лазар (Баранович), архієпископ чернігівський 169, 203
- Лазаревський Олександр (Лазаревський Ал.)* 99, 131, 199, 200
- Лебедєв Амфіян (Лебедєв А.)* 65
- Лебединцев Феодан* 101
- Левицький Памфіл (Парфеній) (Левицький П.)* 113, 131
- Левицький-Ніс Григорій, гравер 142
- Леонтієв Михайло, генерал-губернатор київський 83
- Леонтій (Злотницький) (Леонтій Злотницький), архимандрит мгарський 163
- Леонтович Павло, писар полковий компанійський 108
- Леонтович Уляна, дружина Павла Леонтовича 108
- Лехницький Єрофей, дяк киево-подольський 101, 102
- Левшин Платон *див.* Платон (Левшин)
- Лисоченко І.* 138
- Лисяневич Ігнатій, протопіп прилуцький 99
- Лихвар Микита, житель малодмитрівський 103
- Лозка Стефан (Стефан Лозка), маршалок мозирський 205, 206
- Ломоносов Михайло (*Ломоносов М. В.*), вчений російський 169, 175, 199
- Лопатинський Феофілакт *див.* Феофілакт (Лопатинський)
- Лотоцький Олександр* 82
- Лука (Білоусович), архимандрит киевопечерський 55
- Лук'янов Йоан, священник московський 189
- Луптов Сергій* 20
- Лур'є Вадим (Лур'є В.)* 144
- Лущицький Іван (Лущицький І.)* 130
- Любинський Василій, офіціал брацлавський 101
- Люта Тетяна* 136, 150, 151, 216
- Ляскоронський Сильвестр *див.* Сильвестр (Ляскоронський)
- Лятошевич Іраклій *див.* Іраклій (Лятошевич)
- Маточій Павло Роберт* 155
- Мазепа Іван, гетьман 135, 136, 138, 150, 151, 167, 180, 182–184, 186, 223
- Малиновський Платон *див.* Платон (Малиновський)
- Малицький Єрофей *див.* Єрофей (Малицький)
- Макарій, патріарх антиохійський 154
- Макарій (Булгаков)* 222
- Максимович Михайло* 186
- Маньківський Валерій* 196, 224
- Марголіна Ірина* 172
- Марія (Марія Казимирівна), княгиня 172
- Маркер Гарі див.* *Marker Gary*
- Маркович Яків, підскарбій генеральний 98
- Мартинівський Августин *див.* Анатолій (Мартинівський)
- Мацієвич Арсеній *див.* Арсеній (Мацієвич)
- Мелетій (Смотрицький) (Smotryski), богослов-полеміст, архієпископ полоцький 217
- Мелетій Соловій* 24, 84
- Мелхіседек, бібл. 141
- Мелхіседек (Значко-Яворський), ігумен мотронинський 101
- Мешков А.* 153
- Мигура Іларіон *див.* Іларіон (Мигура)
- Микола II, імператор російський 19
- Миколай (Чудотворець Николай), св. 108, 184
- Миловидов Лев* 210
- Мирович Василь, підпоручик 76
- Мироненко Олександр* 189, 195
- Миславський Самуїл *див.* Самуїл (Миславський)
- Миткевич Йоасаф *див.* Йоасаф (Миткевич)
- Михаїл (Козачинський), професор киево-могилянський 149

- Михайло Федорович (Михайл Феодорович), цар московський 201, 203
Михайловський Віталій 15
 Михаїл (Михаил), митрополит київський 29, 30, 44, 60, 170
Мицик Юрій 170
Мишанич Олексій 79, 90, 104
 Міллер Герард Фрідріх, вчений російський 175
 Міхал Вишневецький, король польський і великий князь литовський 198, 224
 Могила Петро *див.* Петро (Могила)
 Могилянський Арсеній *див.* Арсеній (Могилянський)
 Могилянський Євстафій, протопіп полтавський 164, 165
 Модест (Стефанович), архимандрит золотоверхо-михайлівський київський 156, 159–161, 163
 Мойсей, бібл. 28
 Мокієвський Даміян, священник богацький 116
 Мочульський Феоктист *див.* Феоктист (Мочульський)
 Мстислав Володимирович Мономахович, князь київський 170
Муравцев Лариса 131
Мухін Микола (Мухин Н.) 184, 207
Мушак Юрій 140
- Назарій (Солонина), архимандрит пустинно-миколаївський київський 156, 159
Неврлий Микола 81
 Некрашевич Іван, священник вишеньківський 103, 104
 Нестор (Нестор), св., літописець 170, 171, 176, 177, 203, 214
 Никифор (Грибовський) (Никифорь), архимандрит пустинно-миколаївський київський 163
Нікітенко Надія 150
Нічик Валерія 28, 140
- Огієнко Іван* 17
 Олександр III, імператор російський 19
- Олексій, священник дідівцівський 95, 96
 Олексій (Алеґзій), капелан кірасирського кінного полку 127
 Олексій Комнин, імператор візантійський 170
 Олексій Михайлович (Алексій Михайлович), цар московський 177
 Ольга, св., княгиня 170
Опаріна Тетяна (Опарина Т.) 190
 Орест, єромонах печерський київський 79
 Орлик Пилип, гетьман 152
Орловський Петро (Орловский П.) 124, 148, 161
 Остап, сторож Києво-софійської канцелярії 101
 Остолопов Михайло Костянтинович, оберсекретар Синоду 62, 75
Острайх Герхард 13
- Павло, попович гадяцький 127
 Павло, св., апостол 141, 142, 153, 194
 Павло I, імператор російський 90
 Паїсій (Паисій), патріарх єрусалимський 205
 Памво (Беринда), єромонах печерський київський 203
Панашенко Віра 82, 113
Панченко Олександр (Панченко А.) 87
Певницький Василь (Певницкий В.) 54
Передрієнко Віталій 97
 Петражицький Іван, гетьман 198, 204
 Петрашевич Василій, протопіп золотоніський 48
 Петро, св., апостол 153, 178
 Петро (Артовський), ігумен петро-павлівський київський 28
 Петро (Могила) (Петр Могила, Петръ Могила), митрополит київський 11, 12, 24, 48, 54, 87, 146–150, 152, 166, 169, 190, 195–204, 209, 230
 Петро I (Петр Алексеевич, Петро Олексійович), імператор російський 71, 88, 167, 173, 182, 183, 186, 190, 198, 221–223, 225, 227, 228
 Петро II, імператор російський 191
 Петров Гавриїл *див.* Гавриїл (Петров)

- Петров Микола (Петров Н.)* 139, 140, 146, 153, 177, 185, 186, 188, 189, 200, 202, 203, 210, 211, 214, 218, 224, 226
- Пешич Сергій* 168, 169, 171, 176
- Пилип'юк Наталія див. Pylyriuk Natalia*
- Платон (Левшин) (отець Платонь), архієпископ московський 42, 58
- Платон (Малиновський), архієпископ московський 39, 91
- Плохій Сергій* 11, 151, 180
- Погожев Е. див. Поселянин Євгеній*
- Полетика Григорій Андрійович, перекладач Синоду 199, 200
- Полницький Анатолій (Полницкий А.)* 85
- Польховський Серапіон див. Серапіон (Польховський)
- Попов Михайло* 34, 65
- Попов Павло* 34, 35, 52, 136, 138
- Попов Юрій* 153
- Поселянин Євгеній [Погожев Е. Н.] (Поселянин Е.)* 192
- Посохова Людмила* 113, 155
- Похилевич Лаврентій* 54
- Прокопій Калачинський (Прокопий Кольчинський), ректор києво-могилянський 227
- Прокопович Йоан, вікарій києво-подольський 47
- Прокопович Феофан див. Феофан (Прокопович)
- Прокон'юк Оксана* 13, 14, 30, 48, 49, 52, 156
- Пугачов Омелян, керівник повстання 76
- П'ясецький Кипріян див. Кипріян (П'ясецький)
- Рафаїл (Заборовський) (Рафаил), митрополит київський 46–49, 98, 109, 123, 125, 128, 130, 142, 148, 149, 161–163, 198
- Реутов Андрій* 170, 171
- Ровинський Дмитро (Ровинский Д.)* 136, 138, 142, 152
- Рогович Мирослав* 28, 140
- Рождественський Федір (Рождественский Ф.)* 126
- Розумовський Кирило, гетьман 176, 211, 212
- Романов Павло Петрович, великий князь, наслідник Російського престолу 34
- Романова Оксана* 14, 49, 87, 104, 106, 114
- Романови, російська правляча династія 12, 17, 45, 230
- Ростовський Димитрій див. Димитрій (Туптало)
- Рудаков Василь* 190
- Рум'янцев Олександр, генерал 91
- Рум'янцев Петро, президент Малоросійської колегії 210
- Рутський Велямин Йосиф див. Йосиф (Велямин Рутський)
- Саббатовський П. (Саббатовский П.)* 133
- Савицький Степан, писар полковий лубенський 132
- Садковський Сава, священник малодмитрівський 103, 107, 108
- Сакович Касіян див. Касіян (Сакович)
- Самойлов Дам'ян, священник безрадицький 122
- Самойлов Стефан, священник безрадицький 122
- Самойлович Іван, гетьман 85
- Самуїл (Миславський), митрополит київський 29, 66–68, 126, 149, 155, 199, 201
- Сасина Марія* 140, 146
- Свенціцький Іларіон.* 34
- Святополк Михаїл Ізяславич, князь київський 170
- Святополк-Четвертинський Гедеон див. Гедеон (Святополк-Четвертинський)
- Сенютович Йоаникій див. Йоаникій (Сенютович)
- Серапіон (Польховський), єпископ білоруський 143
- Сербин Яків, міщанин київський 52
- Сеченов Димитрій див. Димитрій (Сеченов)
- Сигизмунд Третій див. Зигмунт III
- Сильвестр (Ляскоронський), архимандрит братський київський 153–156, 158

- Сильвестр (Косів), митрополит київський 215, 217
- Сильвестр (Кулябка), архієпископ санкт-петербурзький 155
- Симеон (Концаревич), єпископ далматський 194
- Симон (Тодоровський), архієпископ псковський 91
- Симоновський Павло, священник бобруйківський 52
- Сирцова Олена* 191
- Сінкевич Наталя* 178
- Сіцінський Юхим (Сецинский Е.)* 54, 55
- Скабовський Йоаникій *див.* Йоаникій (Скабовський)
- Скінер Барбара див. Skinner Barbara*
- Скорупа Григорій, товариш бунчуковий 97
- Скочиляс Ігор* 11, 12, 14, 15, 24, 25, 131
- Слодницький Трохим, священник ярославський 81
- Смолій Валерій* 106, 167, 183
- Смоліч Ігор (Смоліч И.)* 25, 58, 88, 90, 97, 104, 133, 210
- Смотрицький Мелетій *див.* Мелетій (Смотрицький)
- Соболевський Олексій (Соболевский А.)* 31
- Сокальський Афанасій *див.* Афанасій (Сокальський)
- Соловій Мелетій див. Мелетій Соловій*
- Солонина Назарій *див.* Назарій (Солонина)
- Софія Олексіївна, цариця московська 190
- Софонович Феодосій *див.* Феодосій (Софонович)
- Софроній, ігумен михайлівський київський 171
- Сохань Світлана* 15, 219
- Ставровецький Кирило *див.* Кирило (Транквіліон Ставровецький)
- Старченко Наталя* 15
- Степовик Дмитро* 138, 139, 142, 144, 180
- Степченко Ольга* 138
- Стефан, св., архидиякон 185
- Стефан (Яворський) (Стефан Яворський), митрополит рязанський 17, 36, 161, 162
- Стефанович Модест *див.* Модест (Стефанович)
- Страшко Віктор* 214
- Стрийковський Мацей, хроніст 171, 177
- Струменський Євген (Струменский Е.)* 112
- Тарасевич Олександр, гравер 144
- Тарасій (Вербицький), ректор киево-могилянський 203
- Татищев Василь (Татищев В.), історик 173, 174
- Теличенко Іван (Теличенко И.)* 168
- Терновський Пилип (Терновский Ф.)* 155, 189, 191, 192
- Тесленко Ігор* 15
- Тихорський Єпіфаній *див.* Єпіфаній (Тихорський)
- Титов Федір (Хв.) (Титов Ф.)* 32, 36, 39, 49, 55, 72, 144, 163, 186, 188, 189, 194, 222–224
- Тимотей, бібл., єпископ Ефесу 142
- Тимофій (Щербацький), митрополит київський 49, 55, 56, 71, 72, 75, 102, 130, 149, 153, 155, 156, 158–161, 163–166, 171, 177
- Ткачук Марина* 55
- Тодоровський Симон *див.* Симон (Тодоровський)
- Токарева Євгенія (Токарева Е.)* 66
- Толочко Леся* 185
- Толочко Олексій* 168, 170, 177, 214
- Торянський Данило, сотник наказний конотопський 108, 109
- Трохим, священник рибчанський 97, 98
- Туптало Димитрій *див.* Димитрій (Туптало)
- Турій Олег* 24
- Турчиновський Ілля, священник березанський 90–92
- Уводський Микола (Уводский Н.)* 112

- Ульяновський Василій 170, 172, 197, 206
 Уртман Річард 190
 Успенський Борис (*Успенский Б.*) 45
- Фаддей, ігумен змійвський 56, 72
 Фальковський Іриней *див.* Іриней (Фальковський)
 Фелонюк Андрій 216
 Федір Олексійович (Феодор Алексієвич), цар московський 177
 Феодор Начертаний, св. 26
 Феодосій (Балабуха), еродиякон киевопечерський 76
 Феодосій Печерський (Феодосій, Феодосій), св. 9, 44, 72, 162, 175, 185
 Феодосій (Софонович), ігумен золотоверхо-михайлівський київський 170–173
 Феодосій (Яновський), архієпископ новгородський 21
 Феоктист (Мочульський), архієпископ білгородський 65
 Феопемтист, митрополит київський 171
 Феофан Начертаний, св. 26
 Феофан, патріарх ерусалимський 205, 206, 211
 Феофан (Прокопович), архієпископ новгородський 21, 28, 31, 46, 86, 140, 180, 182
 Феофілакт (Лопатинський), архієпископ тверський 91
 Фефелова Оксана 65
 Фіалка Петро, житель креничівський 106, 107
 Фірліковський Іван, священник киевопечерський 126
- Ханенко Микола, хорунжий генеральний 98
 Ханенко Михайло, гетьман 224
 Харлампович Костянтин 20–22, 59, 75, 143, 154, 196, 224
 Хижняк Зоя 28, 74, 140, 146, 150, 165, 196, 224, 226
 Хмельницький Богдан (Хмельницький Богдан), гетьман 151, 177
- Хоменко Іван 142
 Храневич В. 112
- Цимбалістов (Цымбалистов), поміщик 133
- Чебишев Петро Петрович (Чебишевъ Петръ Петровичъ), обер-прокурор Синоду 72
 Чепіга Інна 88
 Черепнін Лев (*Черепнин Л.*) 169
 Чеховський Володимир (*Чеховский В.*) 114, 133
 Чистович Іларіон (*Чистович И.*) 24
 Членова Лариса 140
- Шаховський Олексій, князь 130
 Шептицький Атанасій *див.* Атанасій (Шептицький)
 Шешковський Степан Іванович, радник таємний 76
 Шпачинський Микола (*Шпачинский Н.*) 82, 84, 107, 113, 130
 Штацький Василь, міщанин київський 52
 Штирков Сергій (*Штырков С.*) 86, 87
 Шуневич Лук'ян, священник 81
 Шустова Юлія 25
- Щербатов Михайло, історик 169, 207
 Щербацький Тимофій *див.* Тимофій (Щербацький)
 Щирський Іван *див.* Інокентій (Щирський)
 Щирський Інокентій *див.* Інокентій (Щирський)
- Юрченко Петро 139
 Яблоновський Александр *див.* *Jablonowski Aleksandr*
- Яворський Стефан *див.* Стефан (Яворський)
 Яків, св., апостол 140, 184
 Яків (Воронковський), ігумен видубицький київський 176, 177, 180

- Яковенко Наталя* 11, 15, 180, 214, 231
Яковлев Єпіфаній див. Єпіфаній (Яковлев)
Яновський Феодосій див. Феодосій (Яновський)
Яременко Максим 28, 55, 66, 87, 115, 186, 210, 211
Ярослав Мудрий (Георгій, Ярослав Володимирович), великий князь київський 141, 169, 171, 173, 199, 207
Ясинський Варлаам див. Варлаам (Ясинський)
- Alexander Martin* 46
Batalden Stephen 86
Broggi Bercoff Giovanna (Броджі Беркофф Джованна) 136, 141, 143, 148
- Brüning Alfons (Брюнінг Альфонс)* 12
Burbank Jane 13
Freeze Gregory 13
Gil Andrzej 87
Jablonowski Aleksander 223, 224
Kassyan див. Касіян (Сакович)
Levin Eve 86
Marker Gary 71, 151
Pylypiuk Natalia 141
Ransel David 13
Rothe Hans 170
Senyk Sophia 113
Siedina Giovanna 136, 141
Skinner Barbara 11
Smotryski див. Мелетій (Смотрицький)
Szóke L. 45
Tolochko O. див. Толочко О.
Wawrzyniuk Piotr (Вавженюк Петро) 11

КИЇВСЬКЕ ХРИСТІЯНСТВО

Започаткована у 2013 р. видавнича серія «Київське християнство» представляє наукові результати навчально-дослідної програми Гуманітарного і Філософсько-богословського факультетів Українського католицького університету «Київське християнство та унійна традиція». Підтримана Синодом Єпископів УГКЦ академічна ініціатива має зміцнити пророчий голос Київської Церкви і сприяти єдності українських Церков Володимирівського Хрещення. Від 2015 р. почав діяти публічний сегмент програми – проект «Соборна Україна та Київська традиція», який уможливує суспільну артикуляцію ідеї Київської Церкви та наголошує на тисячолітньому зв'язку між українською культурою і християнством. Академічним завданням програми є критичне дослідження богословських, канонічних і соціокультурних джерел передання Київської митрополії у ширшому порівняльному контексті універсальних християнських традицій Візантії, латинського Заходу та східних православних спільнот, а також рецепції в слов'янських землях унійної ідеї. Головну увагу програма зосереджує на міждисциплінарному вивченні сформованої на цивілізаційному пограниччі християнського Сходу і Заходу *київської традиції*. В її основу лягли слов'янсько-візантійський обряд (зокрема східна Літургія), оригінальна богословська думка й помісне церковне право, єдина канонічна територія, особлива духовність, спільні соціокультурні й релігійні практики, кодифікована церковнослов'янська мова та усталена пам'ять про минуле. Сукупно вони творили елементи тяглості тогочасної культури, а в модерну добу уможливили формування національних ідентичностей та появу нових еkleзіальних спільнот у Східній і Центрально-Східній Європі.

KYIVAN CHRISTIANITY

The publication series, *Kyivan Christianity*, launched in 2013, disseminates the scholarly results of the education and research program of the Humanities Department and the Department of Philosophy and Theology at the Ukrainian Catholic University entitled *Kyivan Christianity and the Uniate Tradition*. This academic initiative, supported by the UGCC Synod of Bishops, seeks to strengthen the prophetic voice of the Kyivan Church and foster unity among the Ukrainian churches that emerge from the event of Volodymyr's baptism. One public aspect of the program – a project entitled *United Ukraine and the Kyivan Tradition* – has been active since 2015. This project has been the means for a public articulation of the idea of a Kyivan Church while underlining the millennium-long connection between Ukrainian culture and Christianity. The academic objective of the program lies in the critical study of theological, canonical, social, and cultural sources of the Kyivan Metropolitan tradition. This is undertaken in the wider, comparative context of broader Christian Byzantine traditions, traditions of the Latin West and Eastern Orthodox communities, and the reception of the Uniate idea in Slavic lands. Primary attention is paid within the program to the inter-disciplinary study of the Kyivan tradition as developed on the border between the civilizations of East and West. Its essence, in turn, is made up of the Slavonic Byzantine rite (namely, Eastern Liturgy), original theological thought and local church canon law, unified canonical territory, specific spirituality, shared social, cultural and religious practices, codified Church Slavonic language, and well-established memory of the past. Together, these were the fundamental elements of cultural continuity of the period, while in more modern times they paved way for the formation of national identities and the emergence of new ecclesiastical communities in Eastern and Central-Eastern Europe.

Автор монографії
Максим
Яременко



Author of the monograph
Maksym
Yaremenko

Доктор історичних наук. Від 2002 р. і донині працює в Національному університеті «Києво-Могилянська академія», а з 2016 р. – ще й у Національному музеї історії України. Член редколегії та співупорядник журналу «Київська Академія». Досліджує церковну, соціальну та соціорелігійну історію України XVIII–XIX ст. Автор близько 150 різножанрових наукових публікацій, серед них – двох монографій: *Київське чернецтво XVIII ст.* (Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007) й *«Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст.* (Харків: Акта, 2014).

PhD in History. Since 2002 has been working at the National University of the Kyiv-Mohyla Academy, and since 2016 – in the National Museum of History of Ukraine. Member of editorial board and co-editor of the magazine “Kyiv Academy”. Researcher of social, religious and Church history of Ukraine in the 18th–19th centuries. Author of circa 150 scholarly publications. Among them – two monographs: 18th century Kyivan Monasticism (Kyiv: “Kyiv-Mohyla Academy Publishers, 2007) and “Academicians and Academy. Social History of Education and Educatedness in the 18th century Ukraine (Kharkiv: Acta, 2014).

Наукове видання
Серія «Київське християнство», т. 4
Серію засновано 2013 року

Максим Яременко
**ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ УНІФІКАЦІЇ
ТА ДИСЦИПЛІНУВАННЯ
Київська православна
митрополія у XVIII столітті**

Літературне редагування

Наталія Кім

Коректура тексту

Рената Кивелюк

Укладення покажчиків

Маріанна Пиріг

Художнє оформлення обкладинки

Євген Равський

Технічна редакція

Ростислав Рибчанський

Верстка та опрацювання світлин

Юрій Пелех

ВИДАВНИЦТВО
УКРАЇНСЬКОГО КАТОЛИЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
вул. І. Свенціцького, 17, Львів 79011
факс: (032) 240 94 96
e-mail: ucupress@ucu.edu.ua
www.press.ucu.edu.ua

Свідоцтво про реєстрацію ДК 1657 від 20.01.2004

Підписано до друку 04.07.2017. Формат 70×100/16.

Папір офсетний. Друк офсетний.

Гарнітура «Times New Roman».

Умовн. друк. арк. 21,93. Обл.-вид. арк. 18,2.

Наклад 500 прим.

Надруковано у друкарні «Коло»,
вул. Бориславська, 8, м. Дрогобич 82100
Свідоцтво про державну реєстрацію ДК 498 від 20.06.2001