

Львівський музей історії релігії
Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Науковий щорічник ІСТОРИЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

Випуск 33



Львів 2023 «Логос»

Науковий щорічник “Історія релігій в Україні” / гол. ред. І. Орлевич; Львівський музей історії релігії; Інститут української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Львів: Видавничий відділ Львівського музею історії релігії “Логос”, 2023. Вип. 33. 232 с.

Тематика: Оpubліковані у збірнику наукові дослідження охоплюють широкий спектр історичних сюжетів, присвячених розвитку дохристиянських культів та християнства з часів Київської Русі до ХХ століття, діяльності інституцій та священнослужителів. Розглянуто філософські аспекти релігійності, зокрема релігію як структурну складову функціонування сучасного суспільства. Результати вивчення документів церковної тематики відображено в рубриці «Джерела», що сприяє нарощенню джерельної бази релігієзнавчої науки.

Для релігієзнавців, істориків та всіх, хто цікавиться минулим України.

Scientific Yearbook “History of Religions in Ukraine” / Editor-in-chief I. Orlevych; Lviv Museum of the History of Religion; the Lviv branch of M. S. Hrushevskyy Institute of Ukrainian Archaeography and Source Studies of the NAS of Ukraine; H. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the NAS of Ukraine. Lviv: Publishing department of the Lviv Museum of the History of Religion “Logos”, 2023. Issue 33. 232 p.

Subject: The scientific studies published in the collection cover a wide range of historical subjects devoted to the development of pre-Christian cults and Christianity from the time of Kyivan Rus to the 20th century, the activities of institutions and clergy. Philosophical aspects of religiosity are considered, in particular religion as a structural component of the functioning of contemporary society. The results of the study of documents on church topics are reflected in the “Sources” section, which contributes to the expansion of the source base of religious studies.

For religious scholars, historians and anyone interested in Ukraine’s past.

Рік заснування: 1990
Засновник: Львівський музей історії релігії
Співзасновники: Інститут української археології та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
Свідомство про державну реєстрацію: КВ № 17299-6069 Р від 18.11.2010
Реєстрація у ДАК МОН України: 28.12.2017 Спеціальність ДАК: історичні науки
Перереєстрація у ДАК МОН України: 29.06.2021 Спеціальність ДАК: історичні науки
Періодичність: 1 раз на рік
Мова видання: українська, білоруська, польська, англійська, російська (змішаними мовами)
Мова анотацій: українська, англійська
Рецензування: двостороннє “сліпе”

Головний редактор: Орлевич Ірина Василівна, к.і.н., ст.н.сп.
Заступник головного редактора: Киричук Олександра Степанівна, к.і.н., доц.
Відповідальний секретар: Муравський Олег Іванович, к.і.н., ст.н.сп.

Члени редколегії: М. М. Капраль, д. і. н., проф.; Г. В. Папакін, д. і. н., ст. н. сп.; А. А. Кізлова, д. і. н.; Ю. В. Волошин, д. і. н., проф.; К. Максимюк, д. габ. (Седльце, Польща); Т. Пудлоцькі, д. габ. (Краків, Польща); Т. Бугай, д. гуман. н. (Варшава, Польща); І. Б. Скочиляс, к. і. н.; Л. О. Филіпович, д. філософ. н.; В. С. Александрович, д. і. н., пр. н. сп.; М. С. Бандрівський, д. і. н.; О. С. Киричук, к. і. н., доц.; О. І. Муравський, к. і. н., ст. н. сп.; О. Г. Малиць; О. Л. Рябченко, д. і. н., проф.; А. М. Колодний, д. філософ. н., проф.; І. М. Преловська, д. і. н., ст. н. сп.; Р. Р. Косів, к. мист., доц.; А. М. Киридон, д. і. н., проф.

Рекомендовано до друку Вченою радою: Інституту української археології та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України
21 березня, 2023 року, протокол № 2.

Адреса редакції: Львівський музей історії релігії, пл. Музейна, 1, Львів, Україна, 79008
Тел.: (032) 260-11-35
E-mail: mnk2018@gmail.com
<http://www.museum.lviv.ua/instytut-relihiieznavstva/konferentsii>

ISSN 2523-4234
DOI 10.33294/2523-4234-2022-32

© Львівський музей історії релігії, 2023
© Автори, 2023

I. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-3-31

УДК 930.2 : 003.071 [251+2–5 (477.4–5)]

Андрій Михайлович КОРЧАК

ORCID: 0000-0002-3895-9677

Єгипетські культури в Північному Причорномор'ї та Українському степу за даними пам'яток епіграфіки та археології (VI ст. до н. е. – IV ст. н. е.)

Зібрано та проаналізовано відомості про знахідки на території Північного Причорномор'я та Українського степу предметів пов'язаних з культурами божеств єгипетського походження. Подано їх максимальний перелік та коротку характеристику. Визначено час їхньої появи та побутування на території України. Висвітлено питання функціонального призначення такого типу сакральних пам'яток. Обґрунтовується думка, що способи поклоніння єгипетським божествам могли мати як загальний, так і приватний характер, а їхні культури були еллінізовані за своєю суттю.

Ключові слова: єгипетські божества, культові предмети, пам'ятки епіграфіки та археології, Північне Причорномор'я, Український степ

Andriy Korchak

Egyptian cults in the Northern Black Sea Coast and the Ukrainian Steppe according to epigraphic and archeological monuments (6th century BCE – 4th century CE)

A number of source-scientific and historiographical studies have been analyzed. They provide information on finds of objects related to the cults of deities of Egyptian origin in the territory of the Northern Black Sea Coast and the Ukrainian Steppe. A description of the relevant epigraphic inscriptions, sgraffito, bronze, marble, terracotta and bone statuettes, reliefs on clay candelabums and dishes, gems carved from precious stones, golden, silver, bronze and iron rings, bone tesserae, amulet-beads, made of Egyptian faience and bronze coins is given.

It is established that faience beads first began to enter these regions in the 6th – 5th centuries BCE, they performed the role of apotropaeus among the ancient Greek, Scythian, and later Sarmation population and gained great popularity there. It is determined that on the territory of the Ukrainian Steppe up to the 4th century CE only such beads belonging to Egyptian cult material occur, on the

other hand, the rest of the material is characteristic only for the Northern Black Sea Coast. It is found that the discovered sacred objects testify to the existence of Egyptian beliefs in their Hellenized version in the Greek colonies of the specified region starting from the 3rd century BCE and until the end of the ancient era.

The opinion is substantiated that despite the possible official nature of the studied cults, that can be evidenced by the minting of copper coins with the image of Zeus Amon and Serapis in the Bosphorus by Queen Dynamia (12/11 BCE - 7/8 CE) or the presence of temples of Serapis, Isis, Asclepius, Hygeia and Poseidon in the first half of the 3rd century CE in Olbia, the worship of the Egyptian gods was rather private. In particular, they were addressed in healing magical practices, and these deities acted as patrons of the dead. Isis was considered the patroness of sailors.

Keywords: Egyptian deities, cult objects, monuments of epigraphy and archaeology, Northern Black Sea Coast, Ukrainian Steppe

Досліджуючи проблему поширення східних культів за межами традиційного греко-римського світу VI ст. до н. е. – IV ст. н. е., не можна оминати території Північного Причорномор’я та степової зони України. Саме тут впродовж останніх двохсот років було виявлено низку археологічних артефактів релігійного призначення, більшість з яких пов’язана з досить популярними у греко-римському світі культурами єгипетських божеств, серед яких особливо виділяється александрійська тріада Ісиди – Осіріса (Серапіса) – Гора (Гарпократа).

Задокументованих чи просто згаданих в історичній літературі сакральних пам’яток, пов’язаних із єгипетськими божествами, які були виявлені у зазначених регіонах України, можна обрахувати сотнями. Відповідно, напрашується висновок, що єгипетські вірування мали значний вплив на населення місцевих давньогрецьких колоній, а також залишили свій слід серед скіфів і сарматів. Звідси і виникає актуальність вивчення вказаної теми.

Головною *метою* представленого дослідження є комплексний огляд максимально пов’язаних з єгипетськими віруваннями артефактів, а також визначення способів поклоніння відповідним божествам і встановлення особливостей характеру їхніх культів.

Досягнення поставленої мети передбачало вирішення низки завдань:

– дослідити праці, у яких представлена інформація про знахідки на території Північного Причорномор’я та Українського степу предметів приналежних до єгипетських вірувань;

- встановити максимально повний перелік відповідних культових пам’яток і проаналізувати пов’язану з ними інформацію;
- з’ясувати час побутування цих артефактів на українських землях;
- розкрити їхнє функціональне призначення;
- визначити способи поклоніння єгипетським божествам;
- проаналізувати характерні особливості їхніх культів.

Вивчаючи проблему поширення у Північному Причорномор’ї та Українському степу в VI ст. до н. е. – IV ст. н. е. єгипетських вірувань, науковці, в основному, займалися вивченням окремих груп культових предметів. До прикладу, епігра-

фічні написи досліджували В. Латишев [33; 34; 84] та С. Лур'є [37], а сграфіто – Е. Соломонік [63]. Аналізом статуєток, світильників, культового посуду, найбільше займалася М. Кобиліна [25]. Дрібні вироби вивчали: геми – О. Невсров [41], персні – М. Трейсер [68], тессери – М. Ростовцев [58], монети – В. Анохін [3; 4] та Н. Фролова [74]. Серед спеціалістів з питання єгипетського фаянсу слід виділити Б. Турасва [71; 86], Б. Піотровського [52], К. Алексєєву [1], А. Островерхова [43; 44; 45], О. Дзенладзе [20; 21], В. Саєнка [60] та ін.

Отже, можна констатувати факт, що праць, які б в загальних рисах висвітлювали проблему побутування у вказаних регіонах єгипетських вірувань, фактично немає. Очевидно, зараз це і є найбільш *актуальний* напрямок для проведення подальших досліджень із зазначеної тематики.

Огляд пам'яток.

Епіграфічні написи. У 1889 р. у Тірі поблизу фортеці виявлена мармурова плита (п'єдестал) висотою 0.085 м, шириною 0.25 м, із написом: "...ς Κρατίνου Σαράπιδι/Ἰσιδι, ...θεοῖς συν(ν)άοις χαριστήριον" ("... [сином] Кратина Серапиду/Ісіді ... шанованим з ними богам"). На думку В. Латишева, можливо такими богами були Анувід і Гарпократ. На підставі написання грецьких літер π, δ, χ, ι, κ, α, вчений датує напис II ст. до н. е. [33, с. 58–59; 55, с. 119; 84, № 5].

У 1884 р. три фрагменти мармурової плити із написом, 222–235 рр. н. е., було знайдено на території Ольвії: "Τύχη ἀγαθῆ/Υπερ τῆς τοῦ κυρίου Αὐτοκράτορος/Μ(άρκου) Αὐρ(ηλίου) Σεουήρου Ἀλεξάνδρου τύχης/καὶ ἱερῶς συνκλήτου καὶ στρατευμάτων/καὶ ὑγείας καὶ εὐσταθείας τῆς πόλεως/θεοῖς ἐπηκόοις Σαράπι καὶ Εἴσι/καὶ Ἀσκληπιῶ καὶ Ὑγεία κ[α]ἰ Ποσειδ(ῶ)νι/Αὐρ(ήλιος) Ἰουλιανὸς Ἀλεξάνδρου τοῦς/νηοῦς ἀπὸ θεμελίων σὸν τῇ στοῶ/καὶ κεραμῶσει καὶ θύραις/καὶ θ[υρί]-/σι ἐκ τῶν ἰδίων τῇ π[ατριδ]ι/κ[τεσκεύασεν]" ("З добрим щастям. За щастя пана Імператора Марка Аврелія Севера Александра і священного синкліту та воїнств і за здоров'я та добрий стан міста богам милостивим Серапісу та Ісіді, Асклепію та Гігеї і Посейдону Аврелій Юліан син Александра спорудив храми від фундаментів з портиком, черепичною роботою, дверми та вікнами із власних коштів для батьківщини") [34, с. 1–7; 37, с. 96–100; 81, с. 22–24; 84, № 184].

Згідно з С. Рижовим, з Ісідією слід пов'язувати знайдений у 1958 р. під час розкопок башти Зенона у Херсонесі уламок свинцевої пластини із зображенням двох павичів, які стоять один навпроти одного, а між ними проглядається дерево. Під зображенням птахів є напис: "ΚΥΡΕΙΑ/ΔωροΝ" ("Дар Володарці") [59, с. 211]. Проте існує й критика такої думки [23, с. 150, рис. 1, 3].

На відміну від Тіри та Ольвії, в епіграфічних написах з Боспору не трапляються імена Серапіса та Ісіді, але цей пробіл частково заповнюють теоморфні імена, котрі відомі там у I–II ст. н. е. – "Σαράπιων" [27, № 358; 511; 581], "Ἰσιγόνη" [27, № 311; 678; 684] і "Ἰσίω" [27, № 685]. Винятком є хіба що святилище Афродіти в Німфеї, де на одній із стін збереглося зображення корабля із назвою "Ἰσίδα" [62, с. 40].

У 1951 р., при перекопі виноградника за 15 км від Анапи, знайдено амулет із закляттям. Це агатова кулька, вкрита врізним грецьким письмом високої якості. Верхня часова межа виготовлення пам'ятки – не раніше II ст. н. е. Текст на стороні А виконаний каменерізом, який готував амулет для продажу: "πρὸς φαρμάκων ἀποτομιάς"

(“для вигнання отрути”). Напис на стороні Б вирізаний на індивідуальне замовлення: “Κυρεία, δέομαι σου λόηισον/τῆμ Μαθηνάκεν ὑγειῆ/περὶ τοῦ κορυφῆς ἐνκεφάλ[ου]/ ὄτων,/μήνινγος,/σταφύλης,/τραχήλου,/μετώπου,/μυκτῆρος,/πολύπου,/ὀδόντων,/στόματος” (“Володарко, прошу тебе, зроби Мафенаку здоровою, на гортань, на лоб, на ніздрі, на поліп, на зуби, на рот”) [25, с. 136, № 29; 37, с. 99–100].

Написи з Ольвії та Горгіппії С. Лурье пов’язує з культом Ісиди-цілительки. У першому випадку на це вказує зв’язок Серапіса та Ісиди з Асклепієм та Гігеєю, у другому – епітет “κυρεία” або “κυρία”. Це титул Ісиди з Менуфіса – святилища коло Александрії, де богиню вшановували як цілительку [37, с. 97, 100].

Сграфіто. С. Потоцький згадує про напис на лагіносі¹ з території грецьких колоній на Чорному морі, датованому доволі пізнім періодом. Його текст такий: “Σεραλίωv ἔδωκε Ἀντίωχος” (“Серапісу подарував Антіох”) [55, с. 117–118].

Існує окрема група написів – *dipinti*, – нанесених білою фарбою на глиняні одноручні горшечки, котрі часто трапляються в некрополях римського часу, переважно III–IV ст. н. е.: два з Ольвії та Херсонеса з іменами: “Εἷσις Ζεύς” [63, с. 65–66, рис. 12–13], а також чотири з Херсонеса та один з Пантікапея, які фіксують ім’я “Σέραλις” [63, с. 60, 64–65, рис. 11].

Статуетки. Під час роботи Ізмаїльської експедиції у 1949–1950-х рр. на території Тіри виявлено теракотову голівку Серапіса елліністичного типу III–II ст. до н. е. місцевого виготовлення [22, с. 121, рис. 7; 25, с. 127, № 7].

З Ольвії походить фрагмент статуетки з білого мармуру – голівка Серапіса. Пишне волосся передане великими локонами, що завиваються. Обличчя подовжене і доволі плоске. Кінчики вусів завиваються маленькими волютами. Датування відсутнє [25, с. 125–126, № 6]. Тут же виявлено мармурову голову Амона, II ст. н. е. [76, с. 221].

1896 року в околиці Євпаторії знайдено бронзову статуетку Осіріса [57, с. 179, рис. 14].

У 1984 р., під час розкопок засипу двору одного із середньовічних будинків у Північному р-ні Херсонеса, знайдено бронзову статуетку Ісиди – одягнутої в плащ стоячої жіночої фігури. Голову статуетки вінчає головний убір у вигляді високих ліроподібних рогів, з диском поміж ними та двома колосками біля їхньої основи. Згідно стилістичного аналізу, пам’ятку можна віднести до II ст. н. е. [59, с. 206–209, рис. 1–2].

З Керчі походить теракотова статуетка Ісиди I ст. н. е. Богиня сидить на троні і годує груддю маленького Гора. Розкішне волосся Ісиди оздоблене діадемою. Над нею височать роги, між якими знаходяться диск і два пера [25, с. 127, № 10] (*ил. 1*).

На території Пантікапея виявлено бронзову статуетку Гарпократа александрійського походження. Божество у вигляді оголеної дитини сидить на квітці лотоса. Його вказівний палець прикладений до вуст, на голові корона, біля правого вуха звисає сплетене волосся – пасмо юності [25, с. 129–130, № 14].

З цього ж місця походить фігурка Гарпократа, виготовлена з керченської глини у I ст. до н. е. Граціозно представлений оголений хлопчик стоїть біля герми² і у

¹ Давньогрецька посудина, що використовувалася для зберігання ароматичних олій.

² Зображення передньої частини тіла людини, тварини або міфологічної істоти: бика, коня, оленя або сфінкса чи грифона.



Іл. 1. Теракотова статуетка Ісіді із немовлям Гором з Пантікапея, з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 10)



Іл. 2. Теракотова статуетка Гарпократа із рогом достатку з Пантікапея з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 15)

лівій руці тримає великий ріг достатку. Вказівний палець його правої руки прикладений до вуст, на плечі накинутий плащ [25, с. 130, № 15] (іл. 2). Подібної форми є фрагмент статуетки Гарпократа (І ст. н. е.) місцевого виробництва, виявлений на території Кепів [25, с.130, № 16].

У Пантікапеї знайдено фігурку Афродіти з Гарпократом, виготовлену з керченської глини у І ст. н. е. Афродіта стоїть опустивши долоню лівої руки на голову Гарпократа. Іншою рукою богиня притримує пасмо волосся, опираючись ліктем цієї руки на герму бога Пріапа. Афродіта оголена, з намистом на шиї, медальйоном на грудях і браслетами на руках та ногах. Розкішне волосся обрамлює її округле ніжне лице, на голові – стефана³. На герму Пріапа накинуто покривало богині. Гарпократ у вигляді товстенького хлопчика, тримає у лівій руці ріг достатку, палець правої руки прикладений до вуст. Аналогічна пам'ятка виявлена у Німфеї [25, с. 131–132, № 18; 87, S. 210, No. 6].

З Пантікапея походить верхня частина теракотової статуетки доброго демона Беса, який присів на низький пенюк. Його головний убір складається з високого павичевого пір'я. Пам'ятка датована І ст. до н. е. – І ст. н. е. [25, с. 133, № 23; 26, таб. III, 2] (іл. 3).

Під час розкопок Тірітаки у 2018 р. виявили статуетку, що зображує Гарпократа. Предмет датується І ст. до н. е. Згідно з повідомленням прес-служби Кримського університету ім. В. Вернадського: “Унікальна знахідка представляє собою кістяний предмет з багатофігурною рельєфною круговою композицією. Гарпократ зображений

³ Давньогрецький, багато прикрашений, жіночий головний убір, що нагадує вінець.



Лл. 3. Теракотова статуетка сидячого на пеньку Беса з Пантікапея, з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 23)

з рогом достатку і в оголеному вигляді. Також тут є два сатири з атрибутами і гусак. Вперше за більш ніж 200-річну історію археологічних досліджень на території Боспорського царства знайдено кістяний рельєф у такому стані і прекрасному виконанні” [40].

У 1941 р. під час розкопок у південно-східній частині городища Німфей, в районі оборонної стіни IV ст. до н. е. знайдено бронзову односторонню протому⁴. Головний убір богині у вигляді рогів, пір’я та диска Місяця вказує на те, що це є зображення Ісиди [62, с. 39].

У 1967 р. в Анапі виявлено невеликий бронзовий бюст. Він відображає богиню в хітоні з накинутим на ліве плече плащем, край якого потовщений і нагадує валик. На голові божества, над забраним назад і стягнутим у пучок волоссям, прикріплений півмісяць і три колоски, верхні кінці яких відламані

[25, с. 128–129, № 12]. І. Круглікова інтерпретує цю фігурку як зображення Ісиди і виходячи з форми зачіски датує її др. пол. II – поч. III ст. н. е. На думку дослідниці, пам’ятка походить з Александрії, натомість культ цієї богині був поширений у Горгіппії середземноморськими моряками [31, с. 93–96]. Слід зазначити, що подібний бюст, був знайдений П. Дюбрюксом у 1817 р. в одному із склепів пантікапейського некрополя. На жаль, доля цієї статуетки невідома. Є лише коротка інформація, що вона була подарована: “його величністю государем принцу гессен-гомбурзькому під час перебування у Керчі” [6, с. 312, рис. 8, *L. 1*; 31, с. 93–96, рис. 38].

На території Танаїса римського часу (Недвигівське городище) у 1853 р. був знайдений уламок корони великої бронзової статуї Осіріса [52, с. 26].

Світильники, посуд. З Ольвії походить уламок червонолакового світильника з рельєфним зображенням Серапіса. Одягнене в рукавний хітон та плащ божество сидить на троні, тримаючи у лівій руці скіпетр. Праворуч нього знаходиться собака, яка символізує Цербера, ліворуч зображена виноградна лоза. Пам’ятка датується I ст. н. е. [16, с. 102–105; 25, с. 125, № 3].

В Ольвії виявлено частину статуетки Ісиди, яка була елементом оздоблення червонолакового світильника. Одягнена в хітон та гіматій богиня сидить на троні і годе груддю маленького Гора. Пам’ятка датована I ст. н. е. [25, с. 127–128, № 11].

Ймовірно з Ольвії походить теракотовий світильник у вигляді Беса та його паредри, який датується I – II ст. н. е. [25, с. 134, № 24; 70, с. 71–72, таб. 2, рис. 1, таб. 3, рис. 2].

⁴ Зображення передньої частини тіла людини, тварини або міфологічної істоти: бика, коня, оленя або сфінкса чи грифона.

Також в Ольвії знайдено невелику червонолакову посудину у вигляді карлика Патеки. На його голові розміщене горло з двома ручками з обох сторін. Пам'ятка єгипетського виробництва II – III ст. н. е. [25, с. 134–135, № 26] (ил. 4).

В Єгипті виготовлені два глиняні світильники IV ст. н. е., виявлені в Ольвії та Херсонесі. На них присутнє клеймо із зображенням єгипетського знаку життя, на плечиках є змії [25, с. 135–136, № 27–28].

З Херсонеса походить глиняний червонолаковий світильник II ст. н. е. На ньому зображений бюст Серапіса. Божество одягнене в хітон та гіматій, на голові у нього модій⁵ [25, с. 124, № 3]. Також Серапіс представлений на двох однотипних світильниках III ст. н. е. з Херсонеса. Він стоїть на вітварі з рогами на кутах. З обох сторін – дві змії на круглих вітварях (зліва – уреї⁶ з короною Осіріса, справа – уреї з короною Ісиди) [25, с. 126–127, № 8–9; 47, с. 185, рис. 565].

На клеймі світильника з Херсонеса II ст. н. е. присутнє рельєфне зображення Ісиди, поруч якої стоять Гарпократ та Анубіс. Богиня одягнена в хітон і плащ. Її корона схематично зображена на обрамлені клейма. Зліва – оголений Гарпократ з короною у вигляді квітки, прикладеним до вуст пальцем і рогом достатку у лівій руці. Справа – Анубіс тримає у лівій руці гілку [25, с. 129, № 13].

На території Херсонеса виявлено мініатюрну фігурну посудину з I ст. до н. е. у вигляді Гарпократа, який сидить на гусаку. Головний убір божества є гирлом посудини [25, с. 131, № 17].

Голова Зевса-Амона з баранячими рогами зображена на світильнику I ст. н. е. з Херсонеса [25, с. 132–3, № 21] (ил. 5).



Ил. 4. Теракотова фігурна посудина у вигляді Патеки з Ольвії з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 26)



Ил. 5. Глиняний світильник із зображенням Зевса-Амона в клеймі з Херсонеса з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 21)

⁵ Зерномірна корзина.

⁶ Деталь царського головного убору фараонів, що представляла собою вертикальне, часом дуже стилізоване зображення богині-кобри Уаджит – покровительки Нижнього Єгипту.



Лл. 6. Глиняний світильник із зображенням на ручці Серапіса з Пантікапея, з монографії М. Кобиліної (1978) (№ 4)



Лл. 7. Зображення Анубіса на яшмі з Ольвії, зі статті О. Невєрова (1978) (№ 5)

Найдавніший перстень з кін. III ст. до н. е. із зображенням Ісиди та Серапіса знайдено у Фанагорії [68, с. 129].

З Пантікапея походять сердоліки та яшма із бюстами Серапіса з орлом, зіркою та півмісяцем (II ст. н. е.) [41, с. 170–171, № 12, 13, 15, 17; 50, с. 125; 79, с. 65, № 63

Світильник із рельєфом цього божества знайдено у дитячій могилі I ст. н. е. у Керчі. Бог представлений у хітоні та гіматії, а його бюст завершується зображенням великого орла з широко розпростертими крилами, який тримає в кігтях блискавку [25, с. 132, № 22; 77, с. 170, рис. 58].

Погруддя Серапіса зображене на ручці світильника I ст. н. е. з Пантікапея. Деталі рельєфу: волосся, борода, складки гіматія – виконані втисненими лініями [25, с. 124–125, № 4; 78, с. 3, рис. 1] (іл. 6).

Гемі, бронзові персні, тессери. Ці пам’ятки можна розділити на дві групи. До першої з них слід віднести предмети із традиційним зображенням єгипетських божеств.

З Ольвії походить сардонікс з бюстом Серапіса, який датується II ст. н. е. [41, с. 170, № 14]. Погруддя цього ж божества представлено на сердоліку II ст. н. е. з Херсонеса [41, с. 170, № 16].

Там само знайдено сердоліковий амулет (II–III ст.) із зображенням Гора-Гарпократа з одного боку та Сатира з іншого [41, с. 177, № 47]. З Херсонеса походить яшма у срібному персні з бюстом Гора-Гарпократа, датованому II–III ст. н. е. [41, 168, № 18; 49, с. 103, рис. 108; 56, с. 183, рис. 46].

В Ольвії виявлено яшму із зображенням Анубіса у фрагменті залізного персня (II ст. н. е.) [41, с. 168, № 5] (іл. 7).

У Херсонесі, в могильнику перших століть нашої ери розташованого в Пісочній бухті, знайдено золоту сережку з сердоліковою вставкою, на якій у повний ріст зображена Ісіда-Фортуна. Гема з аналогічним зображенням походить з розкопок Портового р-ну [59, с. 206].

(21)], Серапіса (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) [41, с. 169, № 8] та Ісіді (II ст. н. е.) [41, с. 169, № 9]. Два такі ж мінерали (один із них у залізному персні) представляють рельєф Ісіді-Фортуни, I ст. н. е. [41, с. 168, № 3–4; 46, с. 61] і ще один з бюстом Ісіді, I ст. н. е. [41, с. 170, № 10]. Там само знайдено гранат з погруддям жриці Ісіді (?) з I ст. до н. е. – I ст. н. е., вставлений у золотий перстень [41, с. 170, № 11].

У Пантікапеї знайдено літик⁷ з рельєфом Серапіса та Ісіді у фрагменті залізного персня з I ст. н. е. [41, с. 168, № 1]. Відомий також літик із зображенням Серапіса на троні в оточенні Ісіді та Гора (I ст. н. е.), без вказівки місця знаходження [41, с. 168, № 2].

Там само виявлено золотий перстень з рельєфом бюстів Ісіді, Гора, Серапіса в фас, який датується I ст. до н. е. – I ст. н. е. [41, с. 168–169, № 6; 82, s. 96–97; 83, p. 9, no. 55]. В інший золотий перстень цього періоду вправлений гранат із символами Ісіді: місячним диском рогами та колоссям [41, с. 168, № 19; 82, s. 94]. З Пантікапея походить бронзовий перстень (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) з бюстами Серапіса та Ісіді у профіль [41, с. 169, № 7; 82, s. 97; 83, p. 9, no. 54].

Є згадка про знайдення на німфейському некрополі пернів із зображенням Ісіді [62, с. 39].

У 1985 р. у кам'яному завалі горгіпійського підвалу, зруйнованого у середині III ст. н. е., виявлено золотий перстень з напаяним на його щитку овалом із зображенням бюста Серапіса [2, с. 49, рис. 10].

М. Ростовцев згадує про виявленні на території Північного Причорномор'я кістяні тессери⁸ із зображенням Серапіса, Ісіді і Гарпократа, що походять з римського часу [24, с. 432; 58, с. 114].

Другу групу складають пам'ятки із зображенням пантеїстичних божеств гностицизму, які поєднували у собі найрізноманітніші риси вірувань Греції, Риму та Сходу з елементами древньої магії та астрології [41, с. 165]. Більшість вчених погоджуються з думкою, що такі геми виготовлялися в Александрії [38, с. 206; 63, с. 59]. Різьблені камені одночасно виконували роль прикрас, амулетів та печаток. Важливого значення надавали і самим каменям, вважаючи, що вони володіють магичною силою і можуть впливати на долю людини [72, с. 334; 73, с. 182].

З Тіри походить амулет у вигляді різьбленого каменю. На нижньому, схованому від стороннього погляду, боці, чітко вирізаний напис грецькими літерами в чотири рядки: “ΑΒΡΑ/ΣΑΞ”⁹, на протилежній стороні зображений чоловік в обладунках з головою півня і ногами у вигляді змії. У правій руці він тримає нагайку, а в лівій – щит з написом: “ΙΑΩ”¹⁰ [63, с. 59].

В Ольвії знайдено халцедоновий амулет з II–III ст. н. е. із зображенням Серапіса або Зевса на троні та написом на звороті: “ΑΒΡΑ/ΣΑΞ” [35, с. 25, рис. 23; 41, с. 176, № 46].

⁷ Скляна каменя чи інталія.

⁸ Давньоримські гральні кості.

⁹ Згідно свідчення Іренея, гностик Василід (II ст. н. е.) називав так вищу істоту або сукупне поняття 365 царств духів (відповідає числу днів в році). Згодом це таємне слово, ймовірно, запозичили і використовували в магії [63, с. 59].

¹⁰ Різновид написання імені юдейського бога “יהוה” (“Ягве”).

Дві подібні до амулету з Тіри пам’ятки виявлені на території Херсонесу. Перша із них – це залізний перстень з геммою із яшми, знайдений у 1907 р. в склепі 2 158 з різноманітним інвентарем III–IV ст. н. е. [30, с. 14–5; 41, с. 179, № 57; 63, с. 59, рис. 1]. Друга виявлена у 1908 р. на території некрополя римського часу і представляє собою нижню частину подібної геми, довкола якої зображений незрозумілий напис [56, с. 183, рис. 43, 11; 63, с. 59]. Третя – уламок геми із обсидіану, знайдений у 1905 р. біля Карантинної бухти. На ній з обох сторін вирізьблені єгипетські божества зі звіриними головами і хаотично розміщені нерозбірливі написи. На скошеному обрізі грецькими літерами довкола зображений напис, який читається однаково з різних сторін: “ΑΒΑΑΝ/ΑΘΑΝΑΛ/ΒΑ” [29, с. 160]. На жаль, ця гема втрачена. Не збереглося також і її зображення [63, с. 59].

З Херсонеса походить халцедоновий амулет III ст. н. е. З одного боку представлена фігура Осіріса в фас, з іншого напис: “ΑΩΗΩΑΗ” [41, с. 177, № 49]. Там само знайдено фрагмент амулету з яшми цього ж часу. На одній стороні показана фігура Ісиди з сітулою¹¹ в руці і текст на бічній грані: “ΓΝΩΠΓΙΟ” і “ΑΘΑΝΑΛ”. На іншій – фігура Анубіса з жезлом та написи: “ΔΕΛΚΑΛΥΝΑΣΟ”, “ΕΙΟΓ” [41, с. 177, № 50]. На ще одному фрагменті амулету з яшми, який датується III ст. н. е., з одного боку представлено змінене божество з щитом у руці та напис: “Ν – ΙΑΩ – ΑΒΛΑ”, з іншого – Марс і Венера, довкола яких розміщені знаки зодіаку [41, с. 177–178, № 51; 49, с. 103, рис. 108; 56, с. 183, рис. 46].

З Феодосії походить яшмовий амулет, датований III ст. н. е. На одному боці наявний рельєф божества із головою лева у вінці з променів та зміїним тулубом (Хнубіс) і чотири зірки та магічні знаки. Збереглися також фрагменти написів. З іншого боку – шестирядковий магічний напис [41, с. 178, № 55]. Там само знайдено амулет з сердолика цього ж періоду. На ньому також представлений Хнубіс, а зі зворотньої сторони напис: “ΧΝΟΥΒΙΞ” [41, с. 179, № 56].

У Керчі знайдено амулет з яшми у золотій оправі з III ст. н. е. На одній стороні зображено фігуру Осіріса в фас, а довкола нього шість зірок, магічні монограми і напис: “ΣΕΜΕΣΙΛΑΜ” (на бічній грані геми). На іншій – лев, який топче лапами скелет людини, довкола шість зірок, магічні монограми і напис “ΙΑΩ” [41, с. 177, № 48; 48, с. 78].

Інший керченський амулет цього ж часу виготовлений із залізняка¹². З одного боку він має рельєф зміненого божества з півнячою головою, яке тримає в руках нагайку та щит і напис: “ΙΑΩ”. З іншого – “ΣΤΟΜΑΧΟΥ” та магічні знаки “☩☩☩” [41, с. 178, № 52]. Те саме божество представлено на бронзовому персні III ст. н. е. з Керчі [41, с. 178, № 53]. Таке ж зображення бачимо на амулеті з яшми цього ж часу з написом: “ΙΑΩ” на щиті та “ΑΒΡΑΣΑΞ” зі зворотного боку. Місце походження останньої пам’ятки невідоме [41, с. 178, № 54].

Вироби з фаянсу. Знахідки із давньогрецьких пам’яток. Дрібні вироби з єгипетського фаянсу можна вважати першими виявленими у Північному Причорномор’ї

¹¹ Стародавня посудина у вигляді відра, найчастіше металева, рідше теракотова, поширена в ряді древніх культур Середземномор’я.

¹² Мінерал із вмістом заліза.

предметами, що мають відношення до єгипетських культових практик. Вони знайдені в ранніх комплексах кін. VI – пер. пол. V ст. до н. е. на о. Березань та в Ольвії і, очевидно, відносяться до навкратійського виробництва, яке зупинилося в останній чверті VI ст. до н. е. у зв'язку із початком перських завоювань. Походження цих артефактів є цілком зрозумілим, оскільки Навкратіс¹³, поселення на Березані та Ольвія були мілетськими колоніями. Напевно саме мілетські купці й поширювали виробництва скляно-керамічної майстерні Навкратіса [1, с. 25].

Після двохсотлітньої перерви, з IV ст. до н. е. постачання виробів з єгипетського фаянсу в Північне Причорномор'я було відновлене. Найбільшого поширення цей процес досягнув у др. пол. I ст. до н. е. – II ст. н. е. Також він мав місце і в пізніший час, включно до IV ст. н. е. [1, с. 25, 28]. З усієї сукупності артефактів можна виділити ті предмети, які були не лише прикрасами, а виконували роль амулетів, тобто мали апотропеїчний характер [1, с. 29–30; 7, с. 82–87]: фігурки божеств, тварин, зображення окремих органів людини і ритуальних предметів.

Найдавнішими виявленими на території України єгипетськими намистинами є скарабеї. Вони походять з VI – сер. V ст. до н. е., III ст. до н. е., а також I ст. до н. е. – II ст. н. е. (Тіра, о. Березань, Бейкушське поселення¹⁴, Ольвія, Херсонес, Пантікапей, Фанагорія, Танаїс) [1, с. 41–43, 49, табл. 9, 2–40, 10, 1–34, 11, 1–2, 12, 27–28, 13, 35–45; 8, № 2–5, 7–8, 10–12; 10, 69–71, рис. 1, 1; 42, с. 49; 49, с. 126; 51, с. 237, 247; 55, с. 119; 69, с. 118–119, рис. 1–5; 52, с. 24, 26; 86, р. 21–9, fig. 1, 3, 6–8, 12–13]. До цієї ж групи слід віднести скарабеї VI – V ст. до н. е. (о. Березань, Ольвія) [1, с. 40, табл. 9, 1; 8, № 1, 6, 9, 13; 69, с. 119–120, рис. 6–7; 86, с. 21–22, fig. 2].

В Тірі та на Боспорі знайдено невеликі фігурки Осіріса [42, с. 49; 86, р. 29, fig. 19].

У Пантікапеї виявлена плакетка з рельєфним зображенням Серапіса на лицевій стороні. Божество представлено у вигляді зрілого чоловіка з бородою, подібним до Зевса, у головному уборі, що символізує кошик з плодами, оздобленому оливковою гілкою або колосками. На плечах видно одягу грецького типу. Даткування відсутнє [1, с. 40, табл. 8, 1].

З цього ж міста походять чотири фігурки Ісиди бірюзового кольору, без даткування [1, с. 48, табл. 13, 17–18].

На території Північного Причорномор'я знайдено 15 неординарних круглих плакеток з рельєфною головою дитя Гора. Одинадцять із них походять з Пантікапея, решта з Херсонеса, Тірамби, Фанагорії і Танаїса. Датуються I ст. до н. е. – II ст. н. е. [1, с. 40–41, 48, табл. 8, 2–9, 13, 11–12; 75, с. 249].

Значно більше це божество представлено у вказаному регіоні у своєму грецькому варіанті – в образі Гарпократа. З Фанагорії походить його фігурка у сидячому положенні, яка датується II ст. н. е. [1, с. 37, табл. 7, 10]. Подібний виріб також зберігається в Одеському археологічному музеї [1, с. 37, табл. 7, 9]. Відомі п'ять намистини у вигляді стоячого Гарпократа – оголеного хлопчика, який опирається

¹³ Давньогрецька колонія на заході дельти р. Ніл, на його канопському рукаві біля сучасних поселень Ком-Гіейф, Ель-Нібеяра та Ель-Нікраш.

¹⁴ Біля Очакова.

на колону. Його вказівний палець прикладений до вуст, ліва нога розслаблена. Чотири фігурки походять з Пантікапея, одна з Харакса. Усі вони виявлені в поховальних комплексах I–II ст. н. е. [1, с. 37, табл. 7, 11–15]. До нашого часу дійшло також п’ять подібних намистин з одягненим хлопчиком. Географія їх дуже широка: Ольвія, Херсонес, Пантікапей, Фанагорія. Датування: I – пер. пол. II ст. н. е. [1, с. 37, табл. 7, 16–19, 13, 10]. Серед прикрас із могил горгіппійського некрополя перших століть нашої ери трапляються привізні єгипетські фаянсові підвіски, які зображують Гора-Гарпократа [1, с. 43].

Збереглося 16 (можливо 18) фігурок оголеного бородатого карлика – Беса у високому головному уборі з пір’я, який сидить навприсядки або ж танцює. Такі підвіски походять з Тіри, Ольвії, Херсонеса, Пантікапея, Тірітаки і датуються I–II ст. н. е. [1, с. 38–39, 48, табл. 6, 13–24, 32, 12, 29, 13, 1–4; 42, с. 49] (іл. 8). Існують також три підвіски у вигляді лише голови Беса. Одна із них із Тірітаки, інша з Кеп. Їхнє датування більш широке – I–III ст. н. е. [1, с. 39–40, табл. 6, 10–12]. Збереглася також плакетка з бородатим обличчям цього божества періоду I ст. н. е. [1, с. 40, табл. 12, 21]. Фігурка Беса виявлена у ході дослідження східної ділянки некрополя Неаполя Скіфського у 1958 р., в одному із поховань [36, с. 285–286].

Подібні до Беса зображення Патеки також поширенні у Північному Причорномор’ї. Це такі ж фігурки оголеного карлика, який сидить навприсядки, сперши руки на розставлені коліна, але голова у нього непокрита і обличчя безбороді. Їх відомо 11 екземплярів, які дійшли до нас з періоду I–III ст. н. е. у цілому або фрагментованому вигляді. Географія поширення: Ольвія, Херсонес, Пантікапей, Танаїс [1, с. 39, 48, табл. 6, 25–30, 12, 32, 13, 5–8].

У Фанагорії знайдено статуетку Патеки I ст. до н. е. [75, с. 250].

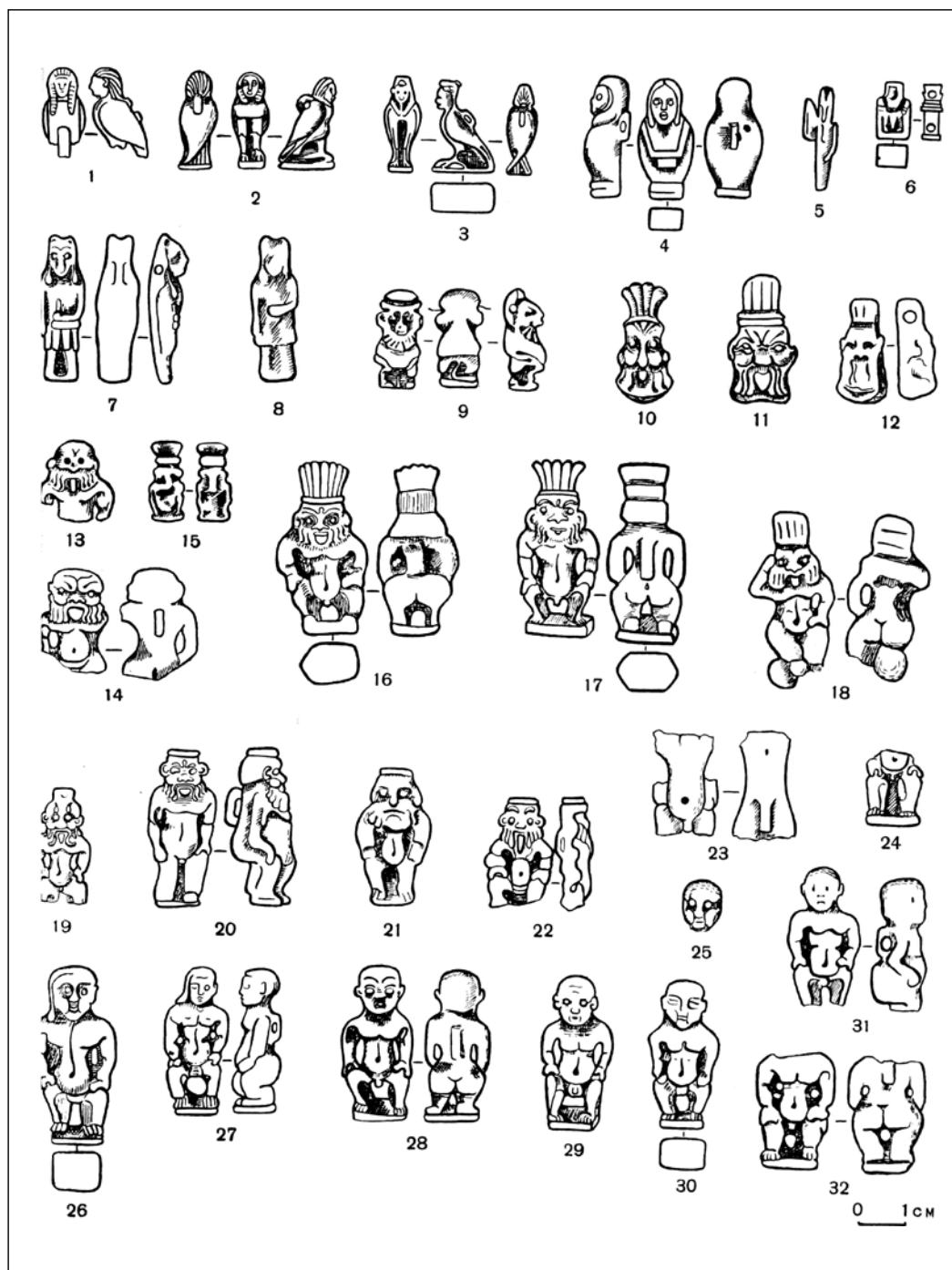
Б. Тураєв згадує про фігурку Птаха з Ольвії та негра зі змією [86, р. 23–24, fig. 10–11], а також божеств Анубіса і Тота з Боспору [86, р. 28].

Збереглися дві фігурки бога Міна, одна з яких походить з Пантікапея [1, с. 36, табл. 6, 5, 13, 9; 86, р. 27], а також підвіска у вигляді стоячого бараноголового бога Хнума цього ж поліса [1, с. 48, табл. 13, 16].

Фігурку стоячого божества з головою лева (Сохмет?) знайдено в Ольвії. Датування відсутнє. Права рука опущена вздовж тулуба, ліва зігнута і тримає біля пояса невідомий предмет. На одязі передані складки. Вушко для підвішування розташоване позаду шиї. Подібні предмети походять з Тіри та Херсонеса [1, с. 35–36, табл. 6, 7–8; 42, с. 49].

З неідентифікованого матеріалу слід згадати підвіску невідомого божества з пантікапейського поховання I ст. н. е. [1, с. 35, табл. 12, 1]. З цього ж поліса походить фігурка божества (можливо богині пальмового вина), яке сидить на високому кріслі і датується IV ст. до н. е. [1, с. 36, табл. 6, 6]. У Херсонесі та Пантікапеї виявлено вісім оголених, ймовірно жіночих, фігурок, пов’язаних з фалічним культом та ідеєю запліднення. Більшість з них відносяться до кін. I ст. до н. е. – пер. пол. II ст. [1, с. 36, табл. 7, 1–8].

З території Північного Причорномор’я походять три досить рідкісні для цього регіону статуетки людиноголового птаха – душі Ба. Сидяче божество поміщене на



Іл. 8. Фігурні підвіски із єгипетського фаянсу з Північного Причорномор'я з монографії К. Алексєєвої (1975) (табл. 6)

прямокутній підставці, вушко для підвішування знаходиться на спині. Приблизний час виготовлення цих предметів I–II ст. н. е. [1, с. 35, табл. 6, 1–3]. Підвіска Ба також виявлена у Танаїсі [49, с. 126; 52, с. 26].

З Північного Причорномор'я походять 10 намистин у формі сфінкса, датовані I–II ст. н. е. (1, с. 35, табл. 12, 1, 3–7, 9, 11, 14–5).

Відомі підвіски які представляють людські органи, або частини тіла, а саме: серце (Пантікапей) [1, с. 48, табл. 7, 32], руки з пальцями складеними в дулю (I ст. до н. е. – II ст. н. е.) (Ольвія, Пантікапей) [1, с. 47, 49, табл. 7, 21–7, 12, 13, 13, 27], геніталії (I ст. до н. е. – II ст. н. е.) (Херсонес, Харакс, Пантікапей) [1, 47, табл. 7, 28–30, 13, 25], фалоси (I ст. н. е.) [1, с. 47–48, табл. 7, 31, 13, 24].

До нашого часу дійшли намистини, що зображають тварин. У першу чергу це леви, які відносяться як до навкратійського періоду – др. пол. VI ст. до н. е. – V ст. до н. е. (Ольвія) [1, 44, табл. 11, 24–5], так і більш пізніх часів – III ст. до н. е. – II ст. н. е. (Тіра, Ольвія, Керкінітіда, Херсонес, Пантікапей, Тірітака, Фанагорія Горгіппія, Танаїс) [1, с. 44, 49, табл. 11, 18–23, 26–9, 12, 3–5, 10, 16–8, 13, 30–2, 46; 49, с. 126; 52, с. 26; 75, с. 250; 86, с. 23, fig. 5]. Відомі також підвіски кішок – емблеми богині Баст (Бастет) (Пантікапей) [1, с. 45, табл. 12, 24], мавпи з місячним диском на голові [1, с. 36, табл. 6, 9], барана з бородою і великими загнутими вперед рогами навкратійського виробництва (VI – сер. V ст. до н. е.) (Ольвія) [1, с. 44, табл. 11, 24], соколів, первісно пов'язаних з сонячним культом Гора (I–II ст. н. е.) (Пантікапей) [1, с. 45, табл. 11, 37, 12, 9, 23], горобця (Боспор) [86, р. 30, fig. 23], крокодилів (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) (Тіра, Пантікапей, Фанагорія) [1, с. 45, 49, табл. 12, 6–7, 13, 29; 75, с. 249], черепах (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) (Тіра, Пантікапей, Фанагорія, Горгіппія) [1, с. 43–44, 49, табл. 11, 6, 13–16, 12, 8, 13, 47; 75, с. 249], жаб (I–II ст. н. е.) (Пантікапей, Танаїс) [1, с. 43, 49, табл. 11, 3–13, 13, 30, 32–34; 49, с. 126; 52, с. 26], мух (I ст. до н. е. – I ст. н. е.) (Пантікапей, Фанагорія) [1, 43, табл. 11, 1–2; 75, с. 250].

Трапляються підвіски у вигляді різних ритуальних предметів: уреїв з I ст. до н. е. – I ст. н. е. (Тіра, Пантікапей, Фанагорія) [1, с. 48–49, табл. 12, 14, 13, 48; 75, с. 249; 86, р. 29, fig. 20], веджатів (“ока Гора”) (Тіра, Пантікапей) [1, с. 48, табл. 13, 22; 86, р. 22, fig. 3], вівтарика (Пантікапей) [1, с. 49, табл. 13, 28], канопів (I – поч. II ст. н. е.) (Пантікапей) [1, с. 36, табл. 6, 4; 86, р. 29, fig. 21].

Знахідки із скіфських і сарматських могильників. Насамперед слід виділити предмети пов'язані з ранніми скіфами. У скіфському жіночому похованні 21/2, др. пол. V ст. до н. е. біля с. Гюнівка Запорізької обл. знайдено скарабея. Він відтворює фігурку жука з розчленованою голівкою, суцільно вкритою боріздками спинкою і лапками на овальному щитку, на якому пробито вісім отворів. Зворотний бік гладенький. Бірюзовий колір пронизує весь виріб [7, с. 87, рис. 10, 16–7; 43, с. 93; 45, рис. 6, 1].

У дитячому похованні др. пол. V ст. до н. е., виявленому в кургані 14 цього ж могильника, знайдено мініатюрну підвіску зі схематичним зображенням у прямокутній рамці оголеного чоловіка з масивною головою, пишною шевелюрою і піднятими догори руками. Основа біла, вкрита шаром бірюзової глазури. У верхній частині підвіски, оформленій у вигляді лотоса (?), є отвір для підвішування [7, с. 79–80, рис. 8, 5; 45,

с. 44–45, рис. 6, 2]. Згідно А. Островерхова, це може бути зображення бога Шу, який піднімає богиню Нут, розділяючи землю та небо [45, с. 55].

Із скіфського жіночого поховання 4/1 біля с. Володимирівка¹⁵, що датується приблизно сер. IV ст. до н. е., походить намистина у вигляді стилізованої голови Беса [45, с. 45, рис. 6, 3; 54, с. 44, рис. 23, 4].

У 1975 р. під час розкопок Інгульською археологічною експедицією ІА АН УРСР кургану третьої чверті V ст. до н. е. біля с. Комінтерн¹⁶, був знайдений скарабей у золотій оправі. На його черевці поміщені не єгипетські ієрогліфи, а видавлене по сирий фактурі зображення скіфського летючого оленя [43, с. 93].

Відомо три знахідки єгипетських амулетів у вигляді “ока Гора” із скіфських комплексів IV ст. н. до н. е.: з поховань 17/1 біля с. Нововасилівка в Миколаївській обл., 17/4 біля с. Привільне неподалік Нової Каховки в Херсонській обл. і 131/1 могильника Мамай-Гора в Запорізькій обл. Їх основа виготовлена з білої дрібнозернистої маси й вкрита глазурю [43, с. 93; 45, с. 45, рис. 7].

Значно більше пам’яток виявлено в похованнях пізніх скіфів, здебільшого I–II ст. н. е. Це скарабеї (частина з них імітації), знайдені на городищах Червономаяцьке¹⁷; Миколаївське¹⁸; Антонівське¹⁹; Велика Лепетиха²⁰, у східному могильнику Неаполя Скіфського, могильнику Опушки²¹, некрополі Золоте²² [21, с. 68–71, рис. 1, 1, 3, 2; 28, с. 70–71; 65, с. 272, рис. 1; 67, с. 86–87]; Гарпократ (Червономаяцьке городище; могильник Опушки; некрополь Золоте) [21, с. 69, 71 рис. 1, 5; 28, с. 70; 64, с. 75, рис. 37, 12]; Бес (Червономаяцьке городище; некрополь Золоте) (21, с. 69, рис. 1, 4; 28, с. 70); голівки негрів (некрополь Золоте) [28, с. 71, таб. IX, 2–4, б]; підвіски у вигляді чоловічих геніталій (Червономаяцьке городище; некрополь Золоте) [21, с. 69; 28, с. 70]; леви (Червономаяцьке городище; східний могильник Неаполя Скіфського; могильники Опушки; некрополь Золоте) [21, с. 69; 28, с. 70; 65, с. 272, рис. 1]; крокодил (Червономаяцьке гродище) [21, с. 68–69, рис. 1, 2]; черепаха (некрополь Золоте) [28, с. 70]; жаба (східний могильник Неаполя Скіфського) [65, с. 272, рис. 1]; гроно винограду (некрополь Золоте) [28, с. 70]; здвоєні циліндрики (Червономаяцьке гродище; могильник Опушки, некрополь Золоте) [21, с. 69; 28, с. 71]; амфорки (або підвіски-амфориски²³) (Червономаяцьке гродище; східний могильник Неаполя Скіфського; некрополь Золоте) [21, с. 69; 28, с. 71; 65, с. 272, рис. 1].

Подібна картина простежується з єгипетськими пам’ятками у сарматських похованнях того ж таки I–II ст. н. е. Вони представлені скарабейми (могильники

¹⁵ Належить до Якимівської сг Мелітопольського р-ну Запорізької обл.

¹⁶ Зараз с. Нововасилівка Снігурівського р-ну Миколаївської обл.

¹⁷ Територія с. Червоний Маяк Бериславського р-ну Херсонської обл.

¹⁸ Територія с. Миколаївка Бериславського р-ну Херсонської обл.

¹⁹ Територія смт Антонів Херсонської обл.

²⁰ Територія смт Велика Лепетиха Каховського р-ну Херсонської обл.

²¹ Територія с. Опушки Сімферопольського р-ну Автономної Республіки Крим.

²² Територія с. Золоте Ленінського р-ну Автономної Республіки Крим.

²³ Давньогрецька посудина, “маленька амфора”. На відміну від звичайної амфори амфориск використовувався для зберігання олій, ароматичних і косметичних засобів.

Підгороднянський²⁴, Аккермень II²⁵, Молочанський²⁶, Вознесенський курган²⁷; могильники Усть-Кам’янський²⁸, Калантаївський²⁹, Могильненський³⁰, Семенівський³¹) [17, с. 241; 18, с. 18; 20, с. 110–111, рис. 1; 53, с. 133, рис. 8, 3; 60, с. 246–265; 61, с. 114–115, рис. 69, 1–7; 65, с. 271; 66, с. 115, рис. 45]; Гарпократом (Філійський могильник³²) [61, с. 114–115, рис. 69, 18]; Патекою (Філійський могильник) [61, с. 114–115, рис. 69, 19]; рукою з пальцями, складеними в дулю (могильники Підгороднянський, Аккермень II, Молочанський, Усть-Кам’янський) [17, с. 241; 18, с. 18; 20, с. 111, рис. 1; 61, с. 114–115, рис. 69, 14]; левами (могильники Ружичівський³³, Усть-Кам’янський) [61, с. 114–115, рис. 69, 8–10; 65, с. 271]; черепахами (могильники Володимирівський³⁴, Усть-Кам’янський) [61, с. 114–5, рис. 69, 11–12]; гроном винограду (могильники Підгороднянський, Аккермень II, Молочанський, Усть-Кам’янський) [17, с. 241; 18, с. 18; 20, с. 111, рис. 1; 61, с. 114–115, рис. 69, 17]; невеликим жертovníком (Молочанський могильник) [17, с. 241; 18, с. 18; 20, с. 111, рис. 1; 61, с. 114–115, рис. 69, 16]; здвоєними циліндриками (Філійський могильник) [61, с. 114–115, рис. 69, 15]; амфорками (або підвісками-амфорисками) (могильники Підгороднянський, Аккермень II, Молочанський, Усть-Кам’янський) [17, с. 241; 18, с. 18; 20, с. 111, рис. 1; 61, с. 114–5, рис. 69, 13].

Аналогічною виглядає ситуація в плані поширення єгипетського фаянсу та його фігурних типів і на інших територіях розселення сарматів, а саме в Середньому [20, с. 111] і Нижньому Подонні [14, с. 272–288; 75, с. 250], Кубані³⁵ [5, с. 53–54; 15, с. 49–

²⁴ Територія м. Підгородне Дніпровського р-ну Дніпропетровської обл.

²⁵ Територія смт Зарічне Мелітопольського р-ну Запорізької обл.

²⁶ Територія с. Новолипівка Мелітопольського р-ну Запорізької обл.

²⁷ Територія с. Вознесенка Мелітопольського р-ну Запорізької обл. Появу скарабея з цього кургану ряд вчених помилково датували XVIII – XVII ст. до н. е. [60, с. 246–265].

²⁸ Територія с. Усть-Кам’янка Грушівської стг Апостолівського р-ну Дніпропетровської обл.

²⁹ Територія неіснуючого зараз с. Калантаєво Ново-Георгієвського р-ну Черкаської обл., затоплене під час наповнення Каховського водосховища у 1959–1961 рр.

³⁰ Територія с. Могильне в Заваллівській стг Голованівського р-ну Кіровоградської обл.

³¹ Територія с. Семенівка Старокозацької стг Білгород-Дністровського р-ну Одеської обл.

³² Територія с. Філія Межівського р-ну Дніпропетровської обл.

³³ Територія с. Ружичеве в Олександрівській стг Кропивницького р-ну Кіровоградської обл.

³⁴ Територія с. Володимирівка у Приазовській стг Мелітопольського р-ну Запорізької обл.

³⁵ Варто виділити найбільш цікаві фаянсові фігурки з цього регіону. У 1912 р. під час розкопок, які поводить Н. Веселовський, в кургані біля станиці Мар’янської на правому березі р. Кубань (у 20 км на захід від м. Краснодар) було знайдено мініатюрну статуетку Імхотепа, обплетену золотим дротом. Її висота – 1 см. Фігурка виготовлена із брудно-зеленої пасти. Імхотеп зображений у звичній позі. Він сидить на сідалищі й тримає руками папірус на колінах [71, с. 130–1, рис. 1, 2]. На рис. 1 окрім самого Імхотепа зображенні підвіски, що дозволяють визначити приблизний час поховання у станиці Мар’янській. Такі артефакти з каменем у середині або якоюсь пахучою речовиною відомі у вельбарській і черняхівській культурах, тобто відносяться до пер. пол. I тис. н. е. Також у цей час вони мали поширення і в інших частинах Європи. Див. для порівняння: [85, s. 331–368]. Імхотеп не належав до числа древніх єгипетських божеств. Йому почали поклонятися у VIII чи навіть VII ст. до н. е., а широке розповсюдження цього культу у Єгипті та поза його межами відноситься до ще більш пізнього

60; 52, с. 24; 71, с. 128–132], Нижньому Поволжі [39, с. 147–169], Північному Кавказі [12, с. 53–62; 13, с. 136–138], і зокрема Чечні [11, с. 45–60].

Монети. Зображення пов'язані з єгипетськими культурами можна зустріти на пантікапейських мідних монетах. З часу 2-го правління цариці Динамії (12/11 р. до н. е. – 7/8 р. н. е.) походять монети номіналом 4 та 1 унції. На лицевій стороні першої із них представлений рельєф голови Зевса-Аммона, на зворотній – змія (урея), ліворуч – монограма “BAE”³⁶ [3, № 274; 4, № 1378] (іл. 9). На лицевій стороні другої – голова Серапіса в модії, на зворотній – ріг достатку, прикрашений стрічками, ліворуч – монограма “BAE”, справа – “A”, на іншому різновиді такої ж монети – лише “A” ліворуч [3, № 283, 292; 4, № 1357, 1882; 19, таб. I, 28, 30, 33; 74, с. 49, X, 16–7] (іл. 10).



Іл. 9. Пантікапейські мідні 4 унції з рельєфом голови Зевса-Аммона, зі сайту “Монети Боспору” (№ 274-4703)



Іл. 10. Пантікапейська мідна 1 унція з рельєфом голови Серапіса, зі сайту “Монети Боспору” (№ 292-4722)

Способи поклоніння та особливості культів.

Із проаналізованого матеріалу стає очевидним, що найдавніше на територію Північного Причорномор'я (о. Березань, Ольвія) та Українського степу проникли вироби із єгипетського фаянсу VI–V ст. до н. е., причому використання таких предметів або ж місцевих їхніх наслідувань простежується включно до IV ст. н. е. Зрозуміло, що присутність таких намистин у середовищі давніх греків, скіфів і сарматів не може переконливо свідчити про поширення серед цих народів єгипетських культів, хоча існують і протилежні думки стосовно цього [44, с. 326]. Більш слушно, на нашу думку, виглядають припущення Б. Піотровського та В. Виноградова, які вважали, що амулети із зображеннями єгипетських богів, потрапляючи в інше культурне середовище, губили свій первинний зміст і набували значення звичайних апотропеїв [44, с. 326; 52, с. 24]. На користь цього можуть свідчити як факти масового поширення таких намистин, так і переважне виявлення їх в жіночих і дитячих похованнях.

часу. Функції Імхотепа охоплювали різні сторони культурного життя пізнього Єгипту. Це був справжній суперник Тота у покровительстві мистецтв та знань. Йому молилися писці, архітектори і лікарі, його закликали хворі. Для греків “Ιμοϋθης” був “ὁ ἐν Μέμφει Ἀσκληπίος” [71, с. 128–129]. Б. Тураєв згадує ще дві статуєтки божеств Шу і Таурта, знайдені в Кубанській області або на чорноморському узбережжі Кавказу [71, с. 131].

³⁶ Найімовірніше розшифровується як “ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΕΥΠΑΤΟΡΟΣ”. Ця монограма, очевидно, була ремінісценцією до правління на Боспорі царя Мірідата VI Євпатора (107–63 рр. до н. е.) [9, с. 41–45].

Конкретним свідченням про побутування єгипетських культів у Північному Причорномор’ї є інші артефакти, які починають з’являтися у вказаному регіоні з III ст. до н. е. Однак, у цьому випадку простежується факт того, що ці вірування мали дуже еллінізований характер. На це вказує поєднання Серапіса та Ісіди з Асклепієм і Гігеєю в ольвійському написі, заміна Серапіса на Зевса як паредра Ісіди в ольвійському та херсонеському сграфіто, представлення Серапіса з Цербером замість Аїда на ольвійському світильнику. Сюди ж можна віднести синкретичні зображення Афродіти (замість Ісіди) з Гарпократом з Пантікапея та Зевса-Амона на херсонеському світильнику і монеті цариці Динамії. На гемах єгипетські божества часто представлені з атрибутами традиційних грецьких богів: Серапіс з орлом Зевса, Ісіда в образі Гігеї зі змією або Фортуни з рогом достатку, Анубіс з кадуцеєм Гермеса тощо. Та й загалом, більшість зображень єгипетських божеств виконана в традиції грецької іконографії.

Чи мали єгипетські культу у Північному Причорномор’ї офіційний характер відповісти важко. Вже у III ст. до н. е. у Тірі, де александрійсько-єгипетський культ Серапіса та Ісіди поширився завдяки александрійським купцям чи не найраніше в усьому регіоні [80, с. 206–210], міг стояти храм присвячений цим божествам [33, с. 58]. Про існування храмів Серапіса, Ісіди, Асклепія, Гігеї та Посейдона у пер. пол. III ст. н. е. відомо з напису, знайденого на території Ольвії. Важливими у цьому плані є знахідки монет боспорської цариці Динамії із рельєфами Зевса-Амона та Серапіса.

Тим не менше, більшість артефактів вказують на приватний характер цих вірувань. Ісіда була покровителькою мореплавців [31, с. 93–96; 62, с. 40]. Часте виявлення статуеток, світильників, гем в могилах, підкреслюють хтонічну природу єгипетських божеств. Особливо це стосується покровителя малечі – Гарпократа, фігурки якого переважно трапляються у дитячих похованнях. Згідно окремих написів і ряду амулетів, Ісіда та Серапіс вважалися божествами зцілення і їхні образи могли використовуватися у лікувальній магії.

Аналогічний зміст несе у собі група дорогоцінних різьблених каменів, відома під назвою “абрасакс-геми”, які пов’язують з гностицизмом. Попри характерну для цього вчення символіку – написання імен “ΙΑΩ”, яке співзвучне юдейському “יהוה” (“Ягве”), “ΑΒΡΑΣΑΞ”, що символізувало сонячне божество у вигляді змієногої людини з головою півня або лева, а в цифровому значенні літер якого приховувалося число 365 – кількість днів у році, “ΧΝΟΥΒΙΞ” – символ змієлева, захисника від отрути та хвороб тощо, на цих гемах трапляються образи Осіріса чи Ісіди [41, с. 165–166]. Цей факт свідчить про глибоку синкретизацію єгипетських божеств, їх злиття із містицизмом, магією та астрологією, які набули популярності в пізньоримський період [32, с. 205–241].

Загальні висновки. Єгипетські культу у Північному Причорномор’ї та Українському степу представлені великою кількістю різномірних пам’яток. Це епіграфічні написи і сграфіто, а також бронзові, мармурові, теракотові чи кістяні статуетки або ж їхні фрагменти, глиняні світильники та частини посуду з відповідними рельєфами, вирізьблені із дорогоцінного каміння геми, золоті, срібні, бронзові та залізні персні, кістяні тессери, намистини-амулети з єгипетського фаянсу, мідні монети.

І. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

Найперше у ці регіони почали потрапляти фаянсові намистини (VI–V ст. до н. е.), які серед давньогрецького, скіфського, а згодом й сарматського населення виконували роль апотропеїв і набули великої популярності. Важливо зазначити, що на території Українського степу з єгипетських культових артефактів такі вироби трапляються до IV ст. н. е. включно.

Решта матеріалу характерна лише для Північного Причорномор'я. Виявлені там сакральні предмети засвідчують, що єгипетські вірування в їх еллінізованому варіанті поширювалися у грецьких колоніях регіону починаючи з III ст. до н. е. і побутували там до завершення античної епохи.

Попри можливий офіційний характер культів, свідченням чого може виступати карбування мідних монет із зображенням Зевса-Амона та Серапіса царицею Динамією (12/11 р. до н. е. – 7/8 р. н. е.) у Боспорському царстві чи наявність храмів Серапіса, Ісіди, Асклепія, Гігеї та Посейдона у пер. пол. III ст. н. е. в Ольвії, поклоніння єгипетським богам було радше приватним. Зокрема, до них звертались у лікувальних магічних практиках, також ці божества виступали покровителями померлих. Ісіда вважалася опікункою мореплавців.

1. Алексеева Е. Античные бусы Северного Причерноморья. *Археология СССР. Свод археологических источников*. Москва: “Наука”, 1975. Вып. Г 1-12. С. 3–94.
2. Алексеева Е. Культы Горгиипии. *Советская Археология*. Москва, 1986. № 4. С. 34–52.
3. Анохин В. Монетное дело Боспора. Киев: Наукова думка, 1986. 183 с.
4. Анохин В. Античные монеты Северного Причерноморья: каталог. Киев: Издательский дом “Стилос”, 2011. 328 с.
5. Анфимов И. Амулеты из египетского фаянса первых веков из Прикубанья. *Конференция по археологии Северного Кавказа. XII Крупновские чтения: тезисы докладов*. Москва, 1982. С. 53–54.
6. Бич О. Первые раскопки некрополя Пантикапея. Дневник раскопок П. Дюбрюкса в 1816–1817 гг. *Материалы и исследования по археологии СССР*. Москва, 1959. № 69: Некрополи боспорских городов. С. 296–321.
7. Болтрик Ю., Фиалко Е. Украшения из скифских погребальных комплексов Рогачинского курганного поля. *Старожитності степового Причорномор'я і Криму: зб. наук. пр. Запоріжжя*, 2007. Т. XIV. С. 51–92.
8. Большаков А., Ильина Ю. Египетские скарабеи с острова Березань. *Вестник Древней истории*. Москва, 1988. № 3(186). С. 51–67.
9. Брабич В. Египетские мотивы в монетной чеканке Боспорского царства конца I в. до н. э. – начала I в. н. э. *Нумизматика и эпиграфика*. Москва: “Наука”, 1960. Вып. II. С. 41–45.
10. Буйских С., Островерхов А. Навкратийский скарабей с античного святилища на Бейкушском мысу. *Чобручский археологический комплекс и вопросы взаимовлияния античной и варварской культур (IV в. до н. э. – IV в. н. э.): материалы полевого семинара г. Тирасполь – с. Глинное 28–30 августа 1997*. Тирасполь, 1997. С. 69–71.
11. Бурков С. Находки фигурных форм из “египетского фаянса” и стекла эпохи раннего железного века на территории Чечни. *Археология и этнология Северного Кавказа*. Нальчик, 2014. Вып. 3. С. 45–60.

12. Бурков С. Из истории изучения амулетов и талисманов из т. н. “египетского фаянса” с территории Северного Кавказа и сопредельных областей по изданиям конца XIX – начала XXI в. (Вопросы историографии). *Из истории культуры народов Северного Кавказа*: науч. альм. Ставрополь, 2016. Вып. 8. С. 53–62.
13. Бурков С. К вопросу о роли амулетов и талисманов из “египетского фаянса” в погребальной практике населения Северного Кавказа эпохи раннего железного века. *Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения*: материалы Междунар. науч. конф., Грозный, 18–21 апреля 2016 г. Грозный, 2016. С. 136–138.
14. Бурков С., Гадалраб С. Описание амулетов из “египетского” фаянса с территории Ростовской области в печатных изданиях конца XIX – начала XXI в. *Вестник Российского университета дружбы народов*. Москва, 2017. Сер.: всеобщая история. Т. 9. № 3. С. 272–288.
15. Бурков С. Амулеты и талисманы из “египетского” фаянса с территории Краснодарского края. Источники и историография. *Вестник Пермского университета*. Пермь, 2021. Вып. 1(52). С. 49–60.
16. Варнеке Б. Сераписъ на обломкѣ ольвійской посуды. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Петроградъ, 1917. Вып. 63. С. 102–105.
17. Вязьмитина М. Сарматские погребения у с. Ново-Филипповка. *Вопросы скифо-сарматской археологии (по материалам конференции ИИМК АН СССР 1952 г.)*. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1952. С. 220–244.
18. Вязьмітіна М. Сарматські поховання в долині р. Молочної. *Археологічні пам'ятки УРСР*. Київ: Видавництво АН УРСР, 1960. Т. VIII: Розкопки курганів на р. Молочній в 1951–1952 роках. С. 17–22.
19. Голенко К. Керченский клад боспорских монет конца I в. до н. э. *Нумизматика и эпиграфика*. Москва: “Наука”, 1971. Вып. IX. С. 38–50.
20. Дзнеладзе Е. Фаянсовые фигурные изделия из Молочанского могильника. *Шестая Международная Кубанская археологическая конференция*: материалы конференции. Краснодар: Экоинвест, 2013. С. 110–113.
21. Дзнеладзе Е. Египетский фаянс у поздних скифов нижнего Днепра. *Археологія і давня історія України*. Київ, 2016. Вип. 2(19). С. 68–73.
22. Дмитров Л. Основні підсумки Ізмаїльської археологічної експедиції 1949–1950 рр. *Археологічні пам'ятки УРСР*. Київ: Видавництво АН УРСР, 1955. Т. V. С. 111–123.
23. Зубарь В. О свинцовых зеркалах из некрополя Херсонеса. *Проблемы античной культуры*. Москва: “Наука”, 1986. С. 150–154.
24. Иванова А. Художественные изделия из дерева и кости. *Античные города Северного Причерноморья: очерки истории и культуры*. Москва – Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1955. С. 406–436.
25. Кобылина М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первых веках н. э. Москва: “Наука”, 1978. 216 с.
26. Кондаковъ Н. Греческія терракоттовыя статуэткі. Одесса, 1879. 106 с.
27. Корпус боспорских надписей. Москва – Ленинград: “Наука”, 1965. 954 с.
28. Корпусова В. Некрополь Золотое (К этно-культурной истории европейского Боспора). Киев: Наукова Думка, 1983. 184 с.
29. Косцюшко-Валюжиничъ К. Отчетъ о раскопкахъ въ Херсенесе Таврическомъ въ 1907 году. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1907. Вып. 25. С. 67–171.

І. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

30. Косцюшко-Валюжинич К., Скубетовъ М. Извлечение изъ отчета о раскопкахъ въ Херсене въ 1907 году. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санкт-Петербургъ, 1911. Вып. 42. С. 1–91.
31. Кругликова И. Бронзовый бюст Изида из Горгиппии. *Краткіе сообщенія о докладахъ и полевыхъ исследованияхъ института истории матеріальной культуры*. Москва, 1971. Вып. 128: Памятники железного века на территории СССР. С. 93–96.
32. Кюмон Ф. Восточные религии в римском язычествѣ / перевод с фр. Саниной А. П. Санкт-Петербург: Евразия, 2002. 351 с.
33. Латышевъ В. Древности южной Россіи. Греческія и латинскія надписи найденныя въ южной Россіи въ 1889–1892 годахъ. *Материалы по археологіи Россіи издаваемые Императорскою Археологическою Коммисіею*. Санкт-Петербургъ, 1892. № 9. С. 1–64.
34. Латышевъ В. Двѣ ольвийскія посвятителныя надписи. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санкт-Петербургъ, 1912. Вып. 45. С. 1–8.
35. Леви Е. Материалы ольвийского теменоса. (Общая характеристика). *Ольвия. Теменос и агора*. Москва – Ленинград: “Наука”, 1964. С. 5–26.
36. Лисицына Н. Полевые археологическіе исследования ИИМК АН СССР в 1958 г. *Советская археология*. Москва, 1959. № 2. С. 282–292.
37. Лурье С. К вопросу о происхождении культа христіанскихъ целителей. *Вестник Древней истории*. Москва, 1960. № 2(72). С. 96–100.
38. Матье М. Рецензія на книгу: А. Delatte et Ph. Derchain, *Les intailles magiques grecs-egyptiennes*, Paris, 1964. *Вестник Древней истории*. Москва, 1966. № 3(97). С. 206–209.
39. Мошеева О. Египетскій фаянс в Сарматскихъ погребеніяхъ Нижнего Поволжья. *Нижевольтжскій археологическій выпуск*. Волгоград, 2010. № 11. С. 147–160.
40. На розкопкахъ в Керчі археологи виявили “унікальну” статуетку. *Крим. Реалії*. URL: <https://ua.krymr.com/a/news-u-kerchi-arkheology-vyivayly-unikalnu-statuetku/29520645.html> (дата публікації: 2 жовтня 2018; дата звернення: 27.10.2020).
41. Неверов О. Изображенія на геммахъ-печатяхъ, металлическихъ перстняхъ и амулетахъ. *Изображенія восточныхъ божествъ в Северномъ Причерноморьѣ в первыхъ векахъ н. э.* Москва: “Наука”, 1978. С. 163–210.
42. Орешниковъ А. Обзорѣніе раскопокъ, находокъ и разные извѣстія. *Археологическія извѣстія и замѣтки издаваемыя Императорскимъ Московскимъ Археологическимъ Обществомъ*. Москва, 1894. № 2. С. 48–52.
43. Островерхов А. Фаянсовые и стеклянныя бусы в Скифії и Сарматії. *Вестник Древней истории*. Москва, 1985. № 3(174). С. 92–109.
44. Островерхов А. Стародавні “фаянси” як історичне явище у пам’яткахъ епохи бронзи – початку заліза на території Східної Європи (III – перша половина I тис. до н. е.). *Старожитності Степового Причорномор’я і Криму: XI зб. наук. пр. Матеріали конференції “Проблеми скіфо-сарматської археології Північного Причорномор’я” (До 105-річчя з дня народження Б. М. Гракова)*. Запоріжжя, 2004. С. 317–344.
45. Островерхов А. “Єгипетські фаянси” в Скіфії та їх місце в системі подібнихъ старожитностей Східної Європи (досвід комплексного аналізу). *Археологія*. Київ, 2014. № 1. С. 41–60.
46. Отчетъ Императорской Археологической коммисіи за 1891 годъ. Санктпетербургъ, 1893. 188 с.

47. Отчетъ Императорской Археологической комиссіи за 1896 годъ. Санктпетербургъ, 1898. 252 с.
48. Отчетъ Императорской Археологической комиссіи за 1907 годъ. Санктпетербургъ, 1910. 157 с.
49. Отчетъ Императорской Археологической комиссіи за 1908 годъ. Санктпетербургъ, 1912. 226 с.
50. Отчетъ Императорской Археологической комиссіи за 1909 и 1910 годы. Санктпетербургъ, 1913. 289 с.
51. Папанова В. Урочище Сто могил – некрополь Ольвии Понтийской. Киев: Знання України, 2006. 278 с.
52. Пиотровский Б. Древнеегипетские предметы, найденные на территории Советского Союза. *Советская археология*. Москва, 1958. № 1. С. 20–27.
53. Покровська Є., Ковпаненко Г. Могильник біля с. Калантаєво. *Археологія*. Київ: Видавництво АН УРСР, 1961. Т. XII. С. 129–142.
54. Полин С., Кубышев А. Скифские курганы Утлюкского междуречья (В Северно-западном Приазовье). Киев, 1997. 88 с.
55. Потоцкий С. Следы влияния эллинистических культов в Северном Причерноморье. *Палестинский сборник*. Москва, 1962. Вып. 9(72). С. 115–120.
56. Репников Н. Дневник раскопок херсонесского некрополя. *Херсонесский сборник*. Севастополь, 1927. Вып. II. С. 147–187.
57. Романченко Н. Раскопки въ окрестностяхъ Евпаторіи. *Извѣстія Императорской Археологической Комиссіи*. Санкт-Петербургъ, 1907. Вып. 25. С. 172–187.
58. Ростовцев М. Древнія костяныя шашки с Юга Россіи. *Извѣстія Императорской Археологической Комиссіи*. Санкт-Петербургъ, 1904. Вып. 10. С. 109–124.
59. Рыжов С. Бронзовая статуэтка Исиды из Херсонеса. *Российская археология*. Москва, 1992. № 3. С. 206–213.
60. Сасенко В. Шляхи скарабеїв (полеміка щодо датування намистини з кургану Вознесенка-1973 на р. Молочній). *Scriptorium nostrum*. Херсон, 2018. № 1. С. 246–265.
61. Симоненко А. Римский импорт у сарматов Северного Причерноморья. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2011. 272 с.
62. Соколова О. Бюст Изиды из Нимфея. *Боспорское царство как историко-культурный феномен*: материалы науч. конф., декабрь 1998. Санкт-Петербург, 1998. С. 39–40.
63. Соломоник Э. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени. *Вестник Древней истории*. Москва, 1973. № 1(123). С. 55–77.
64. Стоянова А. Детские погребения из могильника Опушки. Симферополь: “Доля”, 2012. 100 с.
65. Сымонович Э. Египетские вещи в могильнике Неаполя Скифского. *Советская Археология*. Москва, 1961. № 1. С. 270–273.
66. Сымонович Э. Погребение I–II в. н. э. в с. Могильно в Подолии. *Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях института археологии*. Москва, 1966. Вып. 107. С. 114–116.
67. Сымонович Э. Подражания амулетам из египетского фаянса в нижнем Поднепровье. *Краткие сообщения*. Москва, 1976. Вып. 145. С. 86–87.
68. Трейстер М. Боспор и Египет в III в. до н. э. *Вестник древней истории*. Москва, 1985. № 1(172). С. 126–139.

I. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

69. Тураевъ Б. Скарабеи съ о. Березани. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1911. Вып. 40. С. 118–120.
70. Тураевъ Б. Тетракотовый свѣтильникъ изъ Ольвіи (?), изображающій чету Бесовъ. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1912. Вып. 45. С. 71–75.
71. Тураевъ Б. Фигурка Имхотепа, найденная въ Кубанской области. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1913. Вып. 49. С. 128–132.
72. Ферсман А. Очерки по истории камня. В 2 т. Москва: ТЕРРА – Книжный клуб, 2003. Т. 1. 304 с.
73. Ферсман А. Очерки по истории камня: в 2 т. Москва: ТЕРРА – Книжный клуб, 2003. Т. 2. 336 с.
74. Фролова Н. Монетное дело Боспора (середина I в. до н. э. – середина IV в. н. э.). Часть I: Монетное дело Боспора 49/48 г. до н. э. – 210/211 г. н. э. Москва: Эдиторал УРСС, 1997. 344 с.
75. Чеховская С. Особенности поклонения египетским богам в Северном Причерноморье в I в. до н. э. *Научный потенциал: работы молодых ученых*. Москва, 2011. № 4. С. 249–252.
76. Шауб И. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII – IV вв. до н. э.). Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета; Филологический факультет, 2007. 484 с.
77. Шкорпилъ В. Отчетъ объ археологическихъ раскопкахъ въ Херсонесе и его окрестностяхъ въ 1902 году. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1904. Вып. 9. С. 73–177.
78. Шкорпилъ В. Отчетъ о раскопкахъ въ г. Керчи и его окрестностяхъ въ 1903 г. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1905. Вып. 17. С. 1–76.
79. Шкорпилъ В. Отчетъ о раскопкахъ въ г. Керчи и въ ст. Таманской въ 1910 г. *Извѣстія Императорской Археологической Коммисіи*. Санктъ-Петербургъ, 1913. Вып. 47. С. 42–72.
80. Шургая И. О греко-египетскомъ культѣ в Северном Причерноморье. *История и культура античного мира*. Москва: “Наука”, 1977. С. 206–210.
81. Юргевичъ В. Два отрывка ольвийскихъ надписей. *Записки Императорскаго Одесскаго Общества Исторіи и Древностей*. Одесса, 1886. Т. 14. С. 22–24.
82. Drexler W. Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern. Leipzig, 1890. 152 s.
83. Helbig W. Empreintes de camées et d’intailles antiques. Rome, 1868. 14 p.
84. Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae. Petropoli, MCMXVI (1916). Vol. primum. 594 p.
85. Stanek K. Wisiory opasane odmiany wschodniej w środkowoeuropejskim Barbaricum. *COMHLAN. Studia z archeologii okresu przedrzymskiego i rzymskiego w Europie Środkowej dedykowane Teresie Dąbrowskiej w 65. rocznicę urodzin*. Warszawa: Fundacja Przyjaciół Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1999. S. 331–368.
86. Touraïeff B. Objets égyptiens et égyptisants trouvés dans la Russie méridionale. *Revue Archéologique*. Paris, 1911. Quatrième Série. T. 18. P. 20–35.
87. Winter F. Die antiken Terrakotten. Berlin und Stuttgart, 1903. Bd. III2: Die Typen der figürlichen Terrakotten. Teil. 2. 480 s.

References

1. Alekseeva, E. (1975). Antichnye busy Severnogo Prichernomoria [Antique beads of the Northern Black Sea region], *Arkheologiya SSSR Svod arkheologicheskikh istochnikov*, (G 1-12), 3–94 (in Rus.).
2. Alekseeva, E. (1986). Kulty Gorgippii [Cults of Gorgippia], *Sovetskaia Arkheologiya*, (4), 34–52 (in Rus.).
3. Anokhin, V. (1986). Monetnoe delo Bospora [Coinage of the Bosphorus], Kiev: Naukova dumka (in Rus.).
4. Anokhin, V. (2011). Antichnye monety Severnogo Prichernomoria: katalog [Antique coins of the Northern Black Sea region: catalogue], Kiev: Izdatelskii dom “Stilos” (in Rus.).
5. Anfimov, I. (1982). Amulety iz egipetskogo faiansa pervykh vekov iz Prikubania [Amulets from Egyptian faience of the first centuries from the Kuban region], *Konferentsiia po arkheologii Severnogo Kavkaza, XII Krupnovskie chteniia: tezisy dokladov*, Moskva, 53–54 (in Rus.).
6. Bich, O. (1959). Pervye raskopki nekropolia Pantikapeia, Dnevnik raskopok P. Diubriuksa v 1816 – 1817 gg. [The first excavations of the necropolis of Panticapaeum, Diary of the excavations of P. Du Brux in 1816 – 1817.], *Materialy i issledovaniia po arkheologii SSSR*, (69), 296–321 (in Rus.).
7. Boltrik, IU., Fialko, E. (2007). Ukrasheniia iz skifskikh pogrebalnykh kompleksov Rogachikskogo kurgannogo polia [Jewelry from the Scythian burial complexes of the Rogachik barrow field], *Starozhytnosti stepovoho Prychornomoria i Krymu: zb. nauk. pr.*, (14), 51–92 (in Rus.).
8. Bolshakov, A., Ilina, IU. (1988). Egipetskie skarabei s ostrova Berezan [Egyptian scarabs from Berezan Island], *Vestnik Drevnei istorii*, (3), 51–67 (in Rus.).
9. Brabich, V. (1960). Egipetskie motivy v monetnoi chekanke Bosporskogo tsarstva kontsa I v. do n. e. – nachala I v. n. e. [Egyptian motifs in the coinage of the Bosphoran Kingdom at the end of the 1st century BCE – beginning of the 1st century CE], *Numizmatika i epigrafika*, (II), 41–45 (in Rus.).
10. Buisikh, S., Ostroverkhov, A. (1997). Navkratiiskii skarabei s antichnogo sviatilishcha na Beikushskom mysu [Naucratic scarab from the ancient sanctuary on Cape Beikush.], *CHobruchskii arkheologicheskii kompleks i voprosy vzaimovliianiia antichnoi i varvarskoi kultur IV v. do n. e. – IV v. n. e.: materialy polevogo seminara g. Tiraspol – s. Glinnoe 28–30 avgusta 1997*, Tiraspol, 69–71 (in Rus.).
11. Burkov, S. (2014). Nakhodki figurnykh form iz “egipetskogo faiansa” i stekla epokhi rannego zheleznoogo veka na territorii Chechni [Finds of figured forms from “Egyptian faience” and glass of the Early Iron Age in Chechnya], *Arkheologiya i etnologiya Severnogo Kavkaza*, (3), 45–60. (in Rus.).
12. Burkov, S. (2016). Iz istorii izucheniia amuletov i talismanov iz t. n. egipetskogo faiansa s territorii Severnogo Kavkaza i sopedelnykh oblastei po izdaniiam kontsa XIX – nachala XXI v. (Voprosy istoriografii) [From the history of the study of amulets and talismans from the so-called. “Egyptian faience” from the territory of the North Caucasus and adjacent regions according to editions of the late 19th - early 21st centuries (Questions of historiography)], *Iz istorii kultury narodov Severnogo Kavkaza: nauch. alm.*, (8), 53–62 (in Rus.).
13. Burkov, S. (2016). K voprosu o roli amuletov i talismanov iz egipetskogo faiansa v pogrebalnoi praktike naseleniia Severnogo Kavkaza epokhi rannego zheleznoogo veka [To the question of the role

of amulets and talismans from the “Egyptian faience” in the funeral practice of the population of the North Caucasus of the Early Iron Age], *Izuchenie i sokhranenie arkheologicheskogo nasledii narodov Kavkaza, XXIX Krupnovskie chteniia: materialy Mezhdunar. nauchn. konf.*, Groznyi, 18–21 aprelia 2016 g., Groznyi, 136–138 (in Rus.).

14. Burkov, S. Gadalrab, S. (2017). Opisanie amuletov iz egipetskogo faiansa s teritorii Rostovskoi oblasti v pechatnykh izdaniiax kontsa XIX – nachala XXI v. [Description of amulets made of “Egyptian” faience from the territory of the Rostov region in printed editions of the late 19th - early 21st centuries], *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov*, Ser. vseobshchaia istoriia, (9, 3), 272–288 (in Rus.).

15. Burkov, S. (2021). Amulety i talismany iz egipetskogo faiansa s territorii Krasnodarskogo kraia, Istochniki i istoriografiia [Amulets and talismans from the “Egyptian” faience from the territory of the Krasnodar Territory, Sources and historiography], *Vestnik Permskogo universiteta*, (1(52), 49–60 (in Rus.).

16. Varneke, B. (1917). Serapis na oblomke olviiskoi posudy [Serapis on a fragment of Olbian crockery], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (63), 102–105 (in Rus.).

17. Viazmitina, M. (1952). Sarmatskie pogrebeniia u s. Novo-Filippovka [Sarmatian burials near the village Novo-Filippovka], *Voprosy skifo-sarmatskoi arkheologi (po materialam konferentsii IIMK AN SSSR 1952 g.)*, Moskva: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 220–244 (in Rus.).

18. Viazmitina, M. (1960). Sarmatski pokhovannia v dolyni r. Molochnoi [Sarmatian burial in the valley of the river Molochna], *Arkheolohichni pamiatky URSS*, (VIII: Rozkopky kurhaniv na r. Molochnii v 1951–1952 rokakh), 17–22 (in Ukr.).

19. Golenko, K. (1971). Kerchenskii klad bosporskikh monet kontsa I v. do n. e. [Kerch hoard of Bosporan coins of the end of the 1st century BCE], *Numizmatika i epigrafika*, (IX), 38–50 (in Rus.).

20. Dzneladze, E. (2013). Faiansovye figurnye izdeliia iz Molochanskogo mogilnika [Faience figurines from the Molochansky burial ground], *SHestaia Mezhdunarodnaia Kubanskaia arkheologicheskaiia konferentsiia: materialy konf.*, Krasnodar: Ekoinvest, 110–113 (in Rus.).

21. Dzneladze, E. (2016). Egipetskii faians u pozdnykh skifov nizhnego Dnepra [Egyptian faience among the late Scythians of the lower Dnieper.], *Arkheolohiia i davnii istoriia Ukrainy*, (2(19), 68–73 (in Rus.).

22. Dmytrov, L. (1955). Osnovni pidsumky Izmailskoi arkheolohichnoi ekspedytzii 1949 – 1950 rr. [The main results of the Ishmael archaeological expedition of 1949-1950], *Arkheolohichni pamiatky URSS*, (V), 111–123 (in Ukr.).

23. Zubar, V. (1986). O svintsovykh zerkalakh iz nekropolia Khersonesa [On lead mirrors from the Chersonese necropolis], *Problemy antichnoi kultury*, Moskva: “Nauka”, 150–154 (in Rus.).

24. Ivanova, A. (1955). KHudozhestvennye izdeliia iz dereva i kosti [Artwork made of wood and bone], *Antichnye goroda Severnogo Prichernomoria, Ocherki istorii i kultury*, Moskva, Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 406–436 (in Rus.).

25. Kobylyna, M. (1978). Izobrazheniia vostochnykh bozhestv v Severnom Prichernomore v pervykh vekakh n. e. [Images of Oriental Deities in the Northern Black Sea Region in the First Centuries C.E.], Moskva, “Nauka” (in Rus.).

26. Kondakov, N. (1879). Grecheskie terakottovye statuetki [Greek terracotta figurines], Odessa (in Rus.).

27. (1965). Korpus bosporskikh nadpisei [Corpus of Bosporan inscriptions], Moskva, Leningrad: “Nauka” (in Rus.).

28. Korpusova, V. (1983). Nekropol Zolotoe (K etno-kulturnoi istorii evropeiskogo Bospora) [Necropolis Zolotoe (On the ethno-cultural history of the European Bosporus)], Kiev: Naukova Dumka (in Rus.).
29. Kostsiushko-Valiuzhinich, K. (1907). Otchet o raskopkakh v KHersenes Tavricheskom v 1907 godu [Report on excavations in Tauric Chersenes in 1907], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (25), 67–171 (in Rus.).
30. Kostsiushko-Valiuzhinich, K., Skubetov, M. (1911). Izvlechenie iz otcheta o raskopkakh v KHersenes v 1907 godu [Extract from the report on excavations in Chersenes in 1907], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (42), 1–91 (in Rus.).
31. Kruglikova, I. (1971). Bronzovyi biust Izidy iz Gorgippii [Bronze bust of Isis from Gorgippia], *Kratkie soobshcheniia o dokladakh i polevykh issledovaniakh instituta istorii materialnoi kultury*, (128), 93–96 (in Rus.).
32. Kiumon, F. (2002). Vostochnye religii v rimskom iazychestve [Eastern religions in Roman paganism], perevod s frantsuzskogo Saninoi A. P., Sankt-Peterburg: Evraziia (in Rus.).
33. Latyshev, V. (1892). Drevnosti iuzhnoi Rossii, Grecheskie i latinskie nadpisi naidennye v iuzhnoi Rossii v 1889 – 1892 godakh [Antiquities of southern Russia. Greek and Latin inscriptions found in southern Russia in 1889-1892], *Materialy po arkheologii Rossii izdavaemye Imperatorskoiu Arkheologicheskoiu Kommissieiu*, (9), 1–64 (in Rus.).
34. Latyshev, V. (1912). Dve olviiskie posviatitelnye nadpisi [Two Olbian dedicatory inscriptions], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (45), 1–8 (in Rus.).
35. Levi, E. (1964). Materialy olviiskogo temenosa, (Obshchaia kharakteristika) [Materials of the Olbian temenos, (General characteristics)], *Olviia. Temenos i agora*, Moskva, Leningrad: “Nauka”, 5–26 (in Rus.).
36. Lisitsyna, N. (1959). Polevye arkheologicheskie issledovaniia IIMK AN SSSR v 1958 g. [Field archaeological research at the Institute of the History of Material Culture Academy of Sciences of the USSR in 1958], *Sovetskaia arkheologiya*, (2), 282–292 (in Rus.).
37. Lure, S. (1960). K voprosu o proiskhozhdenii kulta khristianskikh tselitelei [To the question of the origin of the cult of Christian healers], *Vestnik Drevnei istorii*, (2(72)), 96–100 (in Rus.).
38. Mate, M. (1966). Retsenziia na knigu [Book review]: A. Delatte et Ph. Derchain, *Les intailles magiques greco-egyptiennes*, Paris, 1964. *Vestnik Drevnei istorii*, (3(97)), 206–209 (in Rus.).
39. Mosheeva, O. (2010). Egipetskii faians v Sarmatskikh pogrebeniakh Nizhnego Povolzhia [Egyptian faience in the Sarmatian burials of the Lower Volga region], *Nizhnevolzhskii arkheologicheskii vypusk*, (11), 147–160.
40. (2018). Na rozkopkakh v Kerchi arkheolohy vyiavlyly “unikalnu” statuetku [During excavations in Kerch, archaeologists discovered a “unique” statuette], *Krym. Realii*. Retrieved from <https://ua.krymr.com/a/news-u-kerchi-arkheology-vyiavlyly-unikalnu-statuetku/29520645.html> (data publikatsii: 2 zhovtnia 2018) (in Ukr.).
41. Neverov, O. (1978). Izobrazheniia na gemmakh pechatiakh metallicheskih perstniakh i amuletakh [Images on gem seals, metal rings and amulets], *Izobrazheniia vostochnykh bozhestv v Severnom Prichernomore v pervykh vekakh n. e.*, Moskva, “Nauka”, 163–210 (in Rus.).
42. Oreshnikov, A. (1894). Obozrenie raskopok, nakhodok i raznye izvestiia [Review of excavations, finds and various news], *Arkheologicheskie izvestiia i zametki izdavaemye Imperatorskim Moskovskim Arkheologicheskim Obshchestvom*, (2), 48–52 (in Rus.).
43. Ostroverkhov, A. (1985). Faiansovye i stekliannye busy v Skifii i Sarmatii [Faience and glass beads in Scythia and Sarmatia], *Vestnik Drevnei istorii*, (3(174)), 92–109 (in Rus.).

44. Ostroverkhov, A. (2004). Starodavni “faiansy” yak istorychne yavyshe u pamiatkakh epokhy bronzy – pochatku zaliza na terytorii Skhidnoi Yevropy (III – persha polovyna I tys. do n. e.) [Ancient “faience” as a historical phenomenon in the monuments of the Bronze Age - the beginning of the Iron Age in the territory of Eastern Europe (III – first half of the 1st millennium BCE)], *Starozhytnosti Stepovoho Prychornomia i Krymu*, (9), 317–344 (in Ukr.).
45. Ostroverkhov, A. (2014). “Iehypetski faiansy” v Skifii ta yikh mistse v systemi podobnykh starozhytnosti Skhidnoi Yevropy (dosvid kompleksnoho analizu) [“Egyptian faience” in Scythia and their place in the system of similar antiquities of Eastern Europe (experience of complex analysis)], *Arkheolohiia*, (1), 41–60 (in Ukr.).
46. (1893). Otchet Imperatorskoi Arkheologicheskoi komissii za 1891 god [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1891], Sanktpeterburg (in Rus.).
47. (1898). Otchet Imperatorskoi Arkheologicheskoi komissii za 1896 god [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1896], Sanktpeterburg (in Rus.).
48. (1910). Otchet Imperatorskoi Arkheologicheskoi komissii za 1907 god [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1907], Sanktpeterburg (in Rus.).
49. (1912). Otchet Imperatorskoi Arkheologicheskoi komissii za 1908 god [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1908], Sanktpeterburg (in Rus.).
50. (1913). Otchet Imperatorskoi Arkheologicheskoi komissii za 1909 i 1910 gody [Report of the Imperial Archaeological Commission for 1909 and 1910], Sanktpeterburg (in Rus.).
51. Papanova, V. (2006). Urochishche Sto mogil – nekropol Olvii Pontiiskoi [The tract of One Hundred Graves is the necropolis of Olbia Pontus], Kiev: Znaniia Ukrainy (in Rus.).
52. Piotrovskii, B. (1958). Drevneegipetskie predmety naidennye na territorii Sovetskogo Soiuza [Ancient Egyptian items found on the territory of the Soviet Union], *Sovetskaia arkheologiia*, (1), 20–27 (in Rus.).
53. Pokrovska, Ye. Kovpanenko, H. (1961). Mohylnyk bilia s. Kalantaievo [Graveyard near the village Kalantaevo], *Arkheolohiia*, (XII), 129–142 (in Ukr.).
54. Polin, S., Kubyshev, A. (1997). Skifskie kurgany Utliukskogo mezhdurechia (V Severno zapadnom Priazove) [Scythian burial mounds of the Utlyuk interfluve (In the northwestern Azov region)], Kiev (in Rus.).
55. Pototskii, S. (1962). Sledy vliianiia ellinisticheskikh kultov v Severnom Prichernomore [Traces of the influence of Hellenistic cults in the Northern Black Sea region], *Palestinskii sbornik*, (9(72)), 115–120 (in Rus.).
56. Repnikov, N. (1927). Dnevnik raskopok khersonneskogo nekropolia [Diary of the excavations of the Kherson necropolis], *Khersonesskii sbornik Sevastopol*, (II), 147–187 (in Rus.).
57. Romanchenko, N. (1907). Raskopki v okrestnostiakh Evpatorii [Excavations in the vicinity of Yevpatorvia], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Komissii*, (25), 172–187 (in Rus.).
58. Rostovtsev, M. (1904). Drevniia kostianyie shashki s Iuga Rossii [Ancient bone checkers from the South of Russia], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Komissii*, (10), 109–124 (in Rus.).
59. Ryzhov, S. (1992). Bronzovaia statuetka Isidy iz Khersonesa [Bronze statuette of Isis from Chersonese], *Rossiiskaia arkheologiia*, (3), 206–213 (in Rus.).
60. Saienko, V. (2018). Shliakhy skarabeiv (polemika shchodo datuvannia namystyny z kurhanu Voznesenka-1973 na r. Molochnii) [Ways of scarabs (controversy about the dating of us truth from the mound of Voznesenka-1973 on the Molochniy river)], *Scriptorium nostrum*, (1), 246–265 (in Ukr.).

61. Simonenko, A. (2011). Rimskii import u sarmatov Severnogo Prichernomoria [Roman imports from the Sarmatians of the Northern Black Sea region], Sankt Peterburg: Filologicheskii fakultet SPbGU; Nestor Istoriia (in Rus.).
62. Sokolova, O. (1998). Biust Izidy iz Nimfeia [Bust of Isis from Nymphaion], *Bosporskoe tsarstvo kak istoriko kulturnyi fenomen: materialy nauchn. konf. dekabr 1998*, Sankt Peterburg, 39–40 (in Rus.).
63. Solomonik, E. (1973). Iz istorii religioznoi zhizni v severopontiiskikh gorodakh pozdneantichnogo vremeni [From the history of religious life in the North Pontic cities of the Late Antiquity], *Vestnik Drevnei istorii*, (1(123), 55–77 (in Rus.).
64. Stoianova, A. (2012). Detskie pogrebeniia iz mogilnika Opushki [Children’s burials from the Opushki burial ground], Simferopol, “Dolia” (in Rus.).
65. Symonovich, E. (1961). Egiptskie veshchi v mogilnike Neapolia Skifskogo [Egyptian things in the cemetery of Scythian Neapoles], *Sovetskaia Arkheologiya*, (1), 270–273 (in Rus.).
66. Symonovich, E. (1966). Pogrebenie I – II v. n. e v s. Mogilno v Podolii [Burial of the 1st – 2nd century CE in the village of Mogilno in Podolia]. *Kratkie soobshcheniia o dokladakh i polevykh issledovaniakh instituta arkheologii*, (107), 114–116 (in Rus.).
67. Symonovich, E. (1976). Podrazhaniia amuletam iz egiptskogo faiansa v nizhnem Podneprove [Imitation of amulets from Egyptian faience in the lower Dnieper region], *Kratkie soobshcheniia*, (145), 86–87 (in Rus.).
68. Treister, M. (1985). Bospor i Egipet v III v. do n. e. [Bosporus and Egypt in the III century. BCE], *Vestnik drevnei istorii*, (1(172), 126–139 (in Rus.).
69. Turaev, B. (1911). Skarabei s o Berezani [Scarabs from Berezan Island], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (40), 118–120 (in Rus.).
70. Turaev, B. (1912). Terrakotovy svetilnik iz Olvii izobrazhaiushchii chetu Besov [Terracotta lamp from Olbia (?), depicting a couple of Beses], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (45), 71–75 (in Rus.).
71. Turaev, B. (1913). Figurka Imkhotepa naidennaia v Kubanskoi oblasti [Figurine of Imhotep, found in the Kuban region], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (49), 128–132 (in Rus.).
72. Fersman, A. (2003). Ocherki po istorii kamnia [Essays on the history of stone]: v 2 t., Moskva: TERRA – Knizhnyi klub, (1) (in Rus.).
73. Fersman, A. (2003). Ocherki po istorii kamnia [Essays on the history of stone]: v 2 t., Moskva: TERRA – Knizhnyi klub (2) (in Rus.).
74. Frolova, N. (1997). Monetnoe delo Bospora (seredina I v. do n. e. – seredina IV v. n. e.) [Coinage of the Bosporus (middle of the 1st century BCE - middle of the 4th century CE)], Chast I: Monetnoe delo Bospora 49/48 g. do n. e. – 210/211 g. n. e., Moskva: Editorial URSS (in Rus.).
75. Chekhovskaia, S. (2011). Osobennosti pokloneniia egipetskim bogam v Severnom Prichernomore v I v. do n. e. [Features of the worship of Egyptian gods in the Northern Black Sea region in the 1st century BCE], *Nauchnyi potentsial raboty molodykh uchenykh*, (4), 249–252 (in Rus.).
76. Shaub, I. (2007). Mif kult ritual v Severnom Prichernomore (VI – IV vv. do n. e.) [Myth, cult, ritual in the Northern Black Sea region (VII-IV centuries BCE)], Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta; Filologicheskii fakultet (in Rus.).
77. Shkorpil, V. (1904). Otchet ob arkheologicheskikh raskopkakh v KHeronese i ego okrestnostiakh v 1902 godu [Report on archaeological excavations in Chersonese and its environs in 1902.], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (9), 73–177 (in Rus.).

I. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

78. Shkorpil, V. (1905). Otchet o raskopkakh v g Kerchi i ego okresnostiakh v 1903 g. [Report on excavations in the city of Kerch and its environs in 1903], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (17), 1–76 (in Rus.).

79. Shkorpil, V. (1913). Otchet o raskopkakh v g Kerchi i v st. Tamanskoi v 1910 g. [Report on excavations in the city of Kerch and in the village of Tamanskaya in 1910], *Izvestiia Imperatorskoi Arkheologicheskoi Kommissii*, (47), 42–72 (in Rus.).

80. Shurgaia, I. (1977). O greko egipetskom kulte v Severnom Prichernomore [About the Greek-Egyptian cult in the Northern Black Sea region], *Istoriia i kultura antichnogo mira*, Moskva, “Nauka”, 206–210 (in Rus.).

81. Iurgevich, V. (1886). Dva otrivka olviiskikh nadpisei [Two excerpts of Olvian inscriptions], *Zapiski Imperatorskogo Odesskogo Obshchestva Istorii i Drevnostei*, (14), 22–24 (in Rus.).

82. Drexler, W. (1890). Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern [Der Cultus der aegyptischen Gottheiten in den Donauländern], Leipzig (in Ger.).

83. Helbig, W. (1868). Empreintes de camées et d’intailles antiques [Imprints of cameos and antique intaglios], Rome (in Fr.).

84. (1916). Inscriptiones antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae [Ancient Greek and Latin Inscriptions on the North Shore of the Euxine Bridge], Vol. Primum, Petropoli (in Lat.).

85. Stanek, K. (1999). Wisiory opasane odmiany wschodniej w środkowoeuropejskim Barbaricum [Belted pendants of the Eastern variety in the Central European Barbaricum], *COMHLAN. Studia z archeologii okresu przedrzymskiego i rzymskiego w Europie Środkowej dedykowane Teresie Dąbrowskiej w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa: Fundacja Przyjaciół Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, 331–368 (in Pol.).

86. Touraïeff, B. (1911). Objets égyptiens et égyptisants trouvés dans la Russie méridionale [Egyptian and Egyptianizing Objects Found in Southern Russia], *Revue Archéologique*, (18), 20–35 (in Fr.).

87. Winter, F. (1903). Die antiken Terrakotten [The ancient terracottas], Bd. III2: Die Typen der figürlichen Terrakotten, Teil. 2, Berlin und Stuttgart (in Ger.).

Анастасія Юрїївна БАУКОВА

ORCID: 0000-0002-1636-981X

Боги-цілителі як символ незалежності грецьких міст римської провінції Азія

У статті досліджено релігійний аспект самопрезентації грецьких міст римської провінції Азія в добу Антонінів та Северів на прикладі Асклепія та пов'язаних із ним постатей. Показано, що на відміну від писемних джерел, нумізматичні матеріали доводять, що Асклепій не був просто богом – покровителем медицини, а тісно пов'язаний із ідентичністю та управлінням. Висновується, що Аскленій був символом збереження грецької системи цінностей в умовах романізації.

Ключові слова: Асклепій, Гігієя, Телесфор, Пергам, Севери, Антоніни, монети, римська провінція Азія

Anastasiya Baukova

Gods of healing as a symbol of the independence of the Greek cities of the Roman province of Asia

The spiritual life of the Greeks and Romans is an interesting and important area of study. At the same time, such research usually encounters misunderstanding or prejudice regarding the “labels” of ancient deities. Moreover, the late antique written tradition, under the influence of the crisis of the religious worldview, sometimes contains very confusing interpretations of the functions of deities. The use of the entire possible range of sources allows us to trace not only the peculiarities of the cult but also the non-religious functions of a particular divine figure. Asclepius is extremely interesting in this regard. Even Pseudo-Cornutus suggested that Asclepius was originally a hero, and only later was he endowed with divine functions, relatives, and attributes. Plato drew attention to the fact that medicine and the attention of Asclepius should be focused only on those people who benefit the state. There was also a controversial attitude to the meaning of the term “Asklepiades”, which mostly included physicians as heirs of Asclepius, not his direct mythical children. The situation was also complicated with regard to the figure of Hygieia, who, in our understanding, along with Panacea, is the daughter of Asclepius, but the Orphic Hymns call her the wife of the god of healing. The situation is even more complicated with Telesphorus, a minor deity associated with the medical profession. At the same time, Asclepius of Pergamum was called Telesphorus, as reported by Pausanias. However, coins, finds of terracotta or stone figurines confirm the existence of a deity in the form of a hooded boy associated with Asclepius and Hygieia.

On the other hand, the traditional centres of worship of Asclepius in the province were the island of Kos and Pergamum, where Asclepius were present, but this fact is hardly represented in coinage. Instead, the figure of Asclepius was actively used by the magistrates of the relatively small Lydian cities of Akrasus, Hyrcanis, Нурпапа, Saitta, and others. During the Severus dynasty, Asclepius became extremely popular in the minting of coins with the emperor's bust and various medallions

on the occasion of city alliances or confirmation of the right of neocorator. From this point of view, this topic was not the subject of special research. This is its scientific novelty.

Keywords: Asclepius, Hygieia, Telesphorus, Pergamum, Severus, Antoninus, coins, Roman province of Asia

Духовна сфера життя людей різних історичних епох обов'язково стосувалась турботи про добре майбутнє та якість життя, а отже – здоров'я. Фантазія представників стародавніх суспільств була надзвичайно розвиненою і функції божеств часто могли бути доволі розмитими та змінювались в конкретних історичних чи географічних умовах. Згодом божества – опікуни окремих галузей життя стали ще й відігравати невластиву їм репрезентативну роль – стали символами регіону чи конкретного міста. Так, Олімпія асоціювалась із Зевсом, острів Делос – з Аполлоном, Афіни – з Афіною Палладою, острів Кіпр – з Афродітою. Із кризою міфологічного світогляду та розвитком філософії ці усталені релігійні традиції стали в прямому та переносному сенсі монетизуватися.

У запропонованому дослідженні буде звернуто увагу на представленні Асклепія в монетному карбуванні міст римської провінції Азія, яка була одним із центрів розвитку медицини в античному світі. Але, поза традиційними функціями та центрами, Асклепій тут представлений у зовсім відмінному контексті. У вітчизняному антикознавстві питання карбування провінції не було предметом спеціальних досліджень, а загалом увага дослідників зосереджувалась здебільшого на питаннях культу. У статті буде розвинуто положення досліджень турецьких дослідників Бекірчана Тахберера та Ільтера Узеля, які вивчали особливості карбування Кілікії [2, 3].

Серед найважливіших питань людського існування здоров'я посідає одну із ключових позицій, тому кожна релігійна система включала у себе божеств та духів, які дбали про здоров'я людей і помагали одужати в разі проблем чи хвороб. На момент свого найвищого піднесення грецький пантеон включав у себе кілька богів та міфічних сотворінь, пов'язаних з оздоровленням та медициною. Ця група так чи інакше була пов'язана із найдавнішим богом-цілителем – Аполлоном. З "Іліади" відомо було, що Аполлон мав владу насилати чуму і визволяти людей від епідемій. Різноманітні імена та епітети, які давали Аполлону, особливо пізніші автори, такі як *akesios*, *akestôr*, *alexikakos*, *sotêr*, *apotropaios*, *epikuurios*, *iatromantis* та інші, описують цю силу [10, I. 3. § 3, VI. 24. § 5, VIII. 41. § 5]. Ця здатність допомагати вилилась в те, що сином Аполлона стає Асклепій, якого вважали справжнім богом мистецтва лікування. Окрім прямих функцій, пов'язаних із медициною, в римський час Асклепій став також важливим символом внутрішньої незалежності грецьких полісів римської провінції Азія. Саме цей аспект буде в центрі уваги запропонованого дослідження.

Наше бачення грецької релігії часто є дуже спрощеним, на що вказує аналіз античних джерел. Джерельну базу для розуміння походження Асклепія складають різноманітні джерела: від праць Гесіода та Гомера до Орфічних гімнів та "Держави" Платона.

Піндар в оді "Асклепій" до Гієрона Сіракузького називав Асклепія втамовувачем тіл, тим, що лякає хвороби, та добрим теслею безболісності [11, 3, 1c].

Луцій Анней Корнута в своїх “Епідромах” (“Грецька теологія”) критично ставиться до того, що Асклепій є сином Аполлона, який познайомив людей з медициною і це було потрібно, щоб і ця сфера підлягала божественності. Ім’я Асклепія походило від лагідного способу лікування (*epios iasthai*) чи від віддалення трупного задубіння як ознаки смерті (*apoklesis*) [12, 33.2]. Власне для того й біля Асклепія уміщували вужа. Змія вказувала на те, що той, хто користується медициною та молитвами відсуває від себе хвороби і старість. Одночасно вуж вказував на увагу, потрібну для лікування. Сама палиця символізувала те, що якщо не спертись на ці поради, то можна гарантовано захворіти та зазнати поразки. Л. Корнута називає дружиною Асклепія Епіону для того, щоб показати як недуги полегшуються м’яким лікуванням [12, 33.3].

Асклепій не від необізнаності чи від недосвідченості не передав своїм нащадкам знань про “лагідний спосіб” лікування, він знав, що в державі кожному, хто дотримується добрих законів, призначено певну справу, яку він повинен виконувати, і ні в кого не зостається часу, щоб хворіти й лікуватись упродовж цілого життя. Цікаво, що це можна спостерігати в ремісників, а не в багатіїв і тих, у кого нібито все гаразд [2, 3, XIV].

Бачення Платона є дуже важливим для розуміння державницької позиції Асклепія і тої функції, яку він посідатиме в римський час у світоглядній картині греків. Згодом Платон пише наступне: “Асклепій знав про це: тим, хто від природи має здорове тіло й веде здоровий спосіб життя, але підхопив якусь незвичайну недугу, – саме людям, що опинилися в подібному стані, Асклепій відкрив своє мистецтво оздоровлення: ліками і розтинами виганяти недуги, дотримуватись при цьому звичного способу життя, щоб не зашкодити громадським справам. Коли ж ішлося про внутрішні хвороби, які тягнуться упродовж життя, Асклепій навіть не намагався хоч трохи полегшити стан хворого і, затаючи хворобу, продовжити людині її нікчемне животіння, щоб вона, до того ж, народила ще й таких самих дітей. Бо хто не здатний прожити визначений людині термін, того, вважав Асклепій, не слід і лікувати, бо така людина не потрібна ні сама собі, ні державі.

– Ти кажеш, що Асклепій піклувався про державу? – запитав він.

– Ясна річ, – відповів я. – І сини його засвідчили, що він був таким. Хіба ти не знаєш, що вони відзначились у битвах під Троєю, де застосовували своє мистецтво лікування саме так, як я й кажу? [2, 3, XV]

Окремої уваги заслуговує представлення Асклепія та його родичів у монетному карбуванні. Іконографія бога відрізнялась від літературної традиції, і, власне, завдяки монетам ми можемо глибше проаналізувати візуалізацію покровителя медицини. Підкреслимо, що географія розвитку медичних шкіл та храмових комплексів на честь Асклепія не завжди співпадала з географією полісів, на монетах яких є зображення бога чи Гігієї. Наприклад, давнім і найбільш знаним центром вшанування Асклепія у материковій Греції був Епідавр. Тут Асклепій з’являвся на монетах, датованих III–I ст. до н. е. і переважно вміщувалась його погруддя або культова статуя бога, що сидить на троні, виконана Фрасимедом.

Загалом, дослідники грецької релігії сходяться у тому, що Асклепій пройшов довгу еволюцію від героя до бога. З другого боку, пізніші інтерпретатори грецьких

міфів, зокрема вже згаданий Корнут, хотіли показати Асклепія радше як ідеального лікаря, ніж божественну силу.

Традиційно з Асклепієм був пов'язаний острів Кос. Однак в монетному карбуванні острова Асклепій був представлений не більше, ніж в інших полісах провінції Азія. Також цікавим було те, що від часів Пергамського царства Асклепій з'являвся на монетах і повністю зник з автономного чи провінційного карбування в римську добу. На відміну від інших регіонів, Кос випускав срібні тетрадрахми та тетроболи, тому в представницькій та економічній ієрархії монети з Асклепієм з Коса займали значно вищу позицію. Саме постать Асклепія вибрали магістрати для оформлення монети із погруддям доволі контроверсійної персони римської історії – Нікія з Коса.

Якщо проаналізувати зображення Асклепія, то, окрім відомої статуї дорослого чоловіка в хітоні, що спирається на палицю, обвиту вужем, саме монетні типи дають значну типологію зображень, які не збереглися до сьогодення. Цілком зрозуміло, що монетна традиція представлення богів, як, з рештою, і державних діячів різних часів, починалась із вміщення погруддя чи символу. Однак бородату голову Асклепія з густою бородою доволі легко було сплутати з Зевсом, тому монет із погруддям не так багато. Додатковою причиною була і хронологічна особливість, адже на одному боці монет I–III ст. н. е., як правило, вміщувались погруддя імператорів або членів їхньої родини.

Як вже відомо, одним із важливих символів Асклепія була змія (вуж). Вважається, що ця змія вказує на хтонічне походження самого бога. Інше пояснення цього явища було більш прагматичним, адже змія була символом довголіття (через шкіру, яку вона регулярно скидала та, як вважалось, цим продовжувала собі життя). Також із зміїної отрути виготовлялись ліки. На монетах із символікою Асклепія можна побачити або його палицю, обвиту змією (як на монетах з Гірганіс), або змію із піднятою головою, яка обвилась навколо омфала (на монетах з Косу), або просто змію навпроти погруддя Асклепія (як у Мастаурі). Чіткої тенденції простежити не вдається, адже в різні часові проміжки присутні різні типи.

Одним із сталих зображень Асклепія була статуя бородатого чоловіка, що стоїть, спершись на палицю зі змією. Цей тип був добре впізнаваним і не потребував додаткової атрибуції, тому магістрати міст використовували його в карбуванні. Цей тип представлення Асклепія можна навіть називати канонічним. Якщо йдеться про напів автономне карбування I–II ст. н. е., то реверс монети доповнювався відповідним етнонімом міста-емітента (Гіпайпа (ΥΠΑΠΗΝΩΝ), Багіс (ΒΑΓΗΝ-ΩΝ), Феатіри (ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ) тощо)¹. У цьому ж виді монет зображенню Асклепія товаришували традиційні для напівавтономного карбування божества – Тюхе, Геракл, Серапіс (*ил. 1*). Також для напівавтономного карбування I–II ст. н. е. характерне уміщення погруддя Асклепія на лицьовому боці монети, чи просто його палиці на зворотньому боці (як в карбуванні Гірганіс, *ил. 2, ил. 3*).

Важливим символом збереження ідентичності мешканців провінції Азія стало вміщення Асклепія на монетах такими важливими персоніфікаціями як Демос та

¹ Примітним є те, що на монеті із погруддям Каракалли в м. Багіс навколо постаті Асклепія буде вміщено поєднання етноніма та титулу імператора: ΚΕΣΑΡΕΩΝ ΒΑΓΗΝΩΝ [7, 91].



Іл. 1. Монета напівавтономного карбування з Феатири, з погруддям Серапіса та зображенням Асклепія на зворотньому боці [7, 80], та з Сітти з погруддям Асклепія та Гераклом [14, 395]



Іл. 2. Палиця Асклепія на монеті із погруддям Сабіни і етнонімом Гірканіс. [7, 15]

Іл.3. Палиця Асклепія на монеті напівавтономного карбування з Гірканіс [8, 4; 9, 551]

Священний Сенат. У порівнянні з богинею Тюхе таких монет було в рази менше, але сам факт включення Асклепія в цей вид дуже промовистий. Особливо це підкреслювалось географією, адже Асклепія “залучали” не великі міста (традиційні центри медицини чи культу), а невеликі містечка Лідії: Дієсгієрон (демос, іл. 4) та Акрасус (персоніфікація Сенату, іл. 5).



Іл. 4. Асклепій на монеті з персоніфікацією демоса з Дієсгієрона в Лідії [8, 2–3; 7, 14].

Іл. 5. Монета з Акрасус на пошанування Сенату з легендою *ΙΕΡΑ ΣΥΝΚΛΗΤΟΣ*. На звороті – Асклепій з Гігією [7, 16] та Асклепій з Гірканіс [8, 10]

Саме ця монета з Акрасус з персоніфікацією сенату показує, що найчастіше Асклепія в канонічному типі на монетах зображували у супроводі Гігієї. Традиція здебільшого називала цю богиню донькою бога медицини, однак у 67 Орфічному гімні до Асклепія “досконала Гігієя” вважається дружиною Асклепія [18].

Асклепій у супроводі Гігієї стане традиційним і широкоживим типом оздоблення зворотного боку монет з погруддями імператорів та членів їхніх родин за

І. ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ

часів династій Антонінів та Северів, карбованих у лідійських містах Багіс, Саїтта, Нікея Кільбіані, Аполлонія та Мастаура. Однак найцікавішим типом монет буде доповнення цієї композиції постаттю Телесфора. Це божество було пов'язане із Асклепієм, хоча античні джерела не мають узгодженого тлумачення цієї постаті. У “Описі Еллади” Павсаній вважав Алексанора та Евамеріона внуками Асклепія і писав, що їм поставлені статуї. Першому вони приносять цілопальні жертви як герою після заходу Сонця, а Евамеріону приносять жертви як богу. Далі Павсаній пише: “Якщо я правильно припускаю, то того самого Евамеріона жителі Пергаму називала Телесфором (той, який виконує), а жителі Епідавра – Акесієм (цілителем)” [10, кн. II, гл. XI, 7]. З грецької мови Τηλεσφόρος – “той, хто приносить користь”.

Елій Аристид в другій промові згадує Телесфора Пергамського і не один раз в своїх інших промовах говорить про покровительство чи вказівки то Телесфора, то Асклепія [3]. Описуючи оздоровлення Прокла Марін називає Телесфора “Звершителем”, тобто епітетом богів, передусім Зевса. Марін пише, що Телесфор був юним і вродливим хлопцем. З'явившись біля ліжка хворого Прокла він назвав своє ім'я та ім'я хворого, доторкнувся його голови і одразу зникнув [1]. Археологічні джерела вказують, що Телесфора зображували у вигляді дитини в капюшоні так, щоб його рук, а часто і ніг, не було видно. Саме такий вигляд має Телесфор на монетах в композиції з Асклепієм та Гігією із погруддям Септимія Севера (іл. 6) чи Юлії Домни з Саїтти [7, 107], з погруддям Каракалли в Колофоні (9, Supp VI, 143) в Іонії чи на монетах напівавтономного чи псевдоавтономного карбування II ст. н. е. в лідійських містах Гордус-Юлія [4, 158], Атталія [9, 13; 7, 14], Акрасус (іл. 7) тощо.



Іл. 6. Композиція з Асклепія, Гігією та Телесфора на зворотньому боці монети з Саїтти, з погруддям Септимія Севера [7, 89]



Іл. 7. Телесфор на зворотньому боці напівавтономної монети із погруддям Геракла 193–211 рр. н. е., карбованої в Акрасус

Виключно Телесфора зображено на монетах із погруддям Марка Аврелія чи Гети, карбованих у Кільбіані [9, 235].

Також важливим джерелом для вивчення ролі Асклепія, Гігією та інших божеств є медальйони, карбовані здебільшого в Пергамі та, як не дивно, в Феатирі, з різних нагод. Так, на медальйоні з Пергаму з погруддям імператора Антоніна Пія (138–161 рр. н. е.) є постать Асклепія канонічного типу, якого коронує Пергам (епонімне божество Пергаму). Пергам зображений оголеним зі списом в лівій руці. Композицію завершує легенда ΕΠΙ ΣΤΡ ΚΟΥΑΡΤΟΥ ΠΕΡΓΑΜΟΣ ΤΟ Β ΠΕΡΓΑΜΗΝΩΝ (іл. 8). Тобто цей медальйон демонстрував вшанування Асклепія та підкреслення його святилища для міста і провінції.



Іл. 8. Медальйон часів Антоніна Пія з Пергаму [13, 3187]

Іл. 9. Медальйон з погруддям Коммода із статуєю Асклепія та кентаврами [13, 7508]

У тому ж Пергамі в часи Коммода було викарбувано ще кілька цікавих медальйонів із тематикою Асклепія. Зокрема, на *іл. 9* представлено вигляд медальйона на честь підтвердження неокорату і на зворотньому боці показано статую Асклепія з палицею, вміщеною на п’єдестал. З двох боків від нього розміщені два кентаври зі списами, а композицію доповнює легенда ΕΠΙ ΣΤΡ Π Α ΓΛΥΚΩΝΙΑΝΟΥ ΠΕΡΓΑΜΗΝΩΝ Β ΝΕΟΚΟΡΩΝ.

На меншому за розміром медальйоні з погруддям того самого імператора вміщено постать Асклепія, що сидить на троні із патерою та списом в руках (*іл. 10*). З патери Асклепій годує вужа. Така іконографія (з тронем, списом, патерою) була загалом притаманна для зображення Зевса, Аїда-Гадеса, Аїда-Серапіса, тобто важливих богів-правителів. Цікаво, що на медальйоні є контрамарка із погруддям Каракалли.

З нагоди союзу Пергаму та Ефесу в часах правління Коммода, в тому ж Пергамі з’явився ще один медальйон (*іл. 11*), де Асклепій показаний в композиції із символом Ефесу – статуєю Артеміді Ефеської. Між культовими статуями, в ногах біля Асклепія вміщено омфал, а поміж зображеннями – крилата Ніке коронує обидвох. Завершує композицію легенда, де пояснено причину випуску: ΕΠΙ ΣΤΡΑ ΠΑΠΠΟΥ ΚΟΙΝΟΝ ΠΕΡΓΑΜΗΝΩΝ ΚΑΙ ΕΦΕΣΙΩΝ.



Іл. 10. Медальйон із Пергаму з Асклепієм на троні [8, 1303]

Іл. 11. Медальйон на честь союзу Пергаму та Ефесу [8, 354-355]

Існувала також простіша версія цієї композиції, де Асклепій був звернений до Артеміді Ефеської (*іл. 12*).

У Феатирі викрбувано медальйон з погруддям Коммода (і двома контрамарками у вигляді погруддя Каракалли), де на зворотньому боці є поєднання канонічного зображення Асклепія та Аполлона Тиримнейського з лавровою гілкою в руці (*іл. 13*).



Іл. 12. Варіант медальйону на честь союзу Пергаму та Ефесу [13, 3285; 5, 1532]



Іл. 13. Асклепій та Аполлон Тиримнейський [7, 211]

Неможна оминути увагою і той факт, що зображення Асклепія у поєднанні із погруддям Коммода було єдиним випуском монет після V ст. до н. е. містечка Гаргара в Троаді (іл. 14). Також важливо є те, що Асклепій в карбуванні Коммода та Септимія Севера у різних місцевостях імперії був представлений чи не найширше, хоча в писемних джерелах немає інформації про якусь прихильність імператорів до цього божества.



Іл. 14. Монета із зображенням Асклепія з м. Гаргара [9, 655]



Іл. 15. Медальйон з нагоди альянсу Феатири та Пергаму із погруддям Септимія Севера [5, 2299-2300; 9, 932; 9, 1493; 7, 283]

В часи правління Септимія Севера між Феатиною в Лідії та Пергамом у Мисії було укладено союзницьку угоду, що і стало нагодою для випуску наступного медальйона, де Пергам був представлений власне Асклепієм, а Феатира – Аполлоном Тиримнейським (іл. 15). Легенда навколо них зазначала наступне: ΕΠΙ ΣΤΡΑ ΜΟΣΧΟΥ Β ΠΕΡΓΑΜΗΝΩ ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ ΟΜΟΝΟΙΑ.

Союз Косу та Галікарнасу в Карії теж був закріплений карбуванням монети із погруддям Каракалли та Гети з одного боку, та Аполлона Даліоса з лірою в руках і Асклепія з палицею та вужем (іл. 16).

Наостанок слід згадати постать Асклепія в карбуванні імператора Каракалли в часи його одноосібного правління. Тут ми не маємо свідчень про ініціативу місцевого населення, а лише про імператорську волю. Однак ці приклади вказують на авторитет святилища та його значення в досліджуваній час. Геродіан вказує, що після залагодження справ в Македонії імператор переправляється до Азії і цілеспрямовано зупиняється в Асклепійоні в Пергамі “тому що йому захотілось скористатись цілительною силою Асклепія”. Далі Геродіан вказує, що Каракалла вдосталь надивився там снів [6, 4.8]. Під час розкопок в Пергамі було знайдено доволі пошкоджену голову Каракалли та постамент від статуї, яка, ймовірно, стояла в Асклепійоні.



Іл. 16. Монета на честь союзу Косу та Галікарнасу [4, 386]



Іл. 17. Імператор Каракалла верхи протягує руку до статуї Асклепія, який тримає в руках зображення Тюхе

Натомість у медальйонах Каракалли з Пергаму показано його вшанування місцевих божеств і вищих сил долі, адже на *іл. 17* представлено Асклепія з богинею Тюхе в руках [8, 319], а на *іл. 18* – показані військові успіхи Каракалли і Асклепія, які можна трактувати як символ Пергаму.



Іл. 18. Імператор Каракалла на медальйоні з Пергаму у військовому вбранні сидить верхи перед статуєю Асклепія, звертаючись з піднятою рукою до солдата позаду коня [8, 321]



Іл. 19. Медальйон з Адріанотери в Місії, де на зворотньому боці показано Каракаллу у військовому вбранні, зі списом в лівій руці. Правою рукою він потискає руку Асклепію, а зліва його коронує Тюхе

До слова, ці медальйони підтверджували право неокорату, надане імператором святиням Пергаму й інших міст. Таким чином знову можна говорити про державницьке значення культу Асклепія.

Медальйони карбувались також і в інших містах провінції Азія, але їх метою було підкреслити певну “благословенність” Каракалли через опіку Асклепія та виконання священних обов’язків.



Іл. 20. Медальйон з Нікеї Кільбіані

В сюжеті медальйону з Нікеї Кільбіані (*іл. 20*) показано Асклепія, Телесфору та Гігією, яких через вітвар вшановує Каракалла у військовому спорядженні [15, 2992; 7, 106].

Іншу сюжетну лінію становили монети, де імператор Каракалла навпроти храму зі статуєю Асклепія, спостерігає (?) за принесенням в жертву тварини.

Із представленою аналізу писемних та нумізматичних джерел можна зробити наступні висновки. По-перше, Асклепій, як покровитель лікарської справи, поруч із такими важливими божествами як Артеміда Ефеська, Аполлон Тиримнейський чи Тюхе також використовувався магістратами міст для самопрезентації регіону та підкреслення його ідентичності. Сам бог лікарської справи пройшов довгу еволюцію в світоглядних традиціях мешканців регіону. Також важливим є те, що джерела показують відсутність чіткої ієрархії в родинних зв'язках Асклепія та синкретизм постаті Телесфора, якого прийнято вважати кельтським богом, привнесеного до Анатолії і звідси поширеного на території вздовж Дунаю. Поширення відомостей про Телесфора відбувається в епоху правління Адріана, хоча більш значимим в карбуванні провінції Азія він стає в часи Марка Аврелія. До постаті Асклепія та його родичів звертались магістрати міст Лідії та Фригії, тоді як основними центрами культу були Пергам в Місії та острів Кос, де, до певного часу, бог-патрон не був важливим символом самопрезентації. Використання в контексті неокорату композиції з Асклепієм могло свідчити про те, що підкреслювалось право культу саме цього бога, а не храму божественного імператора. Також нумізматичні свідчення можна вважати передумовою для пошуків в містах Лідії (Саїтті, Акрасусі, Гірганісі) решток храму чи навіть комплексу на честь богів-цілителів.

1. Марин. Прокл или о счастье. URL: <http://psylib.org.ua/books/diogen/txt14.htm>.
2. Платон. Держава / пер. з давньогр. Д. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с. ISBN 966-500-022-5.
3. Aristides Aelius. Aristides. ex recensione Guilielmi Dindorfii. Leipzig. Weidmann, 1829. 1-2. URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0588%3Atext%3D2%3Ajobb+page%3D10>.
4. Breitenstein N. Sylloge Nummorum Graecorum: The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum. Copenhagen: Einar Munksgaard, 1947. Vol. 27. Lydia, Part 1: Acrasus – Saïtta. 347 s.
5. Franke P. R., Noellé M. K. Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete. *Saarbrücker Studien zur Archäologie und Alten Geschichte*. Berlin, 1997. Band 10. XIX, 242 p.
6. Herodian. History of the Roman Empire. URL: <https://www.livius.org/sources/content/herodian-s-roman-history/herodian-4.8/>.
7. Kurth D. Greek and Roman Provincial Coins – Lydia. Istanbul, 2020. 326 p.
8. Mattingly H., Carson R. Coins of the Roman Empire in the British Museum. London, 1923. 456 p.
9. Mionnet T. Description de Medailes antiques grecques et romaines. Paris, IV (Lydia – Armenia.). 1809.
10. Pausanias. Pausanias Description of Greece with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1918. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160%3Abook%3D2%3Achapter%3D11%3Asection%3D7>.
11. Pindar Pythian Ode 3. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0162%3Abook%3DP.%3Apoem%3D3>.

12. Pseudo-Cornutus. *Przegląd Greckich Poglądów Na Bogów (Epidrome)*. Olsztyn: Wydział Teologii UWM, 2016. 125 s.
13. Roman Provincial Coinage Online. URL: <http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>.
145. Nicolet H. *Sylloge Nummorum Graecorum, France, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles*. Paris, 2001. Vol. 5: Mysia. 203 s.
15. *Sylloge Nummorum Graecorum / Sammlung Hans von Aulock*. Berlin, 1957. Vol. 1: Pontus, Paphlagonia, Bithynia, Mysia, Troas, Aiolis, Lesbos, Ionia. 405 s.
16. Tahberer B., Uzel I. Antik Kilikya Sikkelerinde Asklepios Kültü. *Bellesten*. 2005. Silt 69. S. 9–58. URL: <https://doi.org/10.37879/bellesten.2005.9>.
17. Tahberer B. Asklepios ve Antik Sikkelerde Sağlık Tanrısı İnancı. URL: https://www.academia.edu/27404172/Asklepios_ve_Antik_Sikkelerde_Sa%C4%9Fl%C4%B1k_Tanr%C4%B1s%C4%B1_%C4%B0nanc%C4%B1.
18. THE ORPHIC HYMN TO ASKLIPIÓS. URL: <https://sites.google.com/a/hellenicgods.org/www/the-orphic-hymn-to-asklepios>.
19. Uzel I. Anadolu Antik Şehir Sikkelerinde Asklepios Kültü. Ankara, 1997. XII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı. S. 90–119.

References

1. Marin. Prokl ili o schastije. Retrieved from <http://psylib.org.ua/books/diogenl/txt14.htm> (in Ukr.).
2. Platon. (2000). *Derzawa / per. z davnogr. D. Koval*, Kiev (in Ukr.).
3. Aristides, Aelius. (1829). *Aristides. ex recensione Guilielmi Dindorfii*, Leipzig, Weidmann, 1-2. Retrieved from <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0588%3Atext%3D2%3Ajebb+page%3D10> (in Greek).
4. Breitenstein, N. (1947). *Sylloge Nummorum Graecorum: The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum. Lydia, (27), Part 1: Acrasus – Saïtta, 347* (in Eng.).
5. Franke, P. R., Noellé, M. K. (1997). *Die Homonoia-Münzen Kleinasiens und der thrakischen Randgebiete, Saarbrücken* (in Deut.).
6. Herodian. *History of the Roman Empire*. Retrieved from <https://www.livius.org/sources/content/herodian-s-roman-history/herodian-4.8/> (in Eng.).
7. Kurth, D. (2020). *Greek and Roman Provincial Coins – Lydia, Istanbul* (in Eng.).
8. Mattingly, H., Carson, R. (1923). *Coins of the Roman Empire in the British Museum, London* (in Eng.).
9. Mionnet, T. (1809). *Description de Medailes antiques grecques et romaines, Paris, IV (Lydia-Armenia.)* (in Eng.).
10. (1918). *Pausanias. Pausanias Description of Greece with an English Translation by W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., in 4 Volumes, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd.* Retrieved from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160%3Abook%3D2%3Achapter%3D11%3Asection%3D7> (in Eng.).
11. Pindar Pythian Ode 3 Retrieved from <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0162%3Abook%3DP.%3Apoem%3D3> (in Eng.).

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-43-62

УДК 2 (2-5)

Петро Васильович САБАТ

ORCID: 0000-0003-3226-0301

Запровадження Великого канону св. Андрея Критського в Київській Русі під час Великого посту та його формування у Церквах Володимирового хрещення впродовж століть

Висвітлено процес зародження та формування Великого канону св. Андрея Критського у Східній церкві. Подано його первісну назву та доведено неоригінальність тієї редакції, в якій цей текст дійшов до наших днів. Розкрито причину впровадження цього молитовного твору в богослужбову практику Східної церкви в період Великого посту.

З'ясовано, що Великий канон є покаятною автобіографією преподобного Андрея Критського, якого й вважають його автором, незважаючи на те, що текст згодом був скорочений і доповнений іншими канонами – Косми Маюмського та Івана Дамаскіна.

Вказано час появи Великого канону св. Андрея Критського в Київській церкві. Простежуються етапи формування його в слов'янській традиції (Київській і Московській церквах). Виявлено перші друковані варіанти цього твору в Тріодях домогилянської та дониконівської реформи. Охарактеризована редакція, яка ввійшла до могилянської й никонівської Тріоди.

Розглянуто структуру Великого канону св. Андрія Критського й встановлено, що він на основі прикладів із життя старозавітних та новозавітних осіб у цілому своєму змісті дуже добре розкриває проблему гріха та його наслідку для людини, причому показані в цьому творі старозавітні події цілком суголосні із життям ХХІ ст. Це унікальний церковний твір, під впливом якого людина може не тільки сокрушити своє серце для навернення, але пізнати свого небесного Творця та жити згідно з Його волею.

Повідомлено, що в українських церквах Київської традиції Великий канон св. Андрея Критського сьогодні звершується за богослужінням окремими частинами в понеділок, вівторок, середу й четвер першої седмиці Великого посту, а з четверга п'ятої седмиці переноситься

на середу та прочитується цього дня повністю. Зазначено, що для цього канону в Церквах Володимирівого хрещення в сьогодні існує відповідна літургійна книга – Посна тріодь.

Ключові слова: стихира, Великий канон св. Андрія Критського, Великий піст, Посна тріодь, слов’янська традиція, Київська церква, Церкви Володимирівого хрещення

Petro Sabat

The institution of the Great Canon of St. Andrew of Crete in Kyivan Rus during Lent and its formation in Churches of St. Volodymyr’s Baptism over the centuries

The tradition in which the Great Canon of St. Andrew of Crete had emerged is specified. The original name of the Great Canon is represented. It is found out that even if it was composed in times of the Sixth Ecumenical Council (679–680) and was initiated by the Council to be celebrated on the Fifth Thursday of Lent, the text of the Canon was different than that text we have at present. The reason of its introduction into the Lent worship services by the Eastern Church is defined.

The publication represents the emergence and formation process of the Great Canon of St. Andrew of Crete in the Eastern Church. Hypotheses of scholars concerning the time of the emergence and the authorship have been analyzed. It is found out that the Great Canon of St. Andrew of Crete is the repentant autobiography of the venerable Andrew of Crete. It is shown that despite St. Andrew of Crete is considered the author of the Great Canon, its text was shortened and complemented later with other canons of St. John of Damascus and St. Cosmas of Maiuma.

The time of use of the Great Canon of St. Andrew of Crete in Kyivan Churches is specified. Stages of the Great Canon of Andrew of Crete formation in the Slavic tradition have been traced both in Kyivan and Moscow Churches. First printed editions have been found in the “Triodions” published before the Mohyla’s and the Nikon’s reforms. The edition that was found in Mohyla’s and Nikon’s “Triodions” has been characterized.

The structural composition of the Great Canon of St. Andrew of Crete is shown. It is emphasized that in the first part of every song of the Great Canon St. Andrew of Crete is conversing with his soul and in their second part he is asking God for His mercy. It is found out that the structure of the Great Canon does not follow the chronological order in description of the biblical events but the fact does not diminish uniqueness of this Lent worship service. It is shown that the Great Canon remains a fundamental ecclesiastical composition of repentance of the Eastern Church. It is emphasized that its value, importance and usefulness for today are based on the Holy Scriptures, the ecclesiastical and patristic understanding of sin and the struggle of man against it.

It is found out that the content of the Great Canon of St. Andrew of Crete, which is based on the examples of people of the Old and New Testament, appropriately reflects the whole problem of sin and its consequences for humanity. It is demonstrated that the Great Canon depicts not only the fall of man, but also reminds its dignity and beauty before the fall, and calls for repentance and conversion. The Canon emphasizes that man committed the sin though still can overcome it with God’s help.

It is shown that the Great Canon of St. Andrew of Crete reflects the fact that the Old Testament events are very close to the life of a modern person of the 21st century. Thus, both in the past and in the present it is a unique ecclesiastical composition by means of which a man can not only break one’s heart for conversion but also to learn more the Heavenly Creator and to live in accord with His will.

It is noted that the abridged biography of St. Andrew of Crete and the essence of his Great Canon is appropriately represented in the synaxarion which is read during the celebration of the Great Canon on Wednesday in the evening of the Fifth week of Lent in Ukrainian Churches of the Kyivan tradition.

It is stated that in Ukrainian Churches of the Kyivan tradition the Great Canon of St. Andrew of Crete is celebrated at present partly on Monday, Tuesday, Wednesday and Thursday of the First week of Lent and it is postponed from Thursday to Wednesday of the Fifth week of Lent when it is celebrated in its full structure.

It is emphasized that presently there is a liturgical book in Churches of St. Volodymyr's Baptism named the Book of Lenten Triodion, which contains the Great Canon of St. Andrew of Crete.

Keywords: Sticheron, Great Canon of St. Andrew of Crete, Lent, Slavic tradition, Lenten Triodion, Kyivan Church, Churches of St. Volodymyr's Baptism

Актуальність дослідження полягає в необхідності об'єктивної реконструкції історичного процесу запровадження Великого канону св. Андрея Критського в Київській Русі під час Великого посту та його формування в Церквах Володимирового хрещення впродовж століть.

Зародження, розвиток і поширення Великого канону св. Андрея Критського в Східній Церкві до сьогодні розглядалися лише побіжно, у контексті загальніших праць Є. Ловягіна [19, с. 153–191], архієп. Філарета (Гумілевського) [44, с. 240–241; 45, с. 184–185], Г. Дебольського [9, с. 106–110], І. Карабінова [14, с. 34], О. Голубцова [8, с. 220], М. Скабаллановича [26, с. 271], Ю. Катрія [16, с. 106–111], І. Пузик [27, с. 260–275], К. Керна [17, с. 76] та ін. Проте ніхто із дослідників не вивчав запровадження та формування цього особливого богослужіння в Церквах Київської традиції протягом століть у порівняльному ключі, з одночасним богословським коментарем тексту, що, власне, й стало *метою* пропонованої статті. Досягнення такої мети неможливе без виконання низки *завдань*, серед яких: висвітлити історію появи Великого канону св. Андрея Критського у візантійській літургійній традиції, його поширення на теренах Київській Русі та практикування в сьогоденні українськими Церквами Володимирового хрещення; проаналізувати текст цього літургійного твору, який віками використовувався в Церквах Володимирового хрещення в часі Великого посту; коротко охарактеризувати сучасні пісні канону, розкривши їхнє богословське наповнення та значення для вірних у сьогоденні. *Наукова новизна* цього дослідження визначається тим, що в ньому вперше представлено, на основі друкованих джерел (зокрема Посних тріодей), розвиток і звершення Великого канону св. Андрея Критського в Церквах Київської традиції в X – на початку XXI ст.

Як знаємо, Великий піст – це час, коли Церква в особливий спосіб просить людей повернутися до Бога. Через видимі і невидимі дії вона “починає нове життя” в дусі покути і покори, щоб краще приготувати своїх дітей до святкування Пасхи та зустрічі із Богом уже тут, на цій землі. Здійснити таку перемену вірних допомагають посні богослужіння, покликані впровадити людину в Божу присутність, сприяючи відновленню втраченого через гріх зв'язку з Богом шляхом покаяння.

Спільною рисою для всіх богослужінь Великого посту є довша тривалість, зумовлена більшою кількістю молитов, псалмів та читань (переважно зі Старого Завіту [16, с. 84]), з меншою урочистістю, що передбачає скорочення співу святкових пісень. Їхнє здійснення відбувається повільніше і тихіше, при слабшому освітленні, ніж зазвичай у храмі, але з великим благоговінням і трепетом.

До особливих богослужінь великопосного періоду в Східній Церкві, які закликають вірних до покаяння, прощення та збереження духовного й тілесного посту для добра самої людини, крім чину Хресної дороги чи Пасії, належить також Великий канон св. Андрея Критського. Його текст міститься в Посній тріоді – літургійній книзі, основний наголос в якій зроблено на покаянні.

Автором цього канону вважають св. Андрея Критського, незважаючи на те, що його текст був скорочений та доповнений пізніше іншими канонами – Косми Маюмського й Івана Дамаскіна [27, с. 262]. Канон св. Андрея Критського іменують також “Великим”, бо в ньому, на відміну від звичайних канонів, не близько 40 стихів, а 250 [2, с. 138; 3, с. 138] тропарів з ірмосами. У цьому тексті зібране “все багатство віри, пережитої, вимоленої і вистражданої цілими поколіннями християн” [2, с. 6; 3, с. 6]. Його ціль – викликати в людини не тільки сльози каяття, але й постанову поправи та життя з Богом уже сьогодні.

Встановлення в Східній Церкві припису звершувати у Великий піст Великий канон св. Андрея Критського.

Устав усіх українських Церков Київської традиції зобов’язує до виконання Великого покаяльного канону в четвер п’ятого тижня Великого посту [28, с. 412] (хоча, відповідно до літургійної практики, він прочитується в середу ввечері [21, с. 240–241]). Згідно з церковним переданням, до звершення цього канону вірних спонукав сильний землетрус, що відбувся в Константинополі 790 р. [5]. Під час цього стихійного лиха монахи піднесли свої молитви до Бога через читання згаданого канону, і землетрус припинився.

Спершу канон св. Андрея Критського не входив до богослужбового циклу, оскільки був написаний автором для себе [46]. Проте згодом його почали практикувати й інші християни у дні різних бід, а потім він був упроваджений Східною Церквою до звершення у Великий піст [5]. Це сталося після блаженної смерті та канонізації Андрея Критського в VIII ст., коли йому були присвячені й укладені в канон тропарі, в яких проситься допомоги й Божого заступництва. Також встановлено, що належиться читати в каноні життєпис св. Андрея Критського та прп. Марії Єгипетської з Александрії (створений патріархом єрусалимським Софронієм [29, арк. 685–686; 16, с. 110]).

Відомо дві наукові гіпотези щодо періоду в літургійному році, для якого написано Великий канон св. Андрея Критського. За першою версією [14, с. 34], вказаний твір первісно не мав жодного зв’язку з чотиридесятницею посту, тому цей зв’язок випадковий. Згідно ж із другою [19, с. 153; 27, с. 263–264], зв’язок Великого канону з покайними днями чотиридесятниці таки існував.

Нині в українських Церквах Київської традиції Великий канон св. Андрея Критського виконується за богослужінням окремими частинами в понеділок, вівторок, середу й четвер першої седмиці, а з четверга п’ятої седмиці переноситься на середу четвертої седмиці Великого посту [21, с. 487] та звершується цього дня повністю.

Виникнення та авторство Великого канону св. Андрея Критського.

За життя Андрея Критського (660–712 [16, с. 108; 27, с. 261] чи 740 [16, с. 108; 10]) не існувало назви Великий канон (св. Андрея Критського) – цей текст тоді фігурував як стихира святоградця або просто стихира [44, с. 240–241]. М. Скабалланович

[26, с. 271], К. Керн [17, с. 76], Ю. Катрій [16, с. 108] вважали, що саме св. Андрей Критський склав повний Великий канон, пізніше найменований на його честь. І. Карабінов [14, с. 34], преосвященний Філарет (Гумілевський) [45, с. 185], монахиня Ігнатія (Пузик) [27, с. 263], В. Фролов [46] підкреслюють, що цей текст з'явився наприкінці життя його автора. І. Карабінов називав Великий канон покайною автобіографією та заперечував представлення цього твору Андреем Критським на VI Вселенському соборі 679–680 рр. [14, с. 104–105], а також постанову зазначеного собору про запровадження його звершення у Східній церкві в четвер п'ятого тижня Великого посту, як це стверджують деякі дослідники [9, с. 106] і навіть наголошує синаксар самого канону [41, с. 336–339]. В усякому разі, якщо канон св. Андрея Критського й репрезентувався на VI Вселенському соборі, то точно не в тій редакції, яка дійшла до наших днів.

Преосвященний Філарет (Гумілевський) акцентує, що спочатку в каноні не було сформованих ірмосів та чіткого поділу пісень. Ірмоси пісень у теперішньому вигляді додані пізніше Іваном Дамаскіним, а тропарі на честь прп. Марії Єгипетської (мають свій самостійний акростих) і св. Андрея Критського створені братами Теодором і Йосифом Студитами й долучені до Великого канону при впорядкуванні Посної тріоди [45, с. 185].

Запровадження та формування Великого канону св. Андрея Критського в Церквах Володимирівського хрещення в X – на початку XXI ст.

Рукописна слов'янська Посна тріодь, в якій уже є Великий канон св. Андрея Критського, була перекладена зі старогрецької мови святими Кирилом і Методієм чи їхніми учнями вже до 916 р. [20, с. 140] та впроваджена в літургійне життя Київської церкви [22]. Відтоді вона редагувалася й зв'язалася з грецьким оригіналом.

Попри те, що рукописні слов'янські Посні тріоди у своїх редакціях подають Великий канон, однак про ідентичність його тексту не йдеться, позаяк такої ідентичності неможливо було досягнути в рукописній практиці [22].

В історії розвитку Великого канону св. Андрея Критського в київській літургійній традиції можна виокремити три етапи:

- 1) рукописна редакція, що існувала в різних подібних типах [22];
- 2) друкована домогилянська [1, с. 3, 69–130; 2, с. 5; 35, арк. 596–635] та дониконівська редакція [22; 38, арк. 436–463 зв.], яка використовувалась у київській та московській практиках;
- 3) могилянська редакція друкованого канону в Посній тріоді 1640 р. [29, арк. 662 зв.–410 зв.], що набула поширення в православних львівських [37, арк. 340–361] та київських [36, арк. 302–322], а пізніше в унійних виданнях [30, арк. 327 зв.–347 зв.; 33, арк. 536 зв.–570 зв.; 31, арк. 312 зв.–332 зв.; 34, арк. 348–379; 21, с. 488–506], та никонівська редакція друкованого канону в Посній тріоді 1656 р. [39, арк. 404–429; 22], розповсюджена в московських [40, арк. 363–387], згодом синодальних друках [32, арк. 294–314].

У всіх трьох перелічених перекладах канону св. Андрея Критського на слов'янську мову позначали деякі його риторичні й метричні особливості грецького оригіналу, проте канон зберіг повноту свого богословського змісту [27, с. 266–267].

Друкована Посна тріодь наодноразово перевидавалася, з різними редакторськими змінами, як у православних, так і в з’єдинених, а її текст зіставлявся з грецьким джерелом аж до XX ст. [22].

На думку монахині Ігнатії (Пузик), основна структура Великого канону св. Андрея Критського тепер така:

- а) вступ;
- б) розвиток основної теми покаяння;
- в) завершення, що стосується новозавітних думок надії й віри у Відкупителя Ісуса Христа [27, с. 265].

У сучасному вигляді цей канон в українських Церквах Київської традиції має чітко виражену структуру. Він складається з дев’яти пісень [21, с. 488–506; 32, арк. 294–314; 34, арк. 348–379; 41, с. 311–359] і вважається в Східній церкві повним [3, с. 137]. Кожну пісню творять ірмос і стихи, що їх ще називають тропарями. Стихи, чи тропарі, присвячені прп. Марії Єгипетській, іменуються “Марії” чи “Преподобній”, а Андрею Критському – просто “Андрею”. Важливо зазначити, що “останній стих чи тропар пісні канону називається катавасією” [3, с. 137]; монахиня Єлена (Колядюк), своєю чергою, підкреслює, що “катавасією є ірмос тієї ж пісні” [3, с. 137]. Наприкінці кожної пісні канону (після слів: “Слава Отцю і Сину, і Святому Духові”) подано особливий стих – наславник, чи троїчний (у ньому прославляється Пресвята Тройця), а за ним іде богородичний (перед яким співається: “І нині, і повсякчас, і навіки віків. Амінь”) [3, с. 137]. Ірмоси канону є піснями, що виникли з біблійних пісень. Тропарі – це також пісні, але постали вони на ширшій біблійній основі, ніж ірмоси. У каноні стихи, чи тропарі, вказують на прогрішення та чесноти людей, про яких згадується в Святому Письмі, і переконують уникати зла, ненависті та гріхів нечестивих, наслідуючи, натомість, боголюбиві діяння праведних.

У Великому каноні св. Андрея Критського після першої пісні звучить канон преподобній матері нашій Марії Єгипетській (він зветься “інший” [3, с. 138]). Він також вводиться після кількох наступних пісень Великого канону – другої, третьої (там приписано також читання життя Марії Єгипетської та сідальні й подібні), четвертої. За шостою піснею слідує кондак, ікос і читання синаксаря (св. Андрею Критському), спів блаженних із поклонами й ірмоси зі стихами, а також троїчний та богородичний. І за сьомою, і за восьмою виконуються трипіснець без поклонів і богородичний та інший трипіснець із троїчним і богородичним. Після дев’ятої пісні канону: “Достойно, світільний”, а на стиховнях – стихири самогласні гласу 8, “Слава: і нині”, богородичний, гласу того самого (“Прийми голоси рабів Твоїх...”), а також: “Благо є...” та перший час без кафізми, а по трисвятому – на всіх часах кондак (“Душе моя, душе моя, встань, чому ти спиш?..”) і звичайний відпуст [32, арк. 294–314; 34, арк. 348–379; 41, с. 311–359].

За спостереженнями І. Карабінова, у першій частині кожної з пісень канону св. Андрей Критський розмовляє зі своєю душею, а в другій частині просить Бога про помилування. Як зауважує дослідник, перших вісім пісень ґрунтуються на темах Старого і Нового Завітів, а дев’ята пісня представляє лише новозавітну тематику; також він помічає, що в піснях канону не завжди зберігається біблійна хронологія [14, с. 104–105].

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

Хоча у структурі Великого канону й не дотримано хронологічного порядку в описі біблійних подій (як, наприклад, у першій пісні, де автор, сказавши в шостому тропарі про переступ Адама, у десятому тропарі знову повертається до думки про створення людини Богом), проте він залишається унікальним фундаментальним твором покаяння Східної церкви. Його цінність, важливість і корисність для сьогодення полягає в тому, що цей твір оснований на Святому Письмі [15, с. 252] і на церковному й святоотцівському розумінні гріха та боротьби із ним людини. За влучним висловом А. Голубцова, канон св. Андрея Критського – це велика церковна поема [8, с. 220].

Найкраще в скороченому варіанті життєпис св. Андрея Критського та суть його Великого канону репрезентує синаксар, що читається під час звершення цього канону в середу ввечері п'ятого тижня Великого посту в українських Церквах Київської традиції. Наведемо текст згаданого синаксару, що використовується сьогодні в цих Церквах (у дуже схожих редакціях) (табл. 1).

Таблиця 1

Г҃назѣрїи (УПЦ МП [42])	Синаксар (ПЦУ (УПЦ КП [41, с. 336–339]))	Синаксар (УГКЦ [43])
Отїхї: О҃уиленїа, х҃р҃те мой, ѿвразы дѣждѣ, Повѣрѣмъ нынѣ канѡнъ твоѣ великій.	Стихи: Подай, Христе мій, образи зворушення тим, що нині співають Тобі Великий Канон.	<i>Подай, Христе мій, образи покаяння; Тим, що нині співають Тобі Великий Канон.</i>
Въ сїй дѣнь по дрѣвнемѣ преданїи поемъ ѿ великаго канѡна послѣдованїе. Сѣй воистиннѣ всѣхъ канѡновъ величайшїи, и зрѣднѡ и х҃ристотнѡ сочинїи и списа иже во стїхѣхъ отѣцъ нашъ андрѣй архїєпископъ критскїи, иже и іерлїмскїи именованїи: иже о҃стремлѣшесѣ о҃убѡ и зъ дамаска,	У цей день, згідно з давнім переданням, співаємо службу Великого канону. Цей Канон справді найбільший серед усіх канонів; його вишукано й учено уклав і записав святий отець наш Андрій, архієпископ Критський, якого називають ще Єрусалимським. Насправді він походив із Дамаска;	“У цей день, згідно з давнім переданням, співаємо службу Великого Канону. Цей Канон справді найбільший серед усіх канонів. Його уклав і записав святий отець наш Андрей, архієпископ Критський, якого називають ще і Єрусалимським. Насправді він походив із Дамаску.
ѡ чѣтырѣнадесятѣмъ же лѣтѣхъ своего вѡзраста, наказанїи грамматическомѣ и зѣдѣсѣ, и ѡкрѣпленое наказанїе и зѣчївѣ, во іерлїмѣ бѣвѣ монашеское (л. тѣ ѡб.) прохѡдїтѣ житїе, преподѡбнѣ же и бѣголивѣзнѣ живїи въ безмѡлвномъ и немлѣжномъ житїи. Мнѡга о҃убѡ и ѿна списанїа животополезна ѡставлѣтѣ вѣжїи цр҃кви, словеса же и канѡны, пѣче же мѡдѣственнѣ въ торжѣственнѣхъ бѣвѣаемїи же и показѣемїи.	у віці 14 років його віддали до школи граматики, де він вивчив багато наук. Потім він прийшов до Єрусалима і прийняв чернечий стан, Провадячи там святе і миле Богові життя, спокійне і нетривожне, залишив Божій Церкві багато писань, корисних для людей, а також немало канонів та проповідей, а найбільше – панегіриків, тобто похвальних святкових проповідей, у яких був і є найпромовистішим і найвишуканішим.	У віці 14 років його віддали до школи граматики, де він вивчав усі вільні науки. Відтак він прийшов до Єрусалиму і прийняв монаший стан. Провадячи там святе і миле Богові життя, спокійне і нетривожне, залишив Божій Церкві багато писань, корисних для людей, і також чимало канонів та проповідей, а найбільше панегириків, тобто похвальних празничних проповідей.

<p>Во многими же иными, и настоящий великий канонъ сочини: оумиле́ние неисчѣтно илѣзѣ: вслѣдѣю во ветухахъ и собравъ, настоѣщее сочини сладкопѣ́нїе, ѿ адама ѣвѣ, да же и до самаго хрѣтова вознесе́нїа, и апѣльскѣа проповѣди.</p>	<p>Як і інші свої писання, цей Великий Канон святий отець склав, переживаючи зворушення або надзвичайно велику скруху. Зібравши всю історію Старого і Нового Завітів, об'єднавши її, він створив цю пісню: від Адама і Єви й аж до самого Христового Вознесіння та проповідування апостолів.</p>	<p>Як і інші свої писання, цей Великий Канон [святий отець] складав, переживаючи зворушення або надзвичайно велику скруху. Зібравши всю історію Старого і Нового Завітів, об'єднавши їх, він створив цю пісню: від Адама і Єви й аж до самого Христового Вознесіння та проповідування апостолів.</p>
<p>Подѣаетъ оубо сімѣ вслѣдѣю дѣшѣ, єликимъ оубо бл҃гїмъ повѣсти ревновати, и подражати по сімѣ: єликихъ же злыхъ ѡтвѣгати, и присно къ бг҃у востекати пока́ніемъ, слезѣми и исповѣданїемъ, и иными ѣвѣ бл҃гоугождѣніемъ.</p>	<p>Цим Каноном він нагадує кожній душі, що в тій історії добре, яке слід любити і, за можливістю, наслідувати, а що зле, чого треба остерегатися і завжди звертатися до Бога через покаяння, через сльози, через визнання гріхів та інші милі Богові дії.</p>	<p>Цим Каноном він нагадує кожній душі, що добре, яке слід любити і, по можливості, наслідувати, а що зле, якого треба остерегатися і завжди звертатися до Бога через покаяння, через сльози, через визнання гріхів та інші милі Богові дії.</p>
<p>Обаче толику єсть широкїи и сладкогласнїи, ѣкѣ и сімѣ жерточайшѣю дѣшѣ доволѣнѣ оумлагчїти, и къ бодрости бл҃гої воздвїгнѣти, ѣще точїю съ сокрушѣннѣмъ сѣрдцемъ и вниманїемъ подобнѣмъ поѣтѣа.</p>	<p>Цей Канон написаний настільки гарною плинною мовою і настільки гармонійно укладений, що здатний пом'якшити й найтвердішу душу, зворушити її і спонукати повернутися до добра, – якщо співати його із скрушеним серцем і пильною увагою.</p>	<p>Цей Канон написаний настільки гарною плинною мовою і настільки гармонійно укладений, що здатний зм'якшити й найтвердішу душу, зворушити її і спонукати повернутися до добра – якщо співати його із сокрушеним серцем і пильною увагою.</p>
<p>Сотвори же сего, єгда и патриархъ іерѣимскїи великий софронїи, єгїпчанїни марїи житїе списа. Оумиле́ние во и се житїе предлагаѣтъ везначленно, и многое прегрѣшїившѣмъ, и согрѣшѣающѣмъ оутѣше́нїе даѣтъ, ѣще точїю злыхъ ѡтвѣпнїти хотѣтъ.</p>	<p>Андрій Критський створив цей Канон тоді, коли великий Софроній, патріарх Єрусалимський, написав житіє Марії Єгипетської. Житіє це викликає в нас велике зворушення, даруючи велику радість тим, які чинили і чинять гріх, лише б вони забажали відступити від зла.</p>	<p>Андрей Критський створив цей Канон тоді, коли великий Софроній, патріарх Єрусалимський, написав житіє Марії Єгипетської. Житіє це викликає в нас велике зворушення, даруючи велику радість тим, які чинили і чинять гріх, лише б вони забажали відступити від зла.</p>
<p>оуминишасѣ же и въ настоѣщїи дѣнь пѣтїсѣа и прочїтѣтїсѣа сицевѣа радїи виннї: понеже во къ концѣ прївнїжаѣтѣсѣа єгїа четыредесѣтница, да не человекѣи лѣнїви бѣвшѣ къ дѣшѣмъ подвигомъ, небрежнѣо забѣдѣтѣсѣа, и єже цѣломудрѣствовати єдїноу во всѣхъ прѣстѣнѣтъ.</p>	<p>Прийнято співати Канон і читати житіє (Марії) у цей день з такої причини: наближається до кінця Свята Велика Чотиридесятниця, і щоб люди не стали лінивими до духовної праці та подвигів і не перестали зовсім жити у всьому розсудливо і скромно.</p>	<p>Прийнято співати Канон і читати житіє [Марії] у цей день з такої причини: наближається до кінця Свята Велика Чотиридесятниця, і щоб люди не стали лінивими до духовної праці та подвигів і не перестали зовсім жити у всьому розсудливо і скромно.</p>

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

<p>Великий оубо андрей, такоже некий наказатель, повестыи великаго канона, великих мужей глагола доводитель, и слыхъ пакы оворашение, такъ аще кто рекаъ бы: доблестныхъ трудящихся преддвронга, и мужественнѣ къ преданимъ простиатиса.</p>	<p>Бо й справді Великий Андрій, мов той учитель, через історії Великого Канону описуючи чесноти великих мужів, як і злону злих, підносить як найдоблесніших і найсердечніших тих, які зберігають чесноти, що допомагають їм твердо стояти проти супротивників.</p>	<p>Бо й справді Великий Андрей, мов той учитель, через історії Великого Канону, описуючи чесноти великих мужів, як і злону злих, підносить як найдоблесніших і найсердечніших тих, які зберігають чесноти, і допомагає їм твердо стояти проти супротивників.</p>
<p>Оціненний же софроний преестествоннымъ своимъ словомъ, цѣломудренъ и пакы быти творитъ, и къ богу воздвигетъ, и не низпадати, ниже оучалтиса, аще иногда некими прегрешеньми яти быша. Елику во житіе (л. тѣ) члвколюбіе и мачъ, вседшнн оу первыхъ прегрешеній оворатитиса прозволанцимъ, еже оу египтяныни повѣданіе представляетъ.</p>	<p>Святий Софроній через свою обширну і прекрасну проповідь також робить нас витривалими в чеснотах і спонукає до Бога, навчає не падати, не зневірюватися, тобто не втрачати надії на своє спасіння, хоч якими гріхами хтось був би зв'язаний. Бо історія Марії Єгипетської свідчить про безмежні доброту і милосердя Боже до тих, які мають щирий намір покаятися і навернутися від попередніх гріхів.</p>	<p>Священний Софроній через свою обширну і прекрасну проповідь також робить нас витривалими в чеснотах і спонукає до Бога, навчає не падати, не зневірюватися, тобто не втрачати надії на своє спасіння, хоч якими гріхами хтось був би зв'язаний. Бо історія Марії Єгипетської свідчить про безмежні доброту і милосердя Боже до тих, які мають щирий намір навернутися від попередніх гріхів.</p>
<p>Глаголетса же великий канонъ, негли аще кто рекаъ бы, и по чѣмъ мыслемъ, и воспомановеніемъ: плодотвѣ бо естъ сего творецъ, и зраднн та сложивъ, и такъ прочихъ канонныхъ по тридцати и малю чѣдо къ тропаремъ имъчимъ: сей же, їн, проходитъ єдинаго когчюждо нензреченнѣ испалл сладостъ. Прикладнн оубо и подобно великий сей канонъ, и велико стажавъ оумиленіе: чѣмже и въ величій четиридесатниці оучиниса.</p>	<p>Канон називається Великим також і з огляду на його проникливість і глибину, яких надав йому його творець, що мистецьки його уклав і впорядкував. Якщо інші канони мають по тридцять і менше тропарів, то цей налічує до двохсот п'ятдесяти стихів, наповнених невимовною насолодою. Тож і призначений цей Канон для Святої Великої Чотиридесятниці, бо викликає велике зворушення.</p>	<p>Канон називається Великим також і з огляду на його проникливість і глибину, яких надав йому його творець, що мистецьки його уклав і впорядкував. Якщо інші канони мають по тридцять і менше тропарів, то цей сягає до двохсот п'ятдесяти віршів, наповнених невимовною насолодою. Тож, відповідно, і призначений цей Канон для Святої Великої Чотиридесятниці, бо містить у собі велике зворушення.</p>

<p>Сей иЗрѣднѣи канонъ и великѣи и преподобныа мариѣ слово, тойже отѣца нашѣ андрѣи, первыи въ константинѣ градѣ принесѣ, егда ѿ патриарха іерлімскаго мѣодвѣра, въ шестыи соборѣ посланѣ, въ помѣщѣ прѣидѣ. Тогда бо иЗрѣдану на єдиновольтники подвижавсѣ, єще пребываа въ монашествомъ, кнѣрѣ цркви въ константинѣ градѣ причѣтаетсѣ: таже діаконѣ, и сиротопитателѣ въ сей поставлетсѣ. И по малѣ архієпѣкпѣ критскѣи бывѣ: потѣмъ близѣ нѣбѣдѣ ко гл҃големѣмѣ іерісѣ достигѣ въ мѣтѣилнѣ, ко гдѣ ѿидѣ, доволнѣ своєгѣ прѣтомъ въ причѣстѣи бывѣ. Тогда мѣтѣвами вѣжѣ, помѣилѣи насѣ.</p>	<p>До Константинополя цей найвишуканіший і найбільший Канон і Слово про преподобну Марію приніс наш отець Андрій у той час, коли патріарх Єрусалимський Федір послав його як помічника на Шостий Вселенський Собор. Тоді, будучи ще простим ченцем, він виступив проти монофелітів, тобто проти єретиків-єдиновольців. Згодом він був причислений до клиросу Константинопольської Церкви, а потім був поставлений у ній дияконом і орфанотрофом, тобто кормителем убогих. Невдовзі св. Андрій став архієпископом Критським. Урешті, недалеко від місця, названого Іерісо, на Мітиліні, відійшов до Господа, добре упорядкувавши свою єпископську столицю. Його молитвами, Боже, помилуй нас.</p>	<p>До Константинополя цей найвишуканіший і найбільший Канон і Слово про преподобну Марію приніс наш отець Андрей у той час, коли патріарх Єрусалимський Теодор послав його як помічника на Шостий Вселенський Собор. Тоді, будучи ще простим монахом, він знаменито виступив проти монофелітів, тобто проти єретиків-єдиновольців. Згодом був причислений до клиросу Константинопольської Церкви, а потім був поставлений у ній дияконом і орфанотрофом, тобто кормителем убогих. Невдовзі став архієпископом Критським. Урешті недалеко від місця, названого Єрісо, на Мітиліні, відходить до Господа, добре спорядивши свою єпископську столицю”. Його молитвами, Боже, помилуй нас.</p>
---	--	--

У сучасних українських православних Церквах та Українській греко-католицькій церкві дозволяється вживати тільки той текст Великого канону св. Андрія Критського, який отримав церковне потвердження. До цього, зокрема, священнослужителів УГКЦ зобов’язують: Кодекс канонів Східних церков [18, с. 186 (Канон 656, п. 2)], Інструкція про впорядкування книговидання в УГКЦ [11], Інструкція щодо подання і затвердження літургійних текстів, їх перевидань і перекладів [12, с. 66–67], а також партикулярне право УГКЦ [13].

УГКЦ користується повним текстом Великого канону св. Андрія Критського, опублікованим церковнослов’янською мовою в Посній тріоді 1906 р., яка була потверджена митрополитом Андреем Шептицьким [34, арк. 348–379]. Окрім того, існують приватні греко-католицькі видання цього канону (без церковного потвердження) вже українською мовою, що вийшли друком у видавництві “Свічадо” у 2000 [1], 2003 [2], 2004 [3], 2014 [23], 2017 [4] рр. Проте єдиний україномовний текст канону, дозволений в УГКЦ [25], – це його скорочений варіант у Молитвослові [21, с. 488–506]. Призначена для приватного вжитку греко-католиками Великопосна тріодь на будні, надрукована 1994 р., взагалі не згадує про звершення Великого канону [7]. Та оскільки постанови Патріаршого синоду єпископів УГКЦ, що відбувся у Львові – Брюховичах 2–9 вересня 2008 р., визначили серед пріоритетів діяльності Патріаршої літургійної комісії опрацювання деяких богослужбових книг [24], серед

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

яких і Великопосна тріодь, то можемо сподіватися, що вона скоро з'явиться в УГКЦ, а в ній і повний канон св. Андрея Критського українською мовою.

Великий канон св. Андрея Критського як покаяний хвалебний піснеспів християнина Богові.

Входячи у Великий піст, людина має змогу через Великий канон св. Андрея Критського побачити обрій покаяння – навернення, а через навернення знову бути прийнятою Богом і благословенною всіма Його дарами й ласками. Цей канон не лише слугує для християнина доброю підготовкою до св. таїнства покаяння, але й дає йому запевнення у прощенні гріхів Богом і можливості жити з Ним уже тут, на цій землі.

У каноні св. Андрея Критського відображено історію гріхопадіння Адама та великої любові до людини Бога, що задля неї воплотився та своєю смертю на хресті відкупив її від гріха.

Першою піснею канону (шостий тропар) оспівується справедливість, через яку Адам був вигнаний Богом із Едемського саду (*табл. 2*):

Таблиця 2

УПЦ МП [32, арк. 295]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 312]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 489]	приватне видання [6]
Досто́йно́ и́з є́дема́ и́згна́ннѣ бы́еть, ѿ́къ не сохрани́въ є́ди́нѣ тво́ѣ, спіе, заповѣдь а́дѣмѣ: а́зѣ же что́ постраждѣ, ѡ́мѣта́л всегда́ живото́ннаѣ твоѣѣ словеса́;	Справедливо був вигнаний з Едему Адам, бо не зберіг єдину Твою заповідь, Спасе. Яке ж страждання чекає на мене, що завжди відкидаю Твої животворчі слова?	Адама справедливо* вигнано з раю,* бо він не додержав* єдиної заповіді твоєї, Спасителю.* Що ж доведеться терпіти мені,* що раз у раз відкидаю* твої животворні веління?	Справедливо Адама було вигнано з Едему, бо він не додержав єдиної заповіді Твоєї, Спасе. А скільки ж страждатиму я, повсякчас відкидаючи Твої животворчі слова?

Канон другої пісні іншому (десятий тропар) наголошує на тому, що Бог, який вигнав Адама з Едемського саду, не покинув людини, що согрішила, а задля неї став Богочоловіком, і спалює її гріхи, якщо вона кається в них (*табл. 3*):

Таблиця 3

УПЦ МП [32, арк. 298]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 319]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 490]	приватне видання [6]
Разу́мѣйте и́ видѣте, ѿ́къ а́зѣ є́смь вѣ́тъ, и́спыта́лї се́рдѣѣ, и́ о́умѣчѣлї мѣ́слѣ, ѡ́бѣнѣчѣлї дѣ́лїѣ, и́ попѣлѣлї грѣ́хѣ, и́ сѣ́дѣлї сирѣ́, и́ смире́нѣ, и́ ни́щѣ.	Розумійте й дивіть-ся: Я – Бог, Який випробовує серця і пізнає думки, викриває вчинки та спалює гріхи, і захищає сироту, смиренного й убогого.	Збагніть і дивіть-ся: Я – Бог,* що досліджує серця* і розсуджує думки,* викриває вчинки й палить гріхи* та захищає сироту, покірного і вбогого.	Зрозумійте й побачте, що Я – Бог, Який випробовує серця і розкриває думки, викриває вчинки та спалює гріхи й захищає сироту, смиренного і вбогого.

У третій пісні іншому (у шостому тропарі) звучить заклик до людської душі, щоб покинула гріх (табл. 4):

Таблиця 4

УПЦ МП [32, арк. 299]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 321]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 492]	приватне видання [6]
<p>☩ землі харранъ, и зыди ѿ грѣхѣ души моѣ, гдѣи въ землѣ точищу приножнѣиѣ твоѣ, ѣже авраамъ наслѣдствова.</p>	<p>Із землі Харан, як від гріха, виydi, душе моя, й поспішай у землю вічного нетління, яку колись Авраам успадкував.</p>	<p>Залиши, душе моя, гріх,* як землю Харран,* та йди в землю,* що її успадкував Авраам,* з якої витікає вічно живе нетління.</p>	<p>Вийди, душе моя, із землі Харран од гріха, та йди в землю, що її Авраам одержав, яка виточує вічно живе нетління.</p>

Четверта пісня іншому (тропар третій) закликає людську душу застановитися над своїми поганими вчинками й думками та визнати їх перед Ісусом Христом (табл. 5):

Таблиця 5

УПЦ МП [32, арк. 300]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 326]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 493–494]	приватне видання [6]
<p>Воспраннѣ, ѿ души моѣ, дѣланнѣ твоѣ, ꙗже содѣлаша єси помышлѣннѣ, и сѣлѣ предѣ лицѣ твоѣ принесѣи, и каплѣ испѣтѣ слѣзѣ твоѣхъ: рѣцѣ со дерзновѣннѣмъ дѣланнѣ и помышлѣннѣмъ хрѣстѣ, и оправдайса.</p>	<p>Пробудись, душе моя, і замислись над учинками своїми, постав їх перед очі свої і пролий над ними сльози; безбоязно відкрий Христу свої думки та діяння й оправдайся.</p>	<p>Прокинься, душе моя, подумай про вчинки,* що ти їх заподіяла!* Постав їх перед очі й пролий краплі сліз твоїх,* смливо визнає Христові* свої вчинки й думки та виправдайся.</p>	<p>Пробудися, душе моя, подумай про діла, які ти вчинила, постав їх перед очі твої та пролий потоки сліз твоїх; сповідай Христові з дерзновенням учинки й помисли та виправдайся.</p>

В ірмосі п'ятої пісні лунає прохання до Христа просвітити людину, аби вона могла чинити волю Богу у своєму житті (табл. 6):

Таблиця 6

УПЦ МП [32, арк. 302 зв.]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 330]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 495]	приватне видання [6]
<p>☩ ноци оутренюица, члѣвѣколюбче, молюса, и настави и мене на повелѣннѣ твоѣ, и на дѣи мѣ спѣсѣ, творити волю твою.</p>	<p>Від ночі до ранку шукаю Тебе і молюся: просвіти, Чоловіколюбче, настав мене Твоїми заповідями і навчи мене, Спасе, творити Твою волю.</p>	<p>З ночі чуваючи, Чоловіколюбче,* просвіти – молюся* – і веди мене по заповідях твоїх та навчи мене, Спасе,* творити волю твою.</p>	<p>Від ночі пильнуючи, Чоловіколюбче, просвіти, молюся, і настав мене на повеління Твої, і навчи мене, Спасе, творити волю Твою.</p>

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

Перший тропар шостої пісні канону – це визнання гріховності людини та її прохання до Бога про очищення (*табл. 7*):

Таблиця 7

УПЦ МП [32, арк. 304]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 334]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 497]	приватне видання [6]
Сльози сіє очю моєю, и из глубины въздыханія чистѣ приношѣ, вопиѣшѣ сердцѣ: вже, согрѣшихъ ти, очисти мѣ.	Сльози очей моїх, Спасе, і щирі зітхання з глибини душі прино- шу, благаючи серцем: Боже, згрішив я перед Тобою, очисти мене!	Щиро приносимо тобі, Спасителю,* сльози очей наших* і зітхання з глибини серця,* взиваючи: Боже,* согрішили ми перед тобою!	Щиро приношу Тобі, Спасе, сльози очей моїх і зітхання з глибини серця, що взиває: Боже, согрі- шив я перед Тобою, очисти мене.

Ця тема продовжується в сьомій пісні (тропар сімнадцятий), в якій подане визнання людиною своєї гріховності зі смиренням і приниженням, більшим навіть від блудниці, та проханням про змилювання над нею Богом (*табл. 8*):

Таблиця 8

УПЦ МП [32, арк. 308 зв.]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 334]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 501]	приватне видання [6]
Припадаю ти, и приношѣ тебѣ, ѣкоже слезы глаголы моѣ: согрѣшихъ, ѣкѣ не согрѣши блудница, и беззаконновахъ, ѣкѣ никтоже на землі: но ощедри влко, твореніє твоє, и воззови мѣ.	Припадаю до Тебе і приношу, як сльози, слова мої: згрішив я, як не згрішила блудниця, й беззаконня чинив, як ніхто на землі, але, Владико, змилуйся над творінням Твоїм і приклич мене.	Припадаю до тебе й приношу тобі, як сльози, слова мої:* Грішу більше, як блудниця,* і безза- коння чиню, як ніх- то інший на землі;* але змилюсь,* Владико, над ство- рінням своїм* та знову поклич мене.	Припадаю до Тебе й приношу, як сльо- зи, слова мої: я со- грішив, як не со- грішила блудниця і беззаконня чинив як ніхто інший на землі; але змилуйся, Владико, над ство- рінням Твоїм та від- нови мене.

Восьма пісня канону (у першому тропарі) містить благання людини, яка просить Спасителя помилувати її покаянню, зглянутися й захистити (табл. 9):

Таблиця 9

УПЦ МП [32, арк. 309 зв.]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 347]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 502]	приватне видання [6]
Согрѣшивша сієє помилуй, воздвигни мой оумъ ко ѡбращенію, приими мѧ кающагося, ошчѣдри вопіюща: согрѣшихъ ти, сієси, беззаконновахъ, помилуй мѧ.	Помилуй, Спасе, мене грішного, пробуди мій розум до навернення, прийми мене, що каюся, змиლოსердься наді мною, що визнаю: згрішив я перед Тобою єдиним – спаси, вчинив беззаконня – помилуй мене!	Помилуй нас грішних, Спасителю,* пробуди наш розум до навернення,* прийми наше каяття, милостивий будь до благань наших.* Згрішили ми перед тобою, Спасе;* у беззаконні ми жили – помилуй нас.	Мене, що согрішив, помилуй, Спасе, пробуди мій розум до навернення, прийми мене в покаянні, змилуйся наді мною, що визнаю: согрішив я перед Тобою – спаси; беззаконня чинив я – помилуй мене.

У дев’ятій пісні Великого канону (двадцять четвертий і двадцять п’ятий тропарі) з уст людини до Бога лине прохання дарувати їй завжди сокрушене серце й смиренність духу, а при другому приході милостиво помилувати й ущедрити (табл. 10):

Таблиця 10

УПЦ МП [32, арк. 313]	ПЦУ (УПЦ КП) [41, с. 355–356]	УГКЦ	
		потверджений церковною владою текст [21, с. 504–506]	приватне видання [6]
Достойныхъ покаяніа плодѡвъ не истажи ѡ менѣ, ибо крѣпость моѧ во мнѣ ѡвсѣдѣ: сердце мнѣ дарѡи приемну сокрушенное, нищетѡ же дѡбровѡ, да сіѧ тебѣ принесѡ, ѧкѡ пріѧтнѡю жертвѡ, єдине сієє.	Не вимагай від мене достойних плодів покаяння, бо сила моя в мені ослабла, даруй мені завжди скрушене серце й смиренність духу, щоб я приносив Тобі це як жертву угодну, єдиний Спасе.		Не вимагай від мене достойних плодів покаяння: сила бо моя ослабла в мені; даруй мені завжди впокорене серце і вбогість духовну, щоб їх, як жертву приємну, приніс я Тобі, Єдиний Спасе.
Судѣ мой, и вѣдче мой, хотѧи пакы принти со агглы, сдѧти мирѡ всемѡ, милостивнымъ твоимъ ѡкомъ тогда видѣвъ мѧ, пощадѣи и ошчѣдри мѧ іи се, паче всякагѡ єстествоѧ человекѧ согрѣшивша.	Судде мій і Всезнавче, Ти маєш удруге прийти з ангелами судити світ; тоді милостивим оком поглянь на мене, помилуй і ущедри мене, Ісусе, бо я згрішив більше, ніж будь-яка людська істота.		Судде мій і Знавче мій! Бажаючи знову прийти з ангелами для суду над усім світом, змилуйся тоді, поглянувши милостивим оком Твоїм, і змиლოსердься наді мною, Ісусе, бо я согрішив більше за всяку людину.

Так, на прикладах із життя старозавітних та новозавітних осіб, Великий канон св. Андрея Критського в цілому своєму змісті дуже добре розкриває всю проблематику гріха та його наслідки для людини. Водночас підкреслюється, що людина, вчинивши гріх, може його перемогти з Божою поміччю (через св. таїнство покаяння та сповідь).

Великий канон показує [21, с. 487–506; 32, арк. 294–314; 34, арк. 348–379; 41, с. 311–359], що старозавітні події перегукуються із життям сучасної людини ХХІ ст., тому він і в сьогоденні залишається унікальним церковним твором, під впливом якого людина може не тільки сокрушити своє серце для навернення, а й пізнати свого небесного Творця та жити згідно з Його волею [47]. Богословське пояснення всіх текстів Великого канону св. Андрея Критського, представлене монахиною Єленою (Колядюк), допомагає сучасному християнину глибше пізнати цей твір та зрозуміти його суть [3, с. 137–267].

У час Великого посту Церква через великопосні богослужіння намагається сприяти зміні внутрішнього стану людини, її мислення та й узагалі всього земного життя, викликавши в неї щирий жаль за вчинені гріхи й таким чином гідно приготувавши її до святкування Пасхи – Великодня.

Уже в перші чотири дні Великого посту Східна церква в особливий спосіб звертається до людини через покаянне богослужіння – Великий покаянний канон, автором якого прийнято вважати св. Андрея Критського, хоча цей текст доповнювався й після смерті святого. Спершу твір не входив до великопосного циклу богослужінь Східної церкви, оскільки був написаний Андреем Критським для себе.

Існує припущення, що Великий канон було представлено автором на VI Вселенському соборі 679–680 рр. і запроваджено отцями цього соборового зібрання до звершення в час Великого посту. Та навіть якщо це відповідає дійсності, його текст ще не був у тій редакції, яка дійшла до наших днів.

У Київській церкві слов'янський варіант цього твору відомий з Х ст. (ймовірно, його перекладали святі Кирило та Методій або їхні учні). В історії розвитку Великого канону св. Андрея Критського в київській літургійній традиції простежуються три етапи: 1) рукописна редакція; 2) друкована домогилянська та дониконівська редакція (використовувалась у київській і московській практиках); 3) т. зв. могилянська редакція 1640 р. (поширена в львівських та київських православних, а пізніше в унійних виданнях) і никонівська редакція 1656 р. (у московських, а згодом і синодальних виданнях). Попри зникнення в слов'янських перекладах канону деяких риторичних та метричних особливостей його грецького оригіналу, він усе ж зберіг усю повноту свого богословського змісту.

Слов'янська Посна тріодь, органічною складовою якої став Великий канон св. Андрея Критського, впродовж століть неодноразово перевидавалася й редагувалася православними та з'єдиненими, а її текст зрівнявся з грецьким оригіналом аж до ХХ ст.

В Українській греко-католицькій церкві на сьогодні все ще немає офіційно potwierдженого повного тексту Великого канону українською мовою, проте з огляду на рішення Патріаршого синоду єпископів УГКЦ 2008 р. про опрацювання Великопосної тріоди, до складу якої входить цей канон, можемо сподіватися, що не-

забаром ця богослужбова книга побачить світ, а в ній – і ця неперевершена покаянна молитва Східної церкви до Бога в часі Великоднього посту.

Як мовив Предстоятель УГКЦ Святослав (Шевчук), «цей Великий покаянний канон Андрея Критського є великою сповіддю людської душі, яка відкриває перед небом і землею, а найглибше перед своїм Спасителем, усі потаємні закутки свого серця й душі з єдиним проханням: “Боже, помилуй мене!”. Власне через звершення Великого канону Східна церква запрошує людину пригадати собі історію гріха, історію прокляття і навернення, історію байдужості та любові, історію плачу та радості, а найважливіше – споглянути історію спасіння людського роду.

1. Великий канон Андрея Критського. Львів: Видавничий відділ “Свічадо”, 2000. 132 с.
2. Великий канон Андрея Критського з поясненнями. Служба у перший і п’ятий тиждень великого посту / пер. з церковнослов. Л. Петрович. Львів: Видавничий відділ “Свічадо”, 2003. 269 с.
3. Великий канон Андрея Критського з поясненнями. Служба у перший і п’ятий тиждень великого посту / пер. з церковнослов. Л. Петрович. Львів: Видавничий відділ “Свічадо”, 2004. 269 с.
4. Великий канон Андрея Критського. Львів: Видавничий відділ “Свічадо”, 2017. 132 с.
5. Великий канон свт. Андрея Критського. URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/velikij-kanon-svt-andreya-kritskogo-s-perevodom-na-russkij-yazyk.html>.
6. Великий покаянний канон Андрея Критського. URL: <http://ktds.org.ua/news/our/velykyi-rokaayanni-kanon-andreya-krytskogo/>.
7. Великопісна тріодь на будні (для приватного вжитку). Рим – Львів, 1994. 95 с.
8. Голубцов А. Из чтений по церковной археологии и литургике. Сергиев Посад, 1918. Ч. 2: Литургия. 286 с.
9. Дебольский Г. Дни богослужения православной церкви: в 2-х т. Москва, 1996. Т. 2. 334 с.
10. Дудченко А. Великий покаянний канон св. Андрія Критського. URL: https://risu.org.ua/ua/index/spiritual_culture/lithurgy/great_lent/pokajalnyj_kanon/47014/.
11. Інструкція про впорядкування книговидання в УГКЦ (2012). URL: <https://dl.dropbox.com/u/69697715/2012-instrukcija-bookprint-BV.pdf> –.
12. Інструкція щодо подання і затвердження літургійних текстів, їх перевидань і перекладів. *Матеріали Синоду єпископів УГКЦ. Київ, 11–18 серпня 2013 року. Спецвипуск Благовісника Верховного Архiepiscopства Києво-Галицького УГКЦ, 2013 року.* Львів, 2013. С. 66–67.
13. Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви. URL: http://ugcc.ua/official/official-documents/kanony/kanoni_partikulyarnogo_prava_ugkts_82426.html.
14. Карабинов И. Постная Трїодь. Исторический обзор ея плана, состава, редакций и славянскихъ переводовъ. Санктъ-Петербургъ, 1910. 306 с.
15. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви “Христос – наша Пасха”. Львів, 2011. 333 с. (1001 п.).
16. Катрій Ю. Пізнай свій обряд. Нью-Йорк; Рим, 1982. 493 с.
17. Керн К. Литургия: Гимнография и эортология. Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2002. 76 с.

18. Кодекс канонів Східних Церков. Львів, 1995. 471 с.
19. Ловягин Е. Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1875. 250 с.
20. Милев А. Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966. 181 с.
21. Молитвослов. Часослов – Октоїх – Триодь – Мінея. Рим: Вид-во ОО. Василиан, 1990. 1373 с.
22. Момина А. Вопросы классификации славянской Триоди. URL: <http://odrl.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=3GjHPUNEр1I%3D&tabid=2283>.
23. Повечер'я і утрєня з великим канонем св. Андрея Критського. Львів, 2014. 224 с.
24. Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові-Брюховичах, від 2 до 9 вересня 2008 року Божого. URL: <http://ugcc.org.ua/252.0.html>.
25. Рішення і постанови, Схвалені Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові в днях 16–31 травня 1992 р. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/44200/.
26. Скабалланович М. Толковый Типикон. Москва: Издание Сретенского монастыря, 2004. 815 с.
27. Пузик И. Гимнографическое творчество преподобного Андрея Критского. *Богословские труды* 25. Москва, 1984. С. 260–268.
28. Типікь. Львовъ, 1899. 592 с.
29. Трійдїонъ снєсть трїпѣснєцъ. Києво-Печерська Лавра, 1640. 884 с.
30. Трійдїонъ. Снєсть: трїпѣснєцъ. Львовъ, 1717. 436 арк.
31. Трійдїонъ. Снєсть: трїпѣснєцъ. Львовъ, 1753. 436 арк.
32. Трійдїонъ снєсть трїпѣснєцъ. Москва, 1996. 556 арк.
33. Трійдїонъ. Снєсть: трїпѣснєцъ. Почаєвъ, 1744. 546 с.
34. Трійдъ постнал или трїпѣснєцъ еллински трїдїонъ. Львовъ, 1906. 628 с.
35. Трійдъ Постнал. Києвъ, 1627. 802 с.
36. Трійдъ Постнал. Києвъ, 1727. 434 арк.
37. Трійдъ Постнал. Львовъ, 1664. 453 арк.
38. Трійдъ Постнал. Москва, 1650. 704 арк.
39. Трійдъ Постнал. Москва, 1656. 738 арк.
40. Трійдъ Постнал. Москва, 1693. 722 арк.
41. Триодь Постова. Київ, 2002. 695 с.
42. Триодь постная. URL: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1865>.
43. Утрєня з канонем Андрея Критського у Патріаршому соборі. URL: <http://ktds.org.ua/news/our/utrenya-z-kanonom-andreya-krytskogo-u-patriarshomu-sobori/>.
44. Филарет, архиепископ Черниговский [Гумилевский]. Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой Церкви. Чернигов, 1864. 468 с.
45. Филарет, архиепископ Черниговский [Гумилевский]. Историческое учение об отцах церкви: в 3-х т. / [соч.] Филарета [Гумилевского], архиепископа Черниговского и Нежинского. Санкт-Петербург: И.Л. Тузов, 1882. Т. III. 458 с.
46. Фролов В. Великий Канон – погружение “на глубину” слова. URL: <http://sdsmp.ru/news/n2547/>.

47. Шевчук С. “Великий покаянний канон Андрія Критського - це велика сповідь людської душі!”. URL: http://news.ugcc.ua/video/velikiy_pokayanniy_kanon_andreya_kritskogo__tse_velika_sпов%D1%96d_lyudskoi_dush%D1%96__glava_ugkts_82278.html.

References

1. (2000). Velykyy kanon Andreya Kryts'koho [The great canon of Andrew of Crete], L'viv: Vydavnychyj viddil “Svichado”, 132 (in Ukr.).
2. (2003). Velykyy kanon Andreya Kryts'koho z poasnennyamy. Sluzhba u pershyi i p'yaty tyzhden' velykoho postu [The great canon of Andrew of Crete with explanations. Service in the first and fifth weeks of Lent], per. Z tserkovnoslov. L. Petrovych, L'viv: Vydavnychyj viddil “Svichado”, 269 (in Ukr.).
3. (2004). Velykyy kanon Andreya Kryts'koho z poasnennyamy. Sluzhba u pershyi i p'yaty tyzhden' velykoho postu [The great canon of Andrew of Crete with explanations. Service in the first and fifth weeks of Lent], per. Z tserkovnoslov. L. Petrovych, L'viv: Vydavnychyj viddil “Svichado”, 269 (in Ukr.).
4. (2017). Velykyy kanon Andreya Kryts'koho [The great canon of Andrew of Crete], L'viv: Vydavnychyj viddil “Svichado”, 132 (in Ukr.).
5. Velykyy kanon svt. Andreya Kryts'koho [The great canon of st. Andrew of Crete]. Retrieved from <https://azbyka.ru/molitvoslov/velikij-kanon-svt-andreya-kritskogo-s-perevodom-na-russkij-yazyk.html> (in Ukr.).
6. Velykyy pokayannyi kanon Andreya Kryts'koho [The great penitential canon of Andrew of Crete]. Retrieved from <http://ktds.org.ua/news/our/velykyi-pokayannyi-kanon-andreya-krytskogo/> (in Ukr.).
7. (1994). Velykopisna triod' na budni (dlya pryvatnoho vzhytka) [Lenten trio on weekdays (for private use)], Rym – L'viv, 95 (in Ukr.).
8. Golubtsov, A. (1918). Iz chteniy po tserkovnoy arkeologii i liturgike [From readings on church archeology and liturgy], (2. Liturgika), Sergiyev Posad, 286 (in Rus.).
9. Debol'skiy, G. (1996). Dni bogosluzheniya pravoslavnoy tserkvi [Days of worship of the Orthodox Church]: v 2 t., Moskva, (2), 334 s. (in Rus.).
10. Dudchenko, A. Velykyy pokayannyi kanon sv. Andriya Kryts'koho [The great penitential canon of st. Andrew of Crete]. Retrieved from https://risu.org.ua/ua/index/spiritual_culture/liturgiy/great_lent/pokajalnyj_kanon/47014/ (in Ukr.).
11. (2012). Instruktsiya pro vporядkuvannya knyhovydannya v UHKTS [Instruction on streamlining book publishing in the UGCC]. Retrieved from <https://dl.dropbox.com/u/69697715/2012-instrukcija-bookprint-BV.pdf> – (in Ukr.).
12. (2013). Instruktsiya shchodo podannya i zatverdzhennya liturhiynykh tekstiv, yikh perevydan' i prekladiv [Instructions for the submission and approval of liturgical texts, their reprints and translations], *Materialy Synodu yepyskopiv UHKTS. Kyiv, 11–18 serpnia 2013 roku. Spetsvypusk Blahovisnyka Verkhovnoho Arkhyepyskopstva Kyievo-Halyts'koho UHKTS, 2013 roku*, L'viv, 66-67 (in Ukr.).
13. Kanony partykulyarnoho prava Ukrayins'koyi Hreko-Katolyts'koyi Tserkvy [Canons of particular law of the Ukrainian Greek Catholic Church]. Retrieved from http://ugcc.ua/official/official-documents/kanony/kanoni_partikulyarnogo_prava_ugkts_82426.html (in Ukr.).
14. Karabinov, I. (1910). Postnaya Triod'. Istoricheskiy obzor “yeya plana, sostava, redaktsiy i slavyanskikh perevodov” [Lent Triodion. Historical overview of its plan, composition, editions and Slavic translations], Sankt-Peterburg', 306 (in Rus.).

II. ІСТОРИЯ ХРИСТИЯНСТВА

15. (2011). Katekhyzm Ukrayins'koyi Hreko-Katolyts'koyi Tserkvy "Khrystos – nasha Paskha" [Catechism of the Ukrainian Greek Catholic Church "Christ is our Easter"], L'viv, 333 (1001 p.) (in Ukr.).
16. Katriy, YU. (1982). Piznay sviy obryad [Know your rite], N'yu-York; Rym, 493 (in Ukr.).
17. Kern, K. (2002). Liturgika: Gimnografiya i eortologiya [Liturgy: Hymnography and eorthology], Moskva: Krutitskoye Patriarsheye Podvor'ye, 76 (in Rus.).
18. (1995). Kodeks kanoniv Skhidnykh Tserkov [Code of Canons of the Eastern Churches], L'viv, 471 (in Ukr.).
19. Lovyagin, Ye. (1875). Bogosluzhebnyye kanony na grecheskom, slavyanskom i ruskom yazykakh [Liturgical canons in Greek, Slavic and Russian], Sankt-Peterburh: Sinod. tip., 250 (in Rus.).
20. Milev, A. (1966). Grūtskite zhitiya na Kliment Okhridski [Gratskite Lives of Kliment Ohridski], Sofiya, 181 (in Bol.).
21. (1990). Molytvoslov. Chasoslov – Oktoyikh – Triod' – Mineya [Prayer book. The book of hours – Octoechos – Triodion – Menaion], Rym: Vyd-vo OO. Vasylan, 1373 (in Ukr.).
22. Momina, A. Voprosy klassifikatsii slavyanskoy Triodi [Questions of classification of the Slavic Triodion]. Retrieved from <http://odrl.pushkinskijdom.ru/LinkClick.aspx?fileticket=3GjHPUNEp1I%3D&tabid=2283> (in Rus.).
23. (2014). Povecher'ya i utrenya z velykym kanonom sv. Andrey a Kryts'koho [Vespers and matins with the great canon of St. Andrew of Crete], L'viv, 224 (in Ukr.).
24. Postanovy Patriarshoho Synodu Yepyskopiv Ukrayins'koyi Hreko-Katolyts'koyi Tserkvy, shcho vidbuvsya u L'vovi-Bryukhovychakh, vid 2 do 9 veresnya 2008 roku Bozhoho [Resolutions of the Patriarchal Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church, held in Lviv-Bryukhovychi, from September 2 to 9, 2008]. Retrieved from <http://ugcc.org.ua/252.0.html> (in Ukr.).
25. Rishennya i postanovy, Skhvaleni Synodom Yepyskopiv Ukrayins'koyi Hreko-Katolyts'koyi Tserkvy, shcho vidbuvsya u L'vovi v dnyakh 16-31 travnya 1992 r. B. [Decisions and resolutions approved by the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church held in Lviv on May 16-31, 1992. B.]. Retrieved from https://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/44200/ (in Ukr.).
26. Skaballanovich, M. (2004). Tolkovyy Tipikon [Explanatory Typicon], Moskva: Izdaniye Sretenskogo monastyrja, 815 (in Rus.).
27. Puzik, И. (1984). Gimnograficheskoye tvorchestvo prepodobnogo Andrey a Kryts'kogo [Hymnographic works of St. Andrew of Kritsky], *Bogoslovskiye trudy*, (25), 260-268 (in Rus.).
28. (1899). Typik' [Type], L'vov', 592 (in Ukr.).
29. (1640). Triodion' syest' tripyesnyecz' [Triodion ie three-song], Kyevo-Pechers'ka Lavra, 884 (in Ukr.).
30. (1717). Triodion'. Syest': Tripyesnyecz' [Triodion ie three-song], L'vov', 436 (in Ukr.).
31. (1753). Triodion'. Syest': Tripyesnyecz' [Triodion ie three-song], L'vov', 436 (in Ukr.).
32. (1996). Triodion' syest' tripyesnyecz' [Triodion ie three-song], Moskva, 556 (in Ukr.).
33. (1744). Triodion'. Syest': tripyesnyecz' [Triodion ie three-song], Pochayev', 546 (in Ukr.).
34. (1906). Triod' postnaya ili tripyesnyecz' ellynsyky triodion' [Lenten Triodion or Hellenic three-song], L'vov', 628 (in Ukr.).
35. (1627). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], Kye v', 802 (in Ukr.).

36. (1727). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], Kyev', 434 (in Ukr.).
37. (1664). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], L'vov', 453 (in Ukr.).
38. (1650). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], Moskva, 704 (in Ukr.).
39. (1656). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], Moskva, 738 (in Ukr.).
40. (1693). Triod' Postnaya [Lenten Triodion], Moskva, 722 (in Ukr.).
41. (2002). Triod' Postova [Lenten Triodion], Kyiv, 695 (in Ukr.).
42. Triod' postnaya [Lenten Triodion]. Retrieved from <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1865> (in Ukr.).
43. Utrenya z kanonom Andreya Kryts'koho u Patriarshomu sobori [Matins with the canon of Andrew of Crete in the Patriarchal Cathedral]. Retrieved from <http://ktds.org.ua/news/our/utrenya-z-kanonom-andreya-krytskogo-u-patriarshomu-sobori/> (in Ukr.).
44. Filaret, arkhiepiskop Chernigovskiy [Gumilevskiy] (1864). Istoricheskiy obzor pesnopenstv i pesnopeniy grecheskoy Tserkvi [Filaret, Archbishop of Chernihiv [Gumilevsky]. Historical review of singers and chants of the Greek Church], Chernigov, 468 (in Rus.).
45. (1882). Filaret, arkhiepiskop Chernigovskiy [Gumilevskiy]. Istoricheskoye ucheniye ob ottsakh tserkvi: v 3-kh t. [Historical doctrine of the Church Fathers. In 3 vol.], [Soch.] Filareta, arkhiepiskopa Chernigovskogo i Nezhinskogo. Izd. 2-ye, ispr. i dop. Sankt-Peterburh: I.L. Tuzov, (3), 458 (in Rus.).
46. Frolov, V. Velikiy Kanon – pogruzeniye “na glubinu” slova [The Great Canon – Immersion “to the Depth” of the Word]. Retrieved from <http://sdsmp.ru/news/n2547/> (in Rus.).
47. Shevchuk, S. “Velykyy pokayanny kanon Andreya Kryts'koho – tse velyka spovid' lyuds'koyi dushi!” [“The great penitential canon of Andrew of Crete is a great confession of the human soul!”]. Retrieved from http://news.ugcc.ua/video/velikiy_pokayanny_kanon_andreya_kritskogo__tse_velika_spov%D1%96d_lyudskoi_dush%D1%96__glava_ugkts_82278.html (in Ukr.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-63-72

УДК 930.2:[271.4-789.17-523.6:655.15](477.84)"17"

Іван Іванович АЛЬМЕС

ORCID: 0000-0001-9252-225X

Діяльність ченців у Почаївській монастирській друкарні XVIII ст.*

Досліджено діяльність ченців Почаївської василіянської монастирської друкарні у XVIII ст., одного з типових українських чернечих осередків друкарства домодерної доби. Функціонування закладу забезпечували монахи з фаховими знаннями за участі світських осіб (граверів, ливарників та ін.). Аналіз візитаційних описів 1730-х і 1770-х рр. дозволив з'ясувати, що у друкарні працювало зазвичай до семи ченців. Вони виконували такий чернечий послух у друкарні з благословення й за розпорядженням настоятеля монастиря в період між молитвою та трапезою, що в часовому вимірі варіювалося залежно від молитовного розпорядку дня.

Ключові слова: Почаївський монастир, василіяни, монастирська друкарня, префект друкарні

Ivan Almes

Practices of monks in the Pochaiv monastery printing house of the 18th century

The paper studies the practices of monks in the Pochaiv Basilian monastery printing house in the 18th century. It was one of the typical Ukrainian monastery typographies of the premodern time. Monks-professional, together with other non-monks' staff (engravers, foundries, etc.), ensured the functioning of the mentioned printing house. Research on the visitation descriptions of the 1730s and 1770s has found that up to seven monks worked in the typography. The cited archival sources traced the dynamics of monks' practices in the printing house of that time. In the 1730s, young 20 years old Basilians operated the Pochaiv typography under the chief elder hieromonk called prefect. They all worked without any payment because of some obedience within the monastery community life. In the 1770s, learners of the local monastery printing house still provided most of its activities. These Basilians started their monastery life in Pochaiv and learned printing crafts there. Because the type of monastery printing house strictly regulated its activities without non-monastic practices, monks had to learn printing affairs and be effective in typography without breaking *clausura* rules. That was impossible if they left monasteries (disobeyed *clausura*) and had lessons in craftsman, for instance, in Lviv. If Basilians with local primary schooling carried out almost all technical issues in the typography, then more educated and skilled monks censored and corrected editions there. They also started monks' life in the local Pochaiv monastery but later graduated from philosophical and theological studies within Ruthenian Basilian province or, less often, in Rome. The paper concludes that monks-professionals fixed out a successful Pochaiv printing house that was approved not only by high-quality editions but by a simple fact – 40% of all monastery incomes in some decades from the typography.

Keywords: Pochaiv monastery, Basilians, monastery printing house, prefect of typography

* Статтю написано у межах проекту “Поліцентричність і плюралізм домодерних християнств” (POLY) Університету Гете (Франкфурт-на-Майні) за підтримки Німецького дослідницького фонду (DFG).

Почаївська друкарня – це один із монастирських осередків друкарства ранньомодерної України. У цій статті розглядатиметься не історія власне книги, а друкарська діяльність почаївських ченців у контексті функціонування цілої чернечої спільноти. Маємо на меті з’ясувати такі дослідницькі питання: що таке монастирська друкарня (чи друкарня при монастирі); як вона функціонувала; хто там працював; як така діяльність монахів співвідносилася з чернечим життям; яка їхня безпосередня роль у роботі цього друкарського закладу.

Бібліографія наукових і науково-популярних праць з історії Почаївського монастиря ранньомодерного й модерного періодів загалом [4, с. 27–48] та її друкарні зокрема налічує десятки, а то й сотні позицій, огляд яких уже здійснено в інших дослідженнях [2]. Згадаємо тільки дві з них, що найбільше стосуються аналізованої нами проблематики. Це меганаратив про василіянські монастирі Руської провінції 1743–1780 рр. авторства польської дослідниці Беати Лоренс, яка серед іншого описує також видавничу активність ченців, зосередившись власне на Почаївській друкарні, діяльність котрої відтворюється на підставі малознаних джерел. Так, опершись на матеріал візитацій, Б. Лоренс вказала в цій монографії імена, прізвища та “посади” монахів, які працювали в друкарні [21, с. 410–411]. Валентина Бочковська у своїй дисертації також подала загальний огляд й навела імена ченців, переклавши фрагменти з візитацій, присвячені персональному складу цієї монашої спільноти в 1739–1741 та 1802 рр. [4, с. 177–180]. Проте інструментальне використання залучених дисертанткою джерельних відомостей [4, с. 239–241, 247–248] не дозволяє зрозуміти вповні особливості діяльності саме богопосвячених осіб у друкарні. Тому спробую докладніше представити таких ченців, простеживши, як це корелювалося з їхнім чернечим життям в обителі.

Почаївський василіянський монастир та “унійний тріумфалізм” XVIII ст. Київська унійна митрополія XVIII ст., єпархії якої були на території Речі Посполитої, творили культурно-релігійний простір *Slavia Unita* [22]. До митрополії входило також Луцьке владичтво, під опікою архипастиря якого впродовж XVIII ст. й перебувала Почаївська обитель. Зрештою, монастир у Почаєві того часу – це один із яскравих репрезентантів творення унійної конфесійної культури домодерної доби. У 1712–1831 рр. Почаївський чернечий осередок був унійним (католицьким візантійсько-слов’янського обряду), тобто монахи визнавали зверхність папи римського та київського унійного митрополита. Завершення перехідного періоду від православного благочестя до василіянського умовно можна датувати входженням цієї монашої спільноти в 1743 р. до Чину св. Василя Великого (далі – ЧСВВ). І відразу ж обитель стала одним із осідків протоархимандрита Чину. Таким адміністративним центром ЧСВВ Почаїв ставав тоді, коли очільником обирали протоігумена Руської провінції [10]. У такі роки в Почаєві зазвичай локалізувалася провінційна управа (консультори, секретар), розміщувався архів Чину тощо [12, с. 24–25]. Іншими словами, Почаївський монастир у другій половині XVIII ст. – це адміністративний центр василіян Руської провінції, а в деякі роки – і всього ЧСВВ.

Центральність Почаївської обителі для Чину означала і її матеріальний розквіт, і активізацію релігійного й культурного життя. Про “унійний тріумфалізм” XVIII ст. виразно свідчать декілька сюжетів саме з історії цього чернечого осередку – діяль-

ність його друкарні; масштабне будівництво барокового комплексу (Святоуспенського собору та монастирських споруд); коронація Почаївської ікони Богородиці в 1773 р. Остання зі згаданих подій – важливий кульмінаційний вияв як самого унійного Почаєва, так і цілої Руської провінції ЧСВВ. З одного боку, це була лише одна із 26 папських коронованих ікон Речі Посполитої, але з іншого – тільки друга ікона василіянського монастиря. І така масштабна коронація символічно підтвердила паритетність Руської провінції з більш давньою, адміністративно впливовішою та через латинські впровадження більш “своєю” для Католицької церкви Литовською провінцією ЧСВВ [17].

Іншою візуалізацією апогею Почаєва як релігійного й культурного осередку унійного періоду було спорудження величних барокових сакральних споруд – Святоуспенського собору й монастирських будівель. Це стало можливим завдяки патронату та фундаціям канівського старости Миколая Потоцького, який лише в 1771–1778 рр. витратив на це понад 2 млн зл., хоча роботи тривали аж до 1829 р. Розпочали будівництво під керівництвом архітектора Готфріда Гофмана, а після 1775 р. здійснювали під управлінням Франциска Ксаверія Кульчицького. У підсумку Почаївський монастирський комплекс став одним із кращих архітектурних проєктів пізнього бароко щонайменше на Волині [21, s. 232, 277, 284].

Ченці в типографії та “друкарські люди”. 18 жовтня 1732 р. датується привілей короля Августа II на заснування в Почаєві друкарні, оскільки, як сказано в документі, Унійній церкві бракує “руських книжок” для богослужінь [13, с. 2]. Справді, головна мета започаткування видавничої справи в Почаєві – це випуск богослужбової літератури, тому й не дивно, що основний масив надрукованих тут книг становили літургійні видання (публікувалися, звісно, й тексти іншої тематики, проте здебільшого в другій половині XVIII ст.). Розгляну особовий склад працівників друкарні на першому етапі її діяльності – на межі 1730–1740-х рр., та в добу її розквіту – 1770-ті рр. Таке зіставлення допоможе з’ясувати особливості та динаміку змін у роботі цього видавничого закладу.

У 1739 р., після входження Почаївської обителі до створеної Святопокровської провінції (об’єднання монастирів на тогочасних українських землях Речі Посполитої), відбулася генеральна візитація всіх чернечих осередків цієї конгрегації, що передбачала, з-поміж іншого, й фіксацію їхнього персонального складу [6]. Повторну візитацію провели 1741 р., себто вже через два роки, аби таким чином перевірити, чи було вирішено проблеми й виконано вказівки 1739 р. [15].

Станом на 1739 р. в обителі нараховувалося 30 насельників, з яких 11 осіб – це новики, котрі ще тільки ознайомлювалися з чернечим життям і готувалися прийняти монаший постриг. Про значущість для монастиря в той час друкарні свідчить факт, що сім осіб з тридцяти були так чи інакше долучені до її роботи. У це перше десятиліття діяльності закладу привертають увагу кілька моментів. По-перше, у ньому працювали 20-літні ченці під керівництвом старшого за віком префекта, також монаха. Всі вони у друкарні виконували послух, не отримуючи за свою роботу платні. Позаяк ці молоді люди практикували чернечий спосіб життя лише декілька років і складали монаші обіти саме в Почаєві, то це може вказувати на існування цілеспрямованої політики пошуку молодих і перспективних осіб, здатних до друкарської праці. По-

друге, майже всі вони “уміли по-руськи і по-польськи”, знаючи ці мови на базовому рівні (грамоту) [6, арк. 5–6]. Вочевидь, такий освітній мінімум належав до основних умов для роботи в друкарні перших років її існування.

Згідно з даними візитації 1741 р., тоді в Почаєві було вже тільки 26 насельників, але, як і два роки тому, семеро з них займалося книгодруком. Таке суттєве зменшення чисельності почаївської спільноти пов’язано, мабуть, із функціонуванням у монастирі новіціату, однак для нас важливо те, що залишилися ченці, які працювали в друкарні. Четверо з цих монахів – Паїсій Грибовський, Діонісій Шерехович, Габріель Дрончевський й Ісає Ліпович – упродовж двох років такої роботи професійно зросли як “друкарські люди” і, як записав візитатор, були “дуже потрібними”, тож їх “з Почаєва не потрібно забирати” [15, к. 125 v., 127–127 v.]. Тому, незважаючи на таку звичну для василіян практику частої зміни чернечого осідку, декілька працівників друкарні перебували в Почаєві тривалий період. Це давало змогу ченцям-професіоналам друкарської справи поступово вдосконалюватись у майстерності випуску книг. Розвивалася і їхня духовна кар’єра: новики швидко ставали дяконами, а еродиякони (не менш оперативно) – еромонахами.

1741 року в Почаївській друкарні відбулося незначне підсилення її особового складу трьома новими монахами. Якщо один з них, дякон Самуель Концевич, просто замінив попереднього працівника з подібною кваліфікацією, то два інші мали б підвищити якість друкарні. Так, ерм. Тадей Залтуський, який походив з литовських земель, виявився “досконалим” у слюсарській справі, що дозволяло йому спеціалізуватися на створенні кириличних літер. Префектом же в той час був 37-річний ерм. Інокентій Боярський, який закінчив теологічні студії у Львові, а свячення отримав у Добромилі [15, к. 124 v., 127]. Як впливає з донесень братії, він не надто успішно управляв друкарнею. Ерм. Тома, наприклад, доповідав візитаторові, що префект “w drukarni bardziew zabawie szeladz anizeli dogląda” [15, к. 129]. Інший чернець під час візитації стверджував, що о. Інокентій пиячив, через що часто не відвідував богослужінь: “się rad napija u za bramę chodzi, chimery ma cudowne, iak pijanya do cerkwi rzadko bywa” [15, к. 129 v.]. Після о. Боярського до 1743 р. друкарнею урядував Адриан Громачевський – 23-річний монах, “досконалий” у писанні уставом (“w ruskim pismie, w czytaniu, spiewaniu, pisanium ustawem doskonały, u po polsku czytać u pisać umie, do Blichu sposobny, u do odlewania świec pochodni”) [15, к. 126 v.]. Його на цій посаді змінив вихованець Почаївської друкарні Паїсій Грибовський, який вчився друкарського ремесла тут ще від новіціату. Він тривалий час (аж до 1759 р. [21, s. 410]) виконував обов’язки префекта, хоча, напевно, жодних чернечих студій, окрім новіціату, не закінчував: “po rusku czytać u spiewać bardzo dobrze umie, po polsku czytać u pisać umie, w szkołach nie był, ale trzezwu u do posłuszania wszelkiego sposobny” [15, к. 126].

Отож наче цілком закономірно, що працівниками щойно заснованої друкарні були молоді ченці, але чи могли вони забезпечити її ефективну діяльність та випуск якісних книг. Цікаво також, скільки часу проводили в цій праці монахи та що саме робили. Життя в обителі, як відомо, чітко регламентоване, а Почаївський монастир жив за уставом св. Василя Великого у редакції Йосифа Веляміна Рутського [23]. Зазвичай день ченця починався з молитви, чернечого спільного правила, яке мог-

ло тривати декілька годин. У період між молитвою (келійною й спільотною) та спільною трапезою (обід і вечеря) виконували чернечий послух (з благословення чи розпорядження настоятеля монастиря). Власне тоді монахи й трудилися в друкарні, що в часовому вимірі могло варіюватися залежно від молитовного розпорядку дня. Очевидно, що ченці не працювали фізично у святкові дні, натомість залишається відкритим питання, чи займалися вони в час церковних свят “інтелектуальною” діяльністю (навчання, переписування книг).

У друкарні ченці виконували різні завдання. Для прикладу, у 1739 р. коректором, який перечитував і виправляв огріхи, був 29-річний ерм. Алімпій Лісковський. “Літери складав” щойно висвячений в ереї Сергій Гловацький. Цього ж року інший працівник друкарні – диякон Габріель Дрончевський – жалівся візитаторові, що “має багато роботи” [6, арк. 5–6]. Функції інтролігатора були покладені на молодого Ісаю Ліповича – сина майстра зі Львова, який вже опанував риторичку [15, к. 127]. А монахи Діонісій Шерехович і Паїсій Грибовський стояли безпосередньо біля друкарського верстата [15, к. 125].

До роботи у друкарні залучалися також світські люди. Скажімо, у 1730 р. для запуску її діяльності, зокрема для виготовлення шрифтів, запросили майстра Івана Доликевича з Києва та ще двох сокальських ремісників. Проблема виготовлення якісних шрифтів латинкою вирішили, уклавши 1743 р. угоду з єврейським майстром Зейліком Людкевичем із Сокаля, який мав не тільки зробити такі літери, але й навчити цього ремесла двох ченців. Гравером був Андрій Голота, який перед тим працював у Києві, Львові та Вільні [8, с. 279], а згодом, у 1740–1760-х рр. – Йосиф Гочемський, також світський фахівець, що мав досвід роботи в Києво-Печерському та Унівському монастирях [12, с. 168]. На відміну від ченців, особи з-поза обителі наймалися в друкарню за оплату. Місячну винагороду 5 зл., наприклад, отримували за певні господарські роботи “друкарські хлопці”, тобто помічники [21, с. 409, 411].

Префекти друкарні. Найвірогідніше, що в перші десятиліття функціонування друкарні “рекрутингом” нових працівників займався сам єпископ луцький Теодосій (Лубенецький-Рудницький). Ще перед тим як посісти архиерейський престол, владика був настоятелем Почаївської обителі, тож і надалі особливо нею опікувався [12, с. 24], з-поміж іншого організувавши діяльність її друкарського закладу. Опосередковано цю гіпотезу підтверджує візитаційна інформація 1741 р. про те, що в 1739–1741 рр. у друкарні працювали 10 ченців, шість з яких були висвячені на диякона чи/та священника луцьким єпископом. З одного боку, нічого дивного, бо Почаївський монастир перебував на теренах Луцької єпархії, відповідно хіротонії здійснював протос цього владичтва, але з іншого – далеко не всі монахи Почаєва були рукоположені саме єп. Теодосієм. Активну участь цього архиєрея в пошуку працівників для друкарні демонструє такий епізод. У лютому 1741 р. в Рожищах, у своїй єпископській резиденції, владика Теодосій здійснив близько десяти як дияконських і священничих хіротоній насельників Почаївської обителі, п’ятеро з яких були працівниками друкарні: це Діонісій Серехович і Паїсій Грибович, котрі тоді стали дияконами, та нововисвячені оо. Тадей Залтуський, Ісая Ліпович і Габріель Дрончевський [15, к. 124–129]. Та все ж питання ролі єп. Теодосія в організації роботи Почаївської друкарні вимагає окремих досліджень.

Як знаємо, монастирський друкарський заклад очолював префект – переважно еромонах. У часи розквіту почаївського книгодрукування (друга половина XVIII ст.) близько сорока років, з 1760 р. до початку XIX ст. (згадується ще в 1802 р. [3, с. 129]), ним керував ерм. Спиридон Коберський (1723–?). Із його біографії відомо небагато, проте можна припустити, що о. Спиридон також був почаївським вихованцем у друкарській справі. Вступив до цієї обителі в 1746 р., а через рік прийняв чернечий постриг [9, № 1040]. Уже 1754 р. він числиться як еромонах, і хоча у списку насельників обителі його чернечі функції не зазначені [5, с. 111], цілком імовірно, що на той момент він уже працював у друкарні. Такий висновок робимо на підставі того, що, по-перше, згідно з каталогами 1770-х рр., о. Спиридон перебував у Почаєві вже 30 років поспіль, а таке, по суті виключне право перебування тут без зміни чернечого осідку мали, нагадаємо, лише “дуже потрібні” друкарні ченці. По-друге, 1760 р. С. Коберський став префектом цього видавничого закладу, а отже, вже мав певний друкарський досвід, який міг отримати протягом тринадцяти років після прийняття чернечих обітів.

Цікаво простежити професійну динаміку розвитку друкарні, порівнявши її персональний склад у 70-х роках XVIII ст. та на початку діяльності. Відразу впадає у вічі, що в 1770-х рр. кількість ченців-працівників закладу залишалася приблизно такою ж, як і три десятиліття тому, коли послух у ньому несли п’ять чи шість монахів. Попри те, що в цей пізніший період монастир був значно численнішим (його населяли від 42 до 47 осіб [5, с. 166]), так само як і в перше десятиріччя роботи друкарні, працівниками друкарні були здебільша вихованці Почаєва, які починали чернече життя й навчалися друкарської справи саме в цій обителі. Зрештою, Почаївська “типографія” була однією з кращих монастирських книговидавничих закладів, а питання, чи існувала для ченців Руської провінції можливість деінде навчитися ремесла друкувати книги в чернечому середовищі, ще не з’ясоване. Модель функціонування монастирської друкарні накладала чіткі обмеження: ченці мусили одночасно дотримуватися клявзури, духовно зростати й опановувати професійні навички друкарів. А це було б неможливо, якби монахи, покинувши мури обителі, їхали вчитися у львівських чи інших майстрів (адже так вони порушували б правило про клявзуру).

Якщо технічний супровід діяльності друкарні в 1770-х рр., як і тридцять років тому, забезпечували власні вихованці – префект Спиридон Коберський та його помічники дякон Антоній Сорочинський, новики Ісидор Лавровський і Панкратій Іцевич, то цензорами й коректорами були вже більш освічені й досвідчені ченці. Цього вимагало насамперед видання латино- й польськомовних книг. Такими кваліфікованими спеціалістами ставали зазвичай ті ченці, які, відбувши новіціат у Почаєві, продовжували свою освіту (переважно йшлося про чернечі студії з філософії чи теології) у межах Руської провінції, рідше – у Римі. Показовим прикладом у цьому плані є життєва історія Єроніма Стрелецького (1732–1804).

Протягом принаймні 1773–1777 рр. він був цензором Луцької єпархії й водночас магістром новиків у Почаєві. Його шлях до цих урядів виявився доволі довгим. Від 1753 р. навчався у почаївському новіціаті, і лише через п’ять років отримав дяконські свячення [11, с. 385; 18, с. 472]. У 1770-х рр. о. Єроніма призначили магістром новиків, з огляду на те, що 1761 р. він здобував освіту в Грецькому колегіумі

в Римі (щоправда, студіював там лише логіку, без теологічних дисциплін і, вочевидь, докторату не захистив). Тоді ж, у лютому 1761 р., був висвячений у Римі на єрея [16, f. 11v–12r]. Отець Єронім став героєм й водночас автором історії порятунку василіян під Неаполем 1762 р., яка увійшла до книги чуд Почаївської ікони (текст опубліковано у виданні “Гора Почаївська”, 1793 р.) [14]. Мав досвід місіонерської праці, зокрема в Замості 1763 р. Після роботи цензором, у 1777 р. поїхав до Відня, куди його призначили настоятелем церкви Св. Варвари й опікуном над василіянами, які вчилися у столиці Габсбургів [21, s. 259, 413]. Для порівняння, у 1754 р., за два десятиліття до розквіту 1770-х рр., цензором був єрм. Варлаам Какойлович [5, с. 111]. Ще на початку 1740-х рр. він короткий час виконував функції настоятеля Почаївської обителі, але через недостойну поведінку (невідвідування богослужінь, пиятику тощо) та безгосподарність його усунули від управління монашою спільнотою. Цьому передували відповідні зізнання монастирської братії, у т. ч. дякона Самуеля Концевича, який повідомив про отця настоятеля таке: “przez siedm miesięcy tylko raz miał mszę w cerkwi, na nabożeństwie bardzo rzadko bywa, ustrawicznie się prawie upija, gospodarstwa nic nie rozumie” [15, k. 124 v.]. Під час візитації наголосили, що отець Варлаам “по-руськи читати і писати” добре вміє, вчив також філософію та моральну теологію [15, k. 130], натомість про володіння латинською чи польською мовою не сказали нічого, як і про місце згаданих студій.

Важливим критерієм успішності роботи ченців-працівників Почаївської друкарні є аналіз її прибутків. Якщо в перші роки діяльності закладу (1737–1739 рр.) його щорічний дохід становив трохи більше 7 тис. зл., то в період розквіту міг сягати і 20 тис. зл. (такий максимум зафіксовано 1773 р.). Пересічно такі надходження складали 15 % усіх доходів монастиря, хоча в деякі роки, як-от у 1760 р., друкарня забезпечила 40 % фінансів Почаївської обителі [21, s. 223]. Середні прибутки від продажу коливалися від 2 до 7 тис. зл. на рік. Існувала навіть власна мережа збуту книг – василіянські монастирі в Добромилі й Лаврові (Перемишльська єпархія), Луцьку, Умані та Мільчі (на межі з Київською православною митрополією) [21, s. 411–412]. Поширювалися почаївські видання й у Мукачівській єпархії, оскільки там не вдалося організувати друк необхідних кирилических, насамперед богослужбових, книг [7, с. 21]. Ще одним показником якості виданої продукції стало зростання впродовж другої половини XVIII ст. ролі Почаєва як осередку друкарства. У 1756–1763 рр. саме в Почаєві побачили світ польськомовні твори Вацлава Жевуського, що видавалися під контролем представників польного гетьмана (капуцина та придворного). Відтак у 1760 р. префект друкарні здав до каси монастиря 18 тис. зл. [21, s. 415]. Протягом 1780–1790-х рр. у Почаєві надрукували бл. 40 замовних видань для старообрядців з Чернігівщини [7, с. 15–16]. Продовжували виконувати замовлення ззовні й на початку XIX ст. Усе це переконливо свідчить про успішність функціонування друкарського закладу, що було заслугою насамперед ченців-професіоналів.

Видавничий заклад у Почаєві – це типовий взірець української монастирської друкарні домодерного часу, діяльність якої забезпечували єрархи та ченці-фахівці за участі світських осіб (граверів, ливарників та ін.). Тож не випадковим, мабуть, є такий кількісний збіг: і в Почаївській, і у Віленській василіянській друкарні в 1730-х

чи 1770-х рр. працювало зазвичай по сім ченців [1, с. 210]. Хоча попереднє, дуже загальне ознайомлення з функціонуванням друкарських закладів василіян у Супраслі та Вільні показує, що там переважали світські особи, а не монахи [18, s. 130; 19, p. 24; 20]. Однак такий компаративний аналіз діяльності ченців у монастирських друкарнях, наприклад на предмет стандартності числа залучених (7–8 монахів), – питання для подальших досліджень.

1. Ададуrow В. В імперському контексті (XIX століття). *На перехресті культур: Монастир і храм Пресвятої Трійці у Вільнюсі*: кол. моногр. Вид. 2-ге, випр. і доп. / за ред. А. Бумблаускаса, С. Кулявічюса, І. Скочилися [= Київське християнство, 16]. Львів, 2019. С. 207–234.

2. Бібліографія публікацій про друкарню Почаївського Свято-Успенського монастиря та її видання (уклад. О. Железняк). *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки*: зб. наук. пр. Київ, 2011. С. 247–261.

3. Бочковська В. Малодосліджені сторінки в історії Почаївського монастиря XVIII – початку XIX ст. (за матеріалами візитаційних описів). *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки*: зб. наук. пр. Київ, 2011. С. 125–138.

4. Бочковська В. Почаївський духовний осередок в історії і культурі українського народу XVIII – 30-х років XIX ст.: дис. ... канд. іст. наук. Київ, 2018. 406 с. (Рукопис).

5. Ваврик М. Нарис розвитку і стану Василіянського чина XVII–XX ст.: топографічно-статистична розвідка. Рим, 1979. 217 с.

6. Державний архів Тернопільської області. Ф. 258. Оп. 1. Спр. 1194. 38 арк.

7. Ісаєвич Я. Книговидання і друкарство в Почаєві: ініціатори та виконавці. *Друкарня Почаївського Успенського монастиря та її стародруки*: зб. наук. пр. Київ, 2011. С. 7–22.

8. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. 520 с.

9. Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника. Відділ рукописів. Ф. 3. Од. зб. 436. Арк. 785–1188.

10. Почаевская Успенская лавра. Историческое описание / трудъ Профессора Нѣжинскаго Историко-филологическаго Института А. О. Хойнацкаго, исправленный и дополненный Г. Я. Кръжановскимъ. Почаевъ, 1897. 524 с.

11. Стецик Ю. Чернецтво святопокровської провінції ЧСВВ (1739–1783 рр.): Просопографічне дослідження: монографія. Дрогобич, 2018. 472 с.

12. Тилявський І. Літургійні напрямки Почаївського монастиря під час унії (1712–1831). Рим; Львів, 1997. 376 с.

13. Щуровський А. До питання про початок почаївської друкарні. *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. Львів, 1895. Т. 8. С. 1–3.

14. Яковенко Н. Чудо Почаївської ікони на морі під Неаполем 1762 року. *Записки наукового товариства ім. Шевченка*. Львів, 2017. Т. 270: Праці історично-філософської секції. С. 201–219.

15. Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie. Zespół “Archiwum Ławry Poczajowskiej”). Sygn. 36/ 136 k.

16. Archivio del Pontificio Collegio Greco di Sant’Atanasio. Vol. 13. 60 ff.

17. Berezhnaya L. Kloster Počajiv. *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff* / Hrsg. Th. Wunsch, S. Rohdewald, J. Bahlcke. Berlin, 2013. S. 74–80.

18. Jaroszewicz-Pieresławcew Z. Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku. Olsztyn, 2003. 228 s.
19. Każuro I. The Practices of the Printing House of the Vilnius Basilian Monastery (1628–1839). Summary of doctoral dissertation. Social sciences, Communication and information S 008. Vilnius, 2019. 48 p.
20. Każuro I. Vilniaus bazilijonų spaustuvės (1628–1845) veiklos organizavimas. *Knygotyra*. Vilnius, 2017. Vol. 69. P. 7–41.
21. Lorens B. Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780. Rzeszów, 2014. 560 s.
22. Skoczylas I. Slavia Unita – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (the Discussion on Christian Heritage of the Nations of Eastern Europe). *East-Central Europe in European History: Themes and Debates* / Ed. J. Kłoczowski, H. Łaszkiwicz, Lublin, 2009. S. 243–254.
23. Summariusz regul świętego oycy naszego Bazylego Wielkiego, z Regul obszerniejszych y Krotszych, z Konstytucyi Mniskich, y Nauk Iego Zakonnych, w kretce zebrany. Poczajów, 1751.

References

1. Adadurov, V. (2019). V imperskomu konteksti (XVIII stolittia) [Within the Context of Empire (18th Century)], *Na perekhresti kultur: Monastyr i khram Presviatoi Triitsi u Vilnusi*: kol. monohr., vyd. 2-he, vypr. i dop. / za red. A. Bumblauskasa, S. Kuliavichiusa, I. Skochyliasa [= Kyivske khrystyanstvo, 16], Lviv, 207–234 (in Ukr.).
2. (2011). Bibliohrafiia publikatsii pro drukarniu Pochaivskoho Sviato-Uspenskoho monastyria ta yii vydannia (uklad. O. Zhelezniak) [Bibliography of works about the printing-house of Assumption of the Virgin Mary Pochaiv monastery and its editions], *Drukarnia Pochaivskoho Uspenskoho monastyria ta yii starodruky*: zb. nauk. pr., Kyiv, 247–261 (in Ukr.).
3. Bochkovska, V. (2011). Malodoslidzheni storinky v istorii Pochaivskoho monastyria XVIII – pochatku XIX st. (za materialamy vizytatsiinykh opysiv) [Understudied pages from the history of Pochain monastery in the 18 – early 19th centuries], *Drukarnia Pochaivskoho Uspenskoho monastyria ta yii starodruky*: zb. nauk. pr., Kyiv, 125–138 (in Ukr.).
4. Bochkovska, V. (2018). Pochaivskiyi dukhovnyi osередok v istorii i kulturi ukrainskoho narodu XVIII – 30-ky rokiv XIX st. [Pochaiv ecclesiastical center in the history and culture of Ukrainians, 18th – 1830s.]: dys. ... kand. ist. nauk, Kyiv, 406 (in Ukr.).
5. Vavryk, M. (1979). Narys rozvytku i stanu Vasyliianskoho chyna XVII–XX st.: topografichno-statystychna rozvidka [Essays on development and status of Basilian Order in the 17th – 20th centuries: topographical and statistical research], Rym, 217 (in Ukr.).
6. Derzhavnyi arkhiv Ternopilskoi oblasti [State Archive of Ternopil Region], f. 258, op. 1, spr. 1194, 38 ark. (in Ukr.).
7. Isaievyeh, Ya. (2011). Knyhovydannia i drukarstvo v Pochaievi: initsiatory ta vykonavtsi [Book publishing and typography in Pochaiv: initiators and executors], *Drukarnia Pochaivskoho Uspenskoho monastyria ta yii starodruky*: zb. nauk. pr., Kyiv, 7–22 (in Ukr.).
8. Isaievyeh, Ya. (2002). Ukrainske knyhovydannia: vytoky, rozvytok, problemy [Ukrainian book publishing: origins, development, problems], Lviv, 520 (in Ukr.).
9. Lvivska natsionalna naukova biblioteka im. V. Stefanyka NAN Ukrainy [Vasyl Stefanyk Lviv National Scholar Library]. Viddil rukopysiv, f. 3, od. zb. 436, ark. 785–1188 (in Ukr.).
10. (1897). Pochaevskaia Uspenskaia lavra. Ystorycheskoe opysanie [Assumption of the Virgin Mary Pochaiv lavra. Historical description], trud Professora Nizhynskoho Ystoryko-fylolohycheskoho

Ynstituto A. O. Khoynatskaho, yspravlenniy y dopolnenniy H. Ya. Kryzhanovskym, Pochaev, 524 (in Rus.).

11. Stetsyk, Yu. (2018). Chernetstvo sviatopokrovskoi provintsii ChSVV (1739–1783 rr.): Prosopohrafichne doslidzhennia: monohrafiia [Monks Communities of Protection of the Mother of God Province of OSBM (1739–1783): Prosopographical research], Drohobych, 472 (in Ukr.).

12. Tyliavskiy, I. (1997). Liturhiini napriamky Pochaivskoho monastyrja pid chas unii (1712–1831) [Liturgical activities of Pochaiv monastery during the period of Union (1712–1831)], Rym; Lviv, 376 (in Ukr.).

13. Shchurovskiy, A. (1895). Do pytannia pro pochatok pochaivskoi drukarni [On the issue of Pochaiv printing-house origins], *Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Shevchenka*. Lviv, (8), 1–3 (in Ukr.).

14. Yakovenko, N. (2017). Chudo Pochaivskoi ikony na mori pid Neapolem 1762 roku [Miracle of Pochaiv icon on the sea near Napoli, 1762], *Zapysky naukovoho tovarystva im. Shevchenka*. Lviv, (270), 201–219 (in Ukr.).

15. Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie [Archive of Dominican Polish Province in Krakow], Zespół “Archiwum Ławry Poczajowskiej”, sygn. 36, 136 k. (in Pol.).

16. Archivio del Pontificio Collegio Greco di Sant’Atanasio [Archive of St. Athanasius Pontifical Greek Colegge], vol. 13, 60 ff. (in Ital.).

17. Berezhnaya, L. (2013). Kloster Počajiv [Pochaiv monastery], *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff* / Hrsg. Th. Wunsch, S. Rohdewald, J. Bahlcke, Berlin, 74–80 (in Ger.).

18. Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (2003). Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku [Cyrillic editions from the printing-offices of Grand Duchy of Lithuania in the 16th – 18th centuries], Olsztyn, 228 (in Pol.).

19. Kažuro, I. (2019). The Practices of the Printing House of the Vilnius Basilian Monastery (1628–1839). Summary of doctoral dissertation. Social sciences, Communication and information S 008, Vilnius, 48 (in Eng.).

20. Kažuro, I. (2017). Vilniaus bazilijonų spaustuvių (1628–1845) veiklos organizavimas [Vilnius Basilian printing house (1628–1845) organization of activities], *Knygotyra*, Vilnius, (69), 7–41 (in Lit.).

21. Lorens, B. (2014). Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780 [Basilians of Polish Province, 1743–1780], Rzeszów, 560 (in Pol.).

22. Skoczylas, I. (2009). Slavia Unita – the Cultural and Religious Model of the Archdiocese of Kiev in the Seventeenth and Eighteenth Centuries (the Discussion on Christian Heritage of the Nations of Eastern Europe), *East-Central Europe in European History: Themes and Debates* / Ed. J. Kłoczowski, H. Łaszkiwicz, Lublin, 243–254 (in Pol.).

23. (1751). Summariusz regul świętego oycy naszego Bazylego Wielkiego, z Regul obszerniejszych y Krotszych, z Konstytucyi Mniskich, y Nauk Iego Zakonnych, w kretce zebrany [Collection of rules by St. Basil the Great from the Larger and Shorter Rules, from the Constitutions of Monks, and from the Teachings of his Religious Order, collected in a short], Poczajów (in Pol.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-73-100

УДК 94 (477) "1920/1939"

Алла Миколаївна КИРИДОН

ORCID: 0000-0003-4375-5350

Традиційна релігійність у соціокультурному континуумі межовості (1920–1930-ті рр.)

Статтю присвячено дослідженню трансформації релігійності населення в один із переломних в історії суспільства й держави періодів – 1920–1930-х рр. Доведено, що утвердження більшовицького політичного режиму в Україні та соціоекономічні модернізаційні процеси спричинили не лише кардинальні суспільно-політичні та соціально-економічні зрушення, але й упослідували утвердження нової соціокультурної реальності, формування нової системи ціннісних орієнтацій тощо. Обґрунтовано, що в період межовості 1920–1930-х рр., з одного боку, спостерігаємо тривку релігійність, підтримувану частиною сільського населення, з іншого – формування когорти прихильників нової ідеологічної системи і нової соціалістичної обрядовості.

Ключові слова: релігійність, традиція, Церква, межовість, українське селянство, радянська держава

Alla Kyrydon

Traditional religiosity in the socio-cultural continuum of the borderline (1920–1930s)

Among the priority directions of research of domestic historians of the period of independence of Ukraine, the problems of the history of the Church and the clergy. One of the turning points in the history of society and the state was the period of the 1920s and 1930s, when a special form of secular processes inherent in the Soviet totalitarian system and the artificial liberation (mostly under the pressure of the state) of social life from the influence of religion determined the church and religious situation of the specified and subsequent periods. The study of the transformation of religiosity in such turning points objectifies the transmission of the religious tradition or highlights gaps in continuity, contributes to the understanding of experience, mental structures of consciousness, the construction of religious and social identity, etc.

The transformational breaks characteristic of transitional periods (in particular, the 1920s and 1930s) are manifested quite clearly in not one of the segments, but, as a rule, cover all components of the sociocultural life space, creating at the same time a situation of instability and uncertainty, generating a crisis of identities, strengthening differentiation society, etc. Under these conditions, the processes of finding new forms of socio-cultural organization, norms, rules, meaning of being, cultural paradigm, building a new hierarchy of values and identities are intensified.

A retrospective study of traditional religiosity in the socio-cultural continuum processes of the borderline period of the 1920–1930s is present, first of all, in its importance for a holistic systematic, scientific study of the problems of state-church relations, church history, worldview transformation, etc., and the need for expansion problematic research field. The establishment of the Bolshevik political regime in Ukraine and the socio-economic modernization processes caused not only radical socio-political and socio-economic changes, but also followed the establishment of a new

socio-cultural reality, the formation of a new system of value orientations, etc. Religiosity is not constant – it changes depending on the socio-cultural determinants of a particular society, which is transformed. Objectively, the dynamics of religiosity are influenced by socio-economic, political-ideological, demographic, cultural, environmental, household and other factors.

In transitional period of the 1920s and 1930s, on the one hand, we observe persistent religiosity, supported by part of the rural population, on the other hand, the formation of supporters of a new ideological system and a new socialist ritual, the construction of the “Own/Stranger” watershed (marginalization of the clergy), the establishment of a new non-religious way of life, support and participation in the anti-religious campaigns of the Soviet government, aimed, first of all, against the old system of values, age-old traditions, religious consciousness, etc.

Keywords: religiosity, tradition, Church, borderline, Ukrainian peasantry, Soviet state

Актуальність теми дослідження комплексна й обумовлена суспільно-політичною значущістю та академічним інтересом, потребами та стратегіями наукового пошуку в царині зазначеної проблематики.

По-перше, в умовах повномасштабної війни Російської Федерації проти України особливої значущості набувають духовно-ціннісні детермінанти вітчизняного державотворення, з-поміж яких вагоме місце займає релігійно-церковне життя. Релігія і Церква залишаються вагомим складником способу буттєвості нації. У контексті пошуку ціннісних орієнтирів та утвердження світоглядних основ сучасності доцільним є аналіз взаємозалежності традицій і новацій, пошук шляхів розв’язання конфлікту між базовими традиційними аксіологічними константами та новаційними цінностями. Вивчення історії різних періодів розвитку суспільства (зокрема й радянського періоду, який тривалий час інтерпретувався здебільшого в царині макроісторичних досліджень, позитивістського та класового підходу) сприятиме увиразненню матриць його (суспільства) формування.

По-друге, актуальність дослідження обумовлюється також високою динамікою трансформації світоглядної культури та зміною ціннісних орієнтацій плінної сучасності, що задля пошуку та щонайшвидшого віднайдення рішень потребує вивчення аналогів в умовах межовості (зокрема – перших десятиліть утвердження радянської влади в Україні). Генеза релігійних явищ і процесів у контексті складних суспільних трансформацій епохи модерності потребує детального вивчення й комплексного осмислення, що також актуалізує задекларовану проблему.

По-третє, серед пріоритетних напрямів дослідження вітчизняних істориків періоду незалежності України увиразнилася проблематика історії Церкви та духовенства, які в умовах комуністично-радянської влади були усунуті на периферію суспільного життя. Одним із переломних в історії суспільства й держави був період 1920–1930-х рр., коли особлива форма секулярних процесів, притаманна радянській тоталітарній системі, та штучне вивільнення (здебільшого – під тиском держави) соціального буття від впливу релігії визначали церковно-релігійну ситуацію зазначеного та й подальших періодів. Дослідження трансформації релігійності в такі переломні епохи об’єктивує трансляцію релігійної традиції чи увиразнює розриви спадкоємності, сприяє осягненню досвіду, ментальних структур свідомості, вибудовуванню конфесійної та соціальної ідентичності тощо.

По-четверте, сучасна українська історична наука переживає стан пошуку нових дослідницьких парадигм. Поява якісно нових концептуальних підходів, та оновлення методологічного інструментарію дослідження вже традиційних аспектів дослідницького поля державно-церковних відносин, а також історії селянства, соціоментальних характеристик тощо, потребують осмислення здавалося б уже опрацьованої царини не лише шляхом оприсутнення фактологічних сюжетів, але й формування інноваційних концептуально-методологічних засад та якісно нових концептуальних досліджень. Попри достатньо масштабне опрацювання періоду 1920–1930-х рр. на прикладному рівні, проблема вимагає не тільки реконструкції тих чи інших релігійних або анти-релігійних практик, але й пошуку нових концептуальних вимірів цієї теми, способів її аналізу та стилю викладу.

У цих контекстах актуальним видається ретроспективне дослідження традиційної релігійності у соціокультурному континуумі (неперервності, нерозривності явищ, процесів) межовості періоду 1920–1930-х рр., що оприсутнюється, насамперед, його значенням для цілісного системного, наукового вивчення проблем державно-церковних відносин, історії Церкви, трансформації світогляду та необхідністю розширення проблемного дослідницького поля.

Метою дослідження є аналіз стану традиційної релігійності в умовах простору змінних цінностей за радянської доби, функціонування та трансформація релігійності в зоні зіткнення різних ідентичностей і адаптування до нових суспільно-політичних та культурно-духовних умов радянської дійсності, а також увиразнення сукупності обставин та чинників, що обумовили трансформацію традиційної релігійності (передовсім селянства). Особливу увагу приділено історичному осмисленню специфіки взаємообумовленості процесів подієво-контекстуального та ментально-свідомісного зрізів/вимірів. При цьому дослідження сфокусоване не на детальному аналізі якогось із регіонів, а на агрегуванні характерних виявів трансформації релігійності на теренах УСРР/УРСР в хронологічному діапазоні 1920–1930-х рр. (подекуди з розширенням нижньої і верхньої хронологічних меж) задля увиразнення загальних тенденцій.

Для досягнення мети сформульовано низку дослідницьких завдань, які, на нашу думку, сукупно наблизять до розуміння задекларованої проблеми: маркувати поняттєво-категоріальний апарат предметної царини дослідження та проблемні питання теоретико-методологічного дискурсу; схарактеризувати історіографічну царину розробки проблеми; увиразнити динаміку трансформаційних процесів релігійності періоду межовості (1920–1930-х рр.); схарактеризувати механізми творення та імплементації нових радянських цінностей і стандартів у культурно-духовне життя суспільства; запропонувати концептуальні висновки задля подальшого детального дослідження проблеми.

Новизна порушеної проблеми дослідження полягає в спробі використання концептуальних положень теорій межовості (пограниччя, фронтиру) для аналізу релігійності населення в умовах перехідного суспільства за карколомних зламів періоду 1920–1930-х рр. За цих обставин мінливість і динамічність життя, політичні, економічні, соціально-культурні нововведення суттєво змінювали буденність індивідів, груп, соціуму. Йдеться також про поведінкові характеристики та культурно-духовні

практики в тому соціальному просторі, що зазнавав змін, вносячи відповідні корективи і в релігійно-церковне життя, спонукаючи до пошуку адаптивних практик.

Водночас ми свідомі того, що пропонована наукова розвідка не претендує на вичерпність оприсутнення артикульованої проблеми чи всебічний і ґрунтовний аналіз такого складного феномена як релігійність; не подає готових відповідей на порушені питання, а радше запрошує до поглибленого осмислення окреслених сюжетів. Йдеться лише про маркування контурів, структурування, теоретичне узагальнення і спробу концептуалізації складної і багатогранної проблеми, яка може стати предметом окремого монографічного дослідження.

Артикульована проблема релігійності перебуває в площині зацікавлень фахівців багатьох наукових дисциплін (історії, релігієзнавства, культурології, психології, соціології тощо). Відтак *методологія дослідження* побудована на міждисциплінарному інтегруванні методів цих дисциплін. Дослідження задекларованої проблеми базоване на використанні методологічних засад соціальної, ментальної та соціокультурної історії. Застосований соціокультурний підхід уможливив аналіз трансформації традиційної релігійності під дією змін соціокультурного середовища періоду 1920–1930-х рр.

Архітектоніка наукової розвідки. Заявлена проблема включає кілька вузлових питань, які в наративному відтворенні формату статті лише фрагментарно марковані, але окреслення пропонованого комплексу зазначених питань уможлиблює розкриття порушеної теми та націлює на перспективу поглибленого вивчення увиразнених сенсів і смислових рівнів.

Гіпотеза дослідження. Практично будь-який перехід соціальної системи з одного відносно стабільного стану в інший крізь періоди соціальних криз, потрясінь зумовлює потребу в адаптаційних та реадaptaційних процесах. Для цього стану характерний особливий “проміжний” тип особистості, якому притаманний “перехідний” стиль життя [17, с. 78].

Спостерігається взаємозалежність суспільної перебудови та якісних змін в системі соціетальних відношень: зміна соціальної ситуації й системи ціннісних орієнтацій за нових умов неодмінно спричинює внутрішню перебудову суб’єктивної картини світу і, відповідно, змінює поведінкову активність. При цьому, “хоча індивід є одночасно і продуктом, і творцем суспільства, але водночас здійснювати власний вибір, визначати цілі, пріоритети, особистий шлях індивід може лише в тих межах, наскільки дозволяє функціональна суспільна система, в якій він діє” [50, с. 28]. Для суспільства, що трансформується, характерні різкий перебіг та глибина змін в окремих сферах, або в суспільстві в цілому; взаємоциркуляція елементів “старої”, “нової”, а також саме “перехідної” соціальної системи.

Важливість порушеного питання в хронотопі 1920–1930-х рр. актуалізує не лише формування “реальності між”, але й виводить на осмислення глибинних процесів радянської дійсності. Йдеться про “негативні архетипові новоутворення, або травми колективного несвідомого, що формуються в кризові, тяжкі аномічні періоди історії, в моменти руйнації ціннісних патернів життя. Вони не зникають із зміною ситуації, вони перетворюються на хронічні хвороби соціуму у вигляді неусвідомленого, непереробленого, непереосмисленого “шматка” історії. Саме такі “рубці” багато в чому

визначають у критичні періоди життя соціуму динаміку соціальних рухів, тональність соціальних почуттів, стан масової свідомості тощо” [11, с. 95–98, 102]. Утвердження більшовицького політичного режиму в Україні та соціоекономічні модернізаційні процеси спричинили не лише кардинальні суспільно-політичні та соціально-економічні зрушення, але й упослідували утвердження нової соціокультурної реальності, формування нової системи ціннісних орієнтацій тощо.

Історіографія проблеми. Поліконтекстність та широке поле історіографічних джерел порушеної проблеми, репрезентоване працями істориків та релігієзнавців, а також соціологів, політологів, культурологів та ін. актуалізує увиразнення кількох умовних блоків/площин історіографічного доробку (при цьому вдамося лише до систематизації історико-релігієзнавчих праць вітчизняних дослідників (переважно періоду незалежності України):

– праці синтетичного характеру (узагальнюючі), які контекстують подієвий зміст епохи, увиразнюють загальні тенденції процесів періоду 1920–1930-х рр. й уможливають викристалізування перспективних проблемно-тематичних орієнтирів досліджень [4; 5; 8; 10; 15; 16; 35; 36; 49];

– дослідження, присвячені різноманітним аспектам відносин держави і Церкви, історії Церкви та релігійно-церковного життя зазначеного періоду (І. Аверін, В. Акуленко, Л. Бабенко, О. Балягузова, О. Бардаш, Р. Белоглазов, Г. Білан, С. Білокінь, Т. Бобко, В. Босчко, О. Бойко, О. Галамай, Л. Демидович, Л. Дудка, Т. Євдокимова, Т. Євсєєва, В. Єленський, С. Жилюк, А. Зінченко, О. Зінько, Б. Змерзлий, О. Ігнатуша, І. Ісіченко, А. Киридон, В. Клос, А. Кукурудза, Г. Лаврик, Г. Надтока, О. Нестуля, В. Нікольський, В. Овчаренко, Р. Орищенко, В. Пашенко, Л. Пилявець, Р. Подкур, І. Преловська, В. Рожко, В. Силантьєв, Г. Славута, Е. Слободянюк, О. Тригуб, О. Форостюк, В. Ченцов, І. Шугальова, М. Щербань та ін.);

– дослідження історії повсякдення, ментальності, релігійності, ціннісних імперативів соціуму 1920–1930-х рр. (І. Автушенко, М. Борисенко, Г. Георгізов, В. Дяків, С. Дровозюк, О. Ігнатуша, Г. Капустян, А. Киридон, Ю. Котляр, О. Лукашевич, С. Маркова, О. Міхеєва, О. Михайлюк, Р. Орищенко, Н. Полтавець, Ю. Присяжнюк, І. Рибак, Л. Солodka, О. Тригуб, О. Удод та ін.).

Звернення до проблеми межовості (фронтиту, пограниччя) зумовило необхідність опрацювання досліджень в царині *Boundary Studies* та *Border Studies*, зокрема теоретичних концепцій пограниччя, репрезентованих у дослідженнях таких зарубіжних дослідників, як О. Латтімор (O. Lattimore) [54], Б. Паркер (B. Parker) [55], Ф. Дж. Тернер (F. J. Turner) [57] та ін., а також вітчизняних (Я. Верменич, В. Грибовський, С. Іванова, М. Колінько, В. Кочан, О. Кривицька, О. Сухомлинов, С. Троян, І. Чорновол та ін.). Акцептація цієї групи праць узалежнена безпосередньою необхідністю випрацювання методологічного інструментарію до задекларованого ракурсу проблеми.

На підставі огляду історіографічних джерел задекларованої проблеми можемо констатувати: попри доволі ґрунтовну наукову розробленість теми, запропонована оптика межовості як платформа осягнення трансформації релігійності населення (передусім селянства) фігурує вперше. За відсутності теоретико-прикладних робіт, у яких би органічно інтегрувались трансформація релігійності та ситуація межовості

радянського періоду 1920–1930-х рр. пропонується наукова розвідка видається актуальною. Окрім того, для досліджень історико-церковної проблематики характерним є здебільшого позитивістський підхід. Запропонований концепт “межовості” та використання історико-соціокультурного аналізу увиразнює трансформаційні зсуви релігійності в соціокультурному просторі 1920–1930-х рр., актуалізує свідомісно-ментальну та духовно-культурну царину розгляду проблеми, а також пропонує нову оптику дослідження процесів у діапазоні окресленого хронотопу. Це, на нашу думку, уможливує глибшу концептуалізацію осмислення процесів періоду 1920–1930-х рр., зокрема в площині релігійно-церковного життя та трансформації релігійності [39, с. 78]. Викладене характеризує перспективність задекларованої проблеми.

Концептуалізація базових понять. Першочергово вважаємо за необхідне вдатися до стислих характеристик понятійно-категоріального апарату дослідження. Ключове поняття “релігійність” націлює на поєднання історичного, релігієзнавчого, культурологічного, психологічного тощо аспектів дослідження процесів 1920–1930-х рр.

“Релігійність” є полісемантичною категорією, яка належить до т. зв. “невловних категорій” (Т. Стрик): доволі аморфна, чітко спеціально не зафіксована, не піддається чіткій категоризації тощо. Відтак серед шеругу методологічних та методичних проблем – неоднозначність трактувань поняття “релігійність”, пов’язаних передусім із невизначеністю “релігійності” (зокрема її природи, складників, маркерів, функціонування в індивідуальному й суспільному житті, корелювання зі специфікою ментальності населення тощо) [28; 33; 34].

Здебільшого релігійність ідентифікують зі свідомісним рівнем, причому йдеться про релігійну свідомість не лише як усталену сукупність сформованих релігійних поглядів (на Бога, світ, людину), але й сам процес її формування. Н. Пивоварова визначає релігійність як певну індивідуальну чи колективну якість, що є проявом релігії в індивідуальній або колективній свідомості та життєдіяльності, а також певний душевний, психічний стан окремих індивідів, груп чи спільнот, характерною ознакою яких є віра в надприродне і відправлення релігійного культу [33, с. 143]. При дослідженні релігійності необхідно враховувати внутрішній та зовнішній чинники структування/впливу.

Американські соціологи Родні Старк і Чарльз Глок увиразнили п’ять основних вимірів релігійності, які в реальному житті можуть або всі оприсутнюватися/співіснувати, або існувати напівзалежно/оприсутнюватися частково:

1) релігійний досвід (чуттєві аспекти релігії: різні форми релігійного екстазу і містики, в яких індивід відчуває безпосередню присутність божества і свій з ним зв’язок);

2) релігійна віра (ідеологія або прихильність, вірність, додержання принципових віросповідних положень);

3) ритуальна діяльність (відвідування храму, участь у сповіді й причащенні, індивідуальна молитва поза храмом, фінансова підтримка Церкви, читання Біблії тощо),

4) релігійні знання (інтелектуальна сторона релігії, яка залучає релігійне “знання” і вимірюється таким видом діяльності, як читання релігійних публікацій, включаючи не тільки священні тексти);

5) “релігійні наслідки” у сфері нерелігійної поведінки (ступінь релігійної мотивації нерелігійної поведінки) [56].

Відтак *релігійність* розглядаємо як складну цілісну динамічну світоглядно-смыслову систему і складний соціокультурний феномен, що обумовлює способи бачення і сприйняття світу, нормативно-ціннісні й практично-поведінкові характеристики та піддається осмисленню і категоризації лише в контексті певної спільноти конкретного історичного періоду. Тобто, поняття “релігійність” наповнюється тим змістом, формами і смислами, який має цей феномен у конкретний історичний відрізок часу в певному соціокультурному середовищі.

Функціонально релігійність оприсутнюється/увиразнюється в єдності трьох підсистем: релігійних відносин; релігійного середовища; релігійної діяльності [3]. Стан релігійності – інтегральна характеристика процесу змін і розвитку колективної (рідше – індивідуальної) релігійної свідомості. Цим терміном позначають конкретну ситуацію у сфері релігійних відносин у тій чи іншій конфесії, релігійній або соціально-демографічній групі, регіоні тощо. Зміни стану релігійності можуть відбуватися як під впливом об’єктивних, так і суб’єктивних (сенсожиттєві пошуки, внутрішньо-особистісні кризи тощо) чинників.

Ступінь релігійності є індикатором інтенсивності релігійних ознак. Він визначає силу релігійної віри, глибину й інтенсивність релігійних почуттів та переживань, активність культових дій, міру засвоєння релігійних ідей, норм, цінностей.

Критеріями релігійності можуть слугувати види і форми релігійної поведінки (до прикладу, частота відвідування храмів, знання молитов, додержання постів, ознайомленість із священними текстами тощо), зовнішньо-соціальні релігійні вияви, суб’єктивне ставлення індивіда до релігії (релігійна самодекларація, самоідентифікація), наявність у свідомості особи певних релігійних ідей (наприклад, поняття про Бога, безсмертя душі, віри в потойбіччя) тощо.

Релігійність не є константною – вона видозмінюється залежно від соціокультурних детермінант конкретного суспільства, яке трансформується і переживає світоглядно-ціннісні зміни. Динаміка релігійності – перехід від одного стану релігійності до іншого. Об’єктивно на динаміку релігійності впливають соціально-економічні, політико-ідеологічні, демографічні, культурні, екологічні, побутові та ін. чинники. Характер релігійності – сукупність стійких якісних особливостей, рис релігійності індивіда чи спільноти, що формуються в процесі релігійної діяльності. Вагомим при вивченні характеру релігійності (який фіксує прояв ступеню релігійності водночас в емоційно-психологічних станах та практичних діях) є аналіз вірувань і знань, переконань та уявлень, інтенсивності культової активності та виконання обрядодій, почуттів та емоцій, релігійних практик тощо.

Важливо зауважити: з огляду на об’єктивну відсутність спеціалізованих досліджень релігійності суспільства періоду 1920–1930-х рр., найоптимальнішим видається опосередкований аналіз предметної площини дослідження (аналіз “непрямої дії”), заснований на врахуванні комплексу соціально-економічних, політичних соціокультурних та ін. чинників, що формували динаміку релігійності конкретного періоду та складні трансформації ідентичності носіїв релігійності (віруючих).

Під *традиційною релігійністю* розуміємо історично, культурно, соціально, ментально тощо укорінену універсальну форму фіксації, закріплення, збереження та трансляції релігійних знань, віровчень, досвіду, канонів, норм поведінки, релігійних практик тощо. За умови трансформації, радикальних змін чи девальвації традиційних цінностей соціуму зазнає змін традиційна релігійність. Домінуючим сегментом релігійного простору українського села виступало традиційне православ'я. Традиційна релігійність українців здебільшого була орієнтована на сільський спосіб життя [7].

Межовість – похідний концепт від поширенішого “пограниччя”/“фронтір”, який здебільшого сприймається як простір географічний, або як простір, де взаємодіють різні культури, історії, релігії та мови. Концептуальні положення теорій “пограниччя”/“фронтір” доволі міцно закорінені в дискурсі історичного, соціологічного, політологічного знання. Однак на зміну подібних однозначних оцінок фронтиру приходить поліваріантність трактування цього поняття, змінюється його наповнення. “Пограниччя” з елементу просторової організації перетворюється на чинник впливу, забезпечуючи нову якість соціокультурного простору, де ідентифікаційні процеси відбуваються на символічному рівні, в контексті поліваріантності його наповнення. Отже, межовість розглядаємо не як географічне, а філософсько-культурологічне поняття, як символічний конструктор для позначення культурно-просторового явища, що виконує функцію включення/виключення сегментів соціуму, як “реальність між”. Межа визначається як своєрідний кордон/демаркатор, що окреслює символічні відмінності ментально-буттєвого простору, де завершується одна культурна форма (один історичний етап), і розпочинається інша (інший історичний етап); вона фіксує відмінність одного (феномену) від іншого і взаємообумовленість, зв'язок одного з іншим. Поняття межі завжди двозначне: з одного боку, вона розділяє (розмежовує), постає заслоном, завершенням, кінцем; а з іншого – поєднує, слугує містком “між”, що сполучує розділене, є місцем зустрічі кінця та початку. У цьому сенсі межа (межовість) – завжди кордон із чимось, а отже, належить одночасно обом явищам, культурам, сім'юсферам, які є взаємопроникними. Для межових типів культур характерна наявність ознак бівалентності й полівалентності. Зауважимо, що межовий тип культури може мати і перехідний, і органічний характер. Перехідний тип межової культури вирізняється дисгармонійністю, хворобливою напруженістю та внутрішньою конфліктністю; органічний – гармонійним поєднанням різного в одному [53, с. 11–25]. Сучасний український дослідник І. Чорновол наголошує, що “фронтір – це простір змінних цінностей у зоні зіткнення різних ідентичностей і адаптування до природного середовища, коли завдяки інтенсивній комунікації, економічній, соціальній, культурній та політичній взаємодії відбувається запозичення, пристосування або одомашнення однієї культури іншою” [48].

Наважимося розвинути цей підхід для аналізу задекларованої теми. Розглянемо “межовість” як своєрідний символічний універсум та інструменталізуємо як методологічний ключ до розуміння складності й неоднозначності процесів, що відбувалися в період утвердження радянського ладу, на перетині різних норм моралі, поведінкових стереотипів, культур, ціннісної розколотості суспільства тощо.

Дослідження реальності “між” розпочнемо зі з’ясування змін *соціального складу населення* обраного для дослідження періоду, з огляду на те, що утвердження більшовицької влади вплинуло на радикальні зміни не лише в соціальній сфері, але й призвело до руйнування усталених стереотипів й сукупності традиційних цінностей. Як зауважує Я. Грицак, на початок ХХ ст. українці з обох сторін Збруча (окрім етнічних рис – мови, народних звичаїв і народної культури) були схожими за соціальними характеристиками. Як і більшість т. зв. недержавних націй у Центрально-Східній Європі, вони були “селянським” народом. Ще на початку ХХ ст. 93% українського населення у Російській імперії та 91% в Австро-Угорській були селянами. При цьому переважання селян серед соціального складу не було винятково українським явищем. Воно було нормою для більшості народів Центрально-Східної Європи, які аж до Першої світової війни залишалися традиційними суспільствами, слабо зачепленими модернізаційними процесами зростання промисловості та міст. Що, однак, становило специфіку українців, білорусів, литовців та ін. “селянських” народів – малочисельність, а то й повна відсутність власної земельної аристократії, чиновників, офіцерів, світської інтелігенції – тобто інших соціальних верств, які піднімалися понад селянський статус [9, с. 11–12].

Відтак, саме село було заповідником української етнічної самобутності: 88% селян в Україні були в етнічному відношенні українцями, а 93% всіх українців були селянами. Важливим було й те, що українці як селяни займали центральну частину українських територій в межах Російської імперії, тоді як неукраїнські селяни зосереджувалися на пограниччі: поляки, німці – на кордоні з Австро-Угорщиною, румуни – на території, суміжній з Бессарабією, а росіяни – у східних (Єкатеринославській і Харківській) губерніях і на півночі Чернігівщини [9, с. 49–50].

Зауважимо, що світосприймання українських селян Наддніпрянщини у другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. визначали переважно християнські цінності з “домішками патріархальних форм практичного освоєння світу” та язичницьких уявлень. Їхнє “релігійне обличчя” формувало “найтрадиційніше віровчення” (православ’я) з притаманними йому чуттєвістю, образністю і побожністю [40, с. 247].

Звернемося до кількісних характеристик. Відповідно до перепису населення, проведеного 17.12.1926 р., в республіці проживало 29 019 747 осіб, з яких у сільській місцевості мешкали 23 637 300 осіб (81,4%), в тому числі 11 446 711 чоловіків (48,3%) і 12 190 589 жінок (51,7%) [26, с. 2–3]. Тобто перепис населення 1926 р. зареєстрував українців як найменш урбанізовану національну групу: в селах республіки проживало 82% всього населення, а в містах лише 18% [31, с. 5].

За віковим цензом сільське населення в середині 1920-х рр. розподілялося так: дітей до 13 років – 8,6 млн. осіб (36,4%); підлітків від 14 до 17 років – 2,5 млн. (10,6%); працездатних 18–60 років – 11,3 млн. (47,9%) (серед останніх переважали жінки – 53%); селяни віком понад 60 років – 1,2 млн. осіб (5,1%) [15, с. 93–94].

Культурний рівень українського селянства був украй низьким. У 1920 р. майже дві третини (62,3%) населення республіки були неписьменними. Не вміли читати і писати 54,3% чоловіків і 79,3% жінок [15, с. 94].

Через 6 років неписьменною залишалася половина населення старшого від 7 років (33,2% чоловіків, 66,6% жінок) [26, с. 210].

Як і робітничий клас, селянство було доволі неоднорідним і за соціокультурними, економічними та віковими параметрами.

В ході соціалістичної розбудови села на 1930-і рр. спостерігаються помітні зміни. Так, на середину 1937 р. в МТС та колгоспному селі УРСР налічувалося 16,5 тис. агрономів, інженерів і техніків, 26,4 тис. бригадирів тракторних бригад, 120,6 тис. трактористів; 1 622 радгоспних інженерів і механіків, 2 175 агрономів, 917 агротехніків, 1 399 зоотехніків, 776 ветеринарних лікарів [41, с. 87].

Таким чином, було змінено не лише характер господарства, але й зруйновано досить однорідну (раніше) за характером діяльності спільноту. При цьому впродовж всього періоду 1920–1930-х рр. тривала “війна у форматі морально-психологічного тиску, політичної до будь-яких громадсько-значущих дій (чи бездіяльності), репресій”, пік якої припав на початок 1930-х рр., “коли відбудеться “перелом” на селі, з його оманливою кооперацією (колективізацією), ліквідацією куркуля “як класу”, страхітливим (по суті в два етапи проведеним) Голодомором 1932-го та 1933-го років” [39, с. 76].

Осмислення початків процесів *трансформації релігійності* в умовах утвердження радянської владної системи варто розпочати з перших актів, що засвідчували витіснення на маргінес всього, що пов’язувало з релігією та основною інституцією, яка трансливала відповідні ідеї церковно-релігійного життя – Церквою. Впродовж багатьох віків остання функціонувала не лише як релігійний, але і як соціальний інститут. Однак зі встановленням радянської влади релігія і Церква позбавлялися регулятивної функції в суспільстві, а відповідно й своєї соціальної значущості. Політика більшовицької партії обумовлювалась її ставленням до Церкви як до антирадянської соціальної інституції, а до православ’я – як до ворожої ідеології, що протистояла ідеології комуністичній. Більшовицька влада, прагнучи утвердження комуністичної світоглядної системи й нового комуністичного побуту, всіляко підкреслювала цю світоглядну несумісність вчення марксизму з релігійною вірою. Ідеологічний монізм був обов’язковим чинником творення радянської держави [20; 23; 25].

Відтак було оголошено війну релігійній ідеї та її носієві – Церкві. Соціальна роль, ідеологічні функції та діяльність Православної церкви висвітлювались і оцінювались владою виключно з точки зору інтересів класової боротьби й соціалістичного будівництва; витіснену релігію мало замінити “вчення про класові суперечності і класові інтереси, про матеріалістичну пролетарську культуру” [47, ф. 1, оп. 20, спр. 749, арк. 99–100].

Від моменту утвердження радянська влада вела боротьбу проти Церкви, релігії та її носіїв, головного суб’єкта церковно-релігійного життя – віруючих.

Політика партії і радянської держави щодо релігії і Церкви юридично закріплювалась комплексом законодавчих та інших нормативних актів, які визначали принципи діяльності та організацію церковного життя та релігійних організацій, їхні відносини з органами влади, майновий та правовий статус духовенства, умови освіти і виховання дітей вірян тощо. Дія всіх директив і постанов радянської влади 1917–1918 рр. по-

ширювалася й на Україну. Базовим у цій політиці став “Декрет про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”, ухвалений 19.01.1919, відповідно до якого все майно церковних і релігійних громад проголошувалося “народною власністю” [29, с. 28–29].

Церква позбавлялась свого становища і підтримки державної влади, церковні організації втрачали право нав’язувати людям виконання релігійних норм, релігія проголошувалася приватною справою кожного. Цим декретом “скасовано супровід релігійними обрядами будь-яких заходів чи дій державних і громадських установ та організацій. Дозволялося вільне використання релігійних обрядів, але за умовою, що вони не порушуватимуть громадського порядку і не викличуть посягання на права громадян”. Таким чином, радянська влада законодавчо відмовилась від системи християнських, мусульманських та усіх інших релігійних обрядів [6, с. 69–70].

Підґрунтям для ухвалення та впровадження цього акту стала низка документів, прийнятих більшовиками задля активізації відокремлення Церкви від держави. Так, згідно з Декретом “Про землю” II Всеросійського з’їзду Ради робітничих і солдатських депутатів (26.10.1917) Православну церкву в Росії було позбавлено власності на землю. Два подальші декрети радянського уряду: Декрет “Про розлучення” (16.12.1917) та Декрет “Про громадянський шлюб, про дітей та введення книг актів громадського стану” (18.12.1917) вказують на створення альтернативних інституцій, що перебирали на себе функції Церкви. Це спричинило відхід від Церкви певної кількості вірян. Після відокремлення школи від Церкви (18.02.1918) було видано “Декрет про радянську школу”, який мав регулювати освітній процес у новій радянській державі [30, с. 39].

Упродовж всього періоду 1920–1930-х рр. *задля витіснення релігії і Церкви та викорінення релігійності* більшовицька влада використовувала різноманітний арсенал засобів та механізми втілення політичних цілей суголосно завданням різних етапів [19]:

- руйнування економічних підвалин Церкви (націоналізація церковно-монастирських земель, культових споруд та їхнього майна; вилучення майна, церковних цінностей; непомірне оподаткування релігійних громад та духовенства; завищення орендної плати за користування культовими спорудами та розмірів страхових платежів; заборона церковним установам і релігійним громадам займатися будь-якою економічною діяльністю; заборона священнослужителям отримувати винагороду за виконання релігійних обрядів; повне позбавлення громад та духовенства державної матеріальної допомоги; руйнування та знищення храмів; вилучення церковних дзвонів тощо);

- проведення масових антицерковних кампаній (“мощейна” епопея, кампанія вилучення церковних цінностей, ліквідація церковних “чудес”, антиріздвяні, антипасхальні заходи, зняття дзвонів тощо);

- заохочування і провокування розколів Церкви, підтримка опозиційних до найсильнішої православної конфесії рухів;

- сіяння розбрату між духовенством і мирянами, паплюження і зведення наклепів на священнодіячів;

- застосування практики масових політичних репресій та придушення будь-яких форм опору духовенства силовими методами; переслідування духовенства, цькування, залякування, фізичне знищення тощо;
- заборона організації церковної освіти й обмеження щодо священників і членів їхніх родин права на світську освіту;
- позбавлення духовенства виборчих прав та недопущення його до участі в громадських та виробничих об’єднаннях;
- масове закриття храмів та інших культових споруд;
- відмова в реєстрації статутів та інших документів церковних об’єднань;
- заборона діяльності або встановлення контролю щодо нечисленних релігійних видань;
- поширення антирелігійної пропаганди;
- адміністративні обмеження релігійної активності громадян;
- посилене використання для реалізації антицерковної та антирелігійної політики органів ВУНК, ДПУ, НКВС тощо.

Кожен із зазначених засобів чи механізмів упосліджував вплив не лише на церковні інституції, але й на суспільство: настрої, свідомість, ціннісно-смислові матриці сприйняття дійсності, ідентифікаційні характеристики чи позиціонування населення, мотивацію дій і вчинків, релігійні практики тощо. Наведені заходи були спрямовані “не лише на відокремлення церкви від держави, а й на позбавлення віруючих умов для задоволення релігійних потреб” [43, с. 96–98], каталізували трансформацію релігійності. В 1920–1930-х рр. значною мірою було втрачено інститути, що забезпечували традиційне відтворення доктринальної релігійності з дитячих років, на ранніх стадіях соціалізації (таких як релігійна сім’я; система релігійних навчальних закладів: недільні школи, курси катехізису, реальне парафіяльне життя тощо). Соціальний статус і культурний авторитет представників духовенства, яке було носієм православної традиції, моделей, зразків і навичок культури, в ході антирелігійного та антицерковного наступу більшовицької влади було нівельовано. Відтак традиційна релігійність православного вірянина поступово заміщувалася/витіснялася секуляризованою світською культурою.

Загалом радянський секуляризаційний проєкт був націлений на конструювання єдино можливої радянської ідентичності та утвердження марксистсько-ленінської атеїстичної ідеології, несумісної з релігійним світоглядом, а відтак передбачав “релігійну деідентифікацію” (знищення будь-яких маркерів релігійної ідентичності та пов’язаних з нею традицій). Водночас на початок 1920-х рр. партійно-державне керівництво було свідоме того, що “українське село ще довго буде являти собою елемент населення, на який комуністичній партії надто важко закріпити свій домінуючий вплив” [47, ф. 1, оп. 20, спр. 604, арк. 30].

Політика більшовицького режиму концентрувалась як у прямих заборонах релігійних практик, так і в масштабній ідеологічній програмі з популяризації атеїстичних ідей, антирелігійній та антицерковній пропаганді, впровадження нового календаря та радянських свят [21], організації культурно-освітньої, виховної роботи тощо. Окрім того більшовицька влада поклала значні сподівання на процеси урбанізації,

колективізації, індустріалізації в переоблаштуванні життя суспільства. Ці заходи за своїм результатом мали би зруйнувати традиції культурного передавання релігійних вірувань і практик між поколіннями та нівелювати роль релігійної традиції як морально-етичного регулятора життєустрою (передусім селянства).

Ідеологія. Особливістю радянської ідеології було те, що йшлося не лише про політичний план дій, а цілісний світогляд, “диктатуру світоспоглядання” (М. Бердяєв), спосіб життя, у якому політична програма була лише компонентом. Межовість періоду увиразнювалася і в специфіці радянської ідеології: будучи світоглядно орієнтованою, вона поєднувала два складники – релігійний і філософський. Таким чином, радянська ідеологія поставала “релігієподібною філософією” і “секулярною релігією”. Не випадково в сучасній гуманітаристиці радянську ідеологію кодифікують через домінуючу релігійного: “політична релігія”, “секулярна релігія”, “ерзац релігія”, “релігійний ерзац”, “своєрідна релігія” тощо. Логіка кодифікування релігієподібного радянського комунізму схарактеризована ще М. Бердяєвим у його знаковій книзі “Витоки і смисл російського комунізму” (1937). Акцентуючи на ексклюзивності комунізму, дослідник називає його “викликом християнському світу”, бо “в ньому міститься вищий суд і розуміння невиконаного обов’язку” [2, с. 141]. Дослідник характеризує релігієподібну суть комунізму: “Комунізм не як соціальна система, а як релігія, фанатично ворожий до будьякої релігії і понад усе до християнської. Він сам прагне бути релігією, що йде на зміну християнству, він претендує відповісти на релігійні запити людської душі, дати смисл життю” [2, с. 129]. Християнські координати прописуються у радянській цивілізації системно, організовуючи й надаючи значення соціокультурному простору. А. Ігнатов зазначає: “У комуністів є своя есхатологія, уявлення про царство небесне (комуністична звістка про прийдешнє безкласове гармонічне суспільство), своя дихотомія добра і зла (пролетаріат і буржуазія), свої великі пророки і апостоли (Маркс, Енгельс, Ленін, Сталін, Мао Цзедун), свої святі і мученики (полум’яні революціонери), свої святині (Смольний, Кремль), свої обряди і молитви (партійні з’їзди, річниці великих партій, пам’ятні заходи, лозунги), своя церква (партія) з відповідною церковною ієрархією (ЦК) і навіть [...] свої еретики (уклоністи)” [12, с. 27].

Відповідна “ритуалізація” часопросторових координат тоталітарної цивілізації виконала організуючу роль у становленні homo totalitaricus. Тоталітарна цивілізація фокусувалася на репродукуванні сакрального, що мало виразний християнський характер. Просторовий сакральний проєкт доповнювався часовим – йдеться про укладання чіткого літургійного календаря, у якому відбилася хронологія життя “великих святих”. Саме апелювання до християнських кодів як активізація традиції уможливлювала продуктивність і “живучість” тоталітарної цивілізації. Радянська ідеологія розгорталася через релігієморфний модус і оприявнювалася в християнськоподібних експлікаціях [45, с. 117–120].

Однак, попри втрату Церквою державно-правових функцій, православні традиції залишалися звичними і невід’ємними елементами духовної культури. Функціонери визнавали, що “для селянських мас релігія заміняє майже всі форми культурної свідомості та побуту” [47, ф. 1, оп. 20, спр. 749, арк. 68 зв.].

Зрозуміло, що партійно-державне керівництво не могло миритися з подібним станом речей: будь-які атрибути релігійної обрядовості мали бути знищені. Завдання полягало в “наполегливій боротьбі” з церковними обрядами: таїнствами (хрещення, шлюб), богослужіннями, святкуваннями, щоб “обмежити, викрити, знищити і особливо замінити обстановкою комуністичного побуту зовнішній вплив обрядів на психіку віруючих”, “позбавити обряди їх таємничого змісту”, “викриття будь-якої чудотворності, повне розвінчування обрядової оболонки релігійного почуття” [47, ф. 1, оп. 20, спр. 749, арк. 101]. На початок 1920-х рр. партійні функціонери визнавали в Україні “масове поширення релігійності”, яку таврували “головною опорою несвідомої контрреволюції” та закликали вести пропаганду у двох напрямках: “Проти церкви і духовенства – з одного боку, проти всіх форм релігійної свідомості – з іншого” [47, ф. 1, оп. 20, спр. 749, арк. 99–101]. Доволі високий рівень релігійності населення в Україні засвідчувала навіть радянська статистика, зацікавлена у применшенні зазначених показників.

Одним із засобів впливу на віруючих було поширення атеїстичного світогляду. Сучасний дослідник селянства Ю. Присяжнюк визначив політику атеїзації суспільства “викликом, якому доля відвела роль своєрідного “екзаменатора” селян на їхню релігійність” [38, с. 26].

Створена більшовиками могутня система органів антирелігійної пропаганди була спрямована, з одного боку, на критику складників православної релігії – її ідеології, догматики, культу та організації, формування й закріплення суспільної думки проти Православної церкви і духовенства, а з іншого боку – на пропаганду атеїзму, формування матеріалістичного світогляду, доказ несумісності його з релігійним світоглядом, заміну релігійних ціннісних орієнтацій комуністичними ціннісними орієнтаціями, ідеалами та пов’язаними з ними нормами соціальної поведінки. Поступово науково-атеїстична пропаганда перетворилася в антицерковну й антиклерикальну, набуваючи рис вульгарного атеїзму, переростаючи в атеїстичний екстремізм.

Перехід до використання переважно силових методів в антирелігійній пропаганді призвів до порушення принципу свободи совісті. Згадані процеси відбувалися в атмосфері підозри й недовіри, що утверджувалися в країні, в умовах запровадження методів насильства в політичній та ідеологічній сферах суспільства, які породжували тип активіста-антирелігійника, схильного до вирішення всіх релігійних питань силовими методами.

Основними напрямками й формами антирелігійної пропаганди в досліджуваній період були:

а) пропаганда радянської святковості та обрядовості (вилучення ікон, меморіальних дошок, написів та картин релігійного змісту з державних установ, навчальних закладів та приватних будинків; засудження та заборона святкування релігійних свят, витиснення релігійних обрядів хрещення новонароджених, вінчання молодят радянськими “октябринами” й революційними (“червоними”) весіллями, а релігійного обряду поховання померлих – відповідним громадянським обрядом;

б) видання та розповсюдження друкованих засобів антирелігійної пропаганди (наукової, науково-популярної, художньої літератури та періодичних видань відповідного змісту (“Безвірник”, “Прапор марксизму” тощо);

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

в) запровадження цензури на видання й розповсюдження релігійної літератури, обмеження й поступове припинення видання подібної літератури в державних видавництвах, заборона її ввозу з-за кордону;

г) усна пропаганда (доповіді, лекції, групові та індивідуальні бесіди і співбесіди; антирелігійні диспути, колективні читання журнальних і газетних статей, театральні та клубні спектаклі відповідного спрямування);

д) масові антирелігійні кампанії (святкування “комсомольського Різдва”, анти-великодні молодіжні карнавали, публічні “суди” над Ісусом Христом);

е) наочна, топонімічна та монументальна пропаганда (видання масовими тиражами плакатів і листівок, організація пересувних виставок та музеїв історії релігії (атеїзму) з різноманітними антирелігійними експонатами; перейменування міст, сіл, вулиць тощо з назвами релігійного змісту; знищення церковно-релігійних монументальних та архітектурних споруд з релігійною символікою та встановлення пам’ятників з радянською та антирелігійною символікою;

ж) атеїстичне навчання та виховання учнівської молоді (закриття культових приміщень у освітніх закладах та заборона виконувати в них будь-які релігійні обряди, вилучення викладання релігійних предметів, знищення релігійної символіки);

з) дискредитація духовенства та культу “святих” Православної церкви (звинувачення в фальсифікації “мощей”, організації “чудес”, залучення органами ДПУ-НКВС УСРР окремих священнослужителів до співробітництва, використання їх як агентів і провокаторів) [43, с. 95–97].

Усі форми дозвілля, що відволікали людину від ідеологічного виховання, піддавалися переслідуванню. Заборонялися або не рекомендувалися для робітників пригодницькі авантюрні романи, фільми та вистави, закривалися шантан-кафе та театри, критикувалася легка танцювальна музика тощо. А у спорті культивувалися лише ті види, які можна було використати у підготовці солдат – крос, стрільба, важка атлетика, лижні змагання тощо [6, с. 70].

Влада вдавалася до витіснення/нівелювання релігійної обрядовості та релігії загалом шляхом впровадження альтернативних форм святкової та побутової культури. Серед новацій у святах радянського періоду:

- антирелігійність; заперечення традиційних релігійних свят (як і релігії взагалі) і спроба витіснення з пам’яті всього, що пов’язано з ними;

- масовість; практично всі свята були “всенародними”, усі міфи радянського періоду орієнтовані на маси і масову свідомість;

- маніфестуючи принципово нове ставлення до праці дозволило проголосити, що праця – це свято. Якщо раніше праця сприймалася як повинність, робота пригнобленого, експлуатованого народу поміщиками і капіталістами, то зараз робота – “це свято” (у всякому разі, існувала офіційна версія), до святкових днів приурочувалося закінчення соціалістичних змагань;

- свято стає державним; практично всі свята є вираженням державної ідеології, виключенням стали деякі сімейні свята (наприклад, день народження);

- примусовість; примусовим стає не тільки праця, а й свято, заборона на роботу в свято зафіксована Декретом; явки на демонстрації – обов’язкові;

- регламентованість; свято стає технологією, створені спеціальні комітети, що розробляють регламенти та рекомендації проведення святкових днів (аж до вказівки годин і хвилин).

Водночас в радянських святах зберігалися і деякі традиційні риси:

- демонстрації і ходи нагадують релігійні хресні ходи (хоругви замінені зображенням вождів, транспарантами, прапорами); незважаючи на заперечення релігії в цілому і її впливу на суспільство, деякі святкові форми, характерні для релігійної культури, були збережені (наприклад, смолоскипи, пізніше “вічний” вогонь);

- центральною фігурою свята є постать вождя, як і в до революційній Росії – царя. Ще одна аналогія: наприкінці існування обох режимів (царського і радянського) поставлена в центр постать царя/вождя вже не сприяла згуртуванню мас;

- так звана радянська обрядовість втілює життєві віхи і будується за аналогією з традиційними обрядами, хоч і набуває нового наповнення у відповідності з ідеологією;

- використання традиційних форм свята (ігрища, театральні вистави, народні гуляння). У цілому і нові, і традиційні форми свята радянської епохи були покликані зафіксувати основні віхи історії та культури нової держави і транслювати їх через покоління як традиційні (але вже традиційно радянські) [6, с. 70–71].

Дієвим владним інструментом у протистоянні світської ідеології релігійній стало форсоване впровадження антирелігійних заходів, що призвело до істотного скорочення об’єктів сакрального простору, заборони низки релігійних практик тощо. Значно погіршилось становище церкви з прийняттям у 1929 році Конституції УСРР і положення НКВС УСРР “Про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адмінорганами складу релігійних громад та служників культу” [37]. На цей же 1929 рік припадає розпал кампанії по вилученню дзвонів та закриттю храмів [32, с. 233]. Трагічна доля православних храмів чинила двоїстий вплив на релігійну свідомість та культуру. З одного боку, (особливо під час кампанії закриття храмів) вона викликала культурний спротив, активізацію парафіяльного життя, намагання протидіяти вандалізму: захистити храм, а коли не вдавалося – зберегти його реліквії. З іншого – сіяла розпач та підважувала традиційну релігійну психологію, вела до звикання, примирення з цими аномаліями, черствіння, збайдужіння людських душ, втрати відчуття святості [13; 24].

Окрім того, для протидії поширенню релігійності влада вдавалася до морально-психологічного тиску, всіляко дискредитувала представників Церкви, застосовувала репресивні заходи тощо.

Оприсутнення релігійності. Діяльність комуністичної влади (адміністративна, організаційна, ідеологічна, виховна тощо) з укорінення радянського впливу в соціокультурному просторі суспільства та формування науково-матеріалістичного світогляду стала викликом для ментально-світоглядних візій усіх груп соціуму, зокрема – представників кліру та духовенства, вірян та ін. Однак попри всі нововведення та водночас – заборони релігійної обрядовості, релігійність населення була доволі промовистою. Одним із підтверджень цього було зростання чисельності релігійних громад. Так, станом на 1925 р. фіксувалося 12 208 релігійних громад, в яких на-

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

раховувалося 7 063 154 осіб [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2006, арк. 83]. За підрахунками О. Тригуба, складеними за даними НКВС, кількість православних віруючих в Україні була: 1924 – 3 075 058 осіб, 1925 – 6 873 511, 1926 – 5 406 833, 1927 – 6 597 462, 1928 – 6 758 665 [44, с. 35].

За даними агітпропу ЦК КП(б)У поширення релігійності в округах було нерівномірним. Станом на 01.01.1927 р. до релігійних громад Артемівської округи (без міст) входило 38,1% населення, Білоцерківської (без центру округи) – 52,1%, Херсонської – 60,8%, Харківської (без Харкова) – 85,2%. У доповідній записці НКВС “Про наслідки обстеження стану роботи Інспектури культів Київського і Вінницького Окрадмінвідділів” відзначалося підвищення рівня релігійності населення у 1928 році, зокрема в Київській окрузі, де кількість віруючих протягом року зросла з 303 045 до 311 713 осіб [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2706, арк. 33]. Найбільшого охоплення релігійними громадами досягли ті місцевості, де міжцерковна боротьба відбувалася в найгостріших формах. Причому агітпропвідділ зазначав: “На селі число релігійних резервів (і втягнених у громади, і тих, що їх можна б утягти) очевидно ні трохи не менше як 85% пересічно”. У сільських громадах 53% становили жінки [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2494, арк. 19; спр. 2684, арк. 11]. Для порівняння: у містах до релігійних громад входило від 14 до 22% дорослого населення [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2494, арк. 10]. 62 відсотки в цих громадах були представлені жіноцтвом. Разом із тим, підкреслювалося, що до цих показників належать переважно “віруючі за традицією” [46, ф. 5, оп. 2, спр. 196, арк. 176].

За наведеними харківським дослідником В. Силантьєвим даними Центрального статистичного управління УСРР, 40,4% дорослого населення України станом на 1923 р. дотримувались релігійних обрядів, а значна частка решти населення (50,6%), не перебуваючи у складі релігійних громад, все ж не поривали з церквою [42, с. 193].

На середину 1925 р. за даними Антирелігійної комісії при Політбюро ЦК КП(б)У у сфері впливу православних конфесій знаходилось близько 12 млн. осіб, об'єднаних в 9 тис. 165 громад (83,3% від загального числа релігійних громад УСРР) [14, с. 256]. Голова Всеукраїнської ради Спілки безвірників Д. Ігнатюк в інтерв'ю газеті “Вісті ВУЦВК” (1928 р.) визнав: “У селах 85% населення – ґрунт для попівських агітацій”. Наступного року голова Спілки войовничих безбожників СРСР О. Ярославський відзначав, що лише 10 млн. осіб зі 130 млн. віруючих “порвали з релігією”.

Загалом, на середину 1920-х рр. спостерігається двоїстість настроїв серед вірян. Так, з одного боку 1925 р. влада фіксує деяке посилення релігійного руху та збільшення кількості відвідувачів церкви (особливо на свята) [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2118, арк. 145]. Водночас спостерігаються і зворотні процеси: “Авторитет духовенства на селі усе ще досить великий, але разом з тим ... авторитет священника, як керівника мирян, як особи, до якого звертаються за вирішенням питань у важку хвилину життя, остаточно підірваний. Серед сільського населення мають авторитет окремі церковники, так чи інакше імпонуючи їм, але на духовенство в цілому дивляться як на звичайних професіоналів, що працюють з чисто матеріальних міркувань, але аж ніяк не як на дійсних духовних керівників. Це добре підкреслюється хоча б тим

фактом, що вигнання самим ганебним чином священника із церкви зробилося самим звичайним явищем, що в цей час образити і навіть побити священника незважаючи на те, що він може бути у своєму богослужбовому одязі й при виконанні служби, вважається предметом доволі допущеним”, – повідомляло Катеринославське ДПУ [44, с. 34].

Промовистим аспектом характеристики релігійності є показники щодо дотримання одного з обрядів православної Церкви, який готує віруючих до таїнств причасті та сповіді – говіння. Той, хто говорив зобов’язаний був відвідувати церковні служби (принаймні протягом тижня), молитися вдома, дотримуватися посту і втримання. Не поститися й не говіти вважалося великим гріхом (таких вважали “боговідступниками”). Наприкінці 1920-х рр. дійсно подекуди почастішали випадки боговідступництва. У с. Кашперівці Запорізької округи, котре до революції відзначалося високим ступенем релігійності (не останню роль відіграв чудотворний образ Кашперівської богоматері), говільників 1927 р. було 548, наступного – 314, 1929 – 40 осіб [27, с. 12]. Натомість в окремих місцевостях спостерігалось навіть зростання кількості говільників: у 52 общинах Лубенської округи 1925 р. говіло 72 453 особи, 1926 – 75 017. 1927 – 78 537; у 30 общинах Харківщини 1926 р. говіло 37 560, а наступного – 39 375 осіб [47, ф. 1, оп. 20, спр. 2494, арк. 13]. Сучасний дослідник історії церкви О. Ігнатуша звертає увагу на стратифікацію обрядових цінностей, які в минулому становили органічну єдність, однак стиль повсякденного життя новітньої доби перетворював їх у релікти побутової практики: “Відмова держави підтримувати ці обряди відтіснила їх у сферу приватного” [14, с. 258]. В силу зазначеного очевидно можна говорити не стільки про згасання, скільки про трансформацію традиційної релігійності.

Станом на кінець 1920-х рр. радянські функціонери усіляко намагалися підкреслити падіння рівня релігійності, здебільшого видаючи бажане за дійсне. Так, за результатами дослідження О. Тригуба, тільки по Миколаївській окрузі на 01.01.1929 р. незможники та середняки складали майже 90% від загальної кількості віруючих, а заможне селянство лише 2,9%. Розподіл членів релігійних громад за віковими категоріями: 18–20 років – 10,8%, 20–25 – 14,5%, 25–30 – 17,5%, 30–50 – 34,3%, 50 і старше – 22,9% [44, с. 36].

Навіть на початок 1930-х рр. зберігався достатньо високий рівень дотримання релігійної обрядовості. За даними О. Ігнатуші, на початок 1930-х рр. понад 85% сільського населення були віруючими; з них майже 52% – жінки, третина віруючих – вікова категорія від 21 до 30 років; 45–50% – неписьменні чи особи з нижчою освітою (із зростанням рівня освіченості кількість релігійної громади зазнавала скорочення) [14, с. 378–388, 393, 396].

О. Ярославський навіть у 1937 р. змушений був констатувати існування в СРСР понад 30 тис. релігійних організацій, у кожній з яких церковна рада складалася не менш як з 20 осіб, тож лише “активних” членів релігійних общин було не менше 600 тис. осіб [51, с. 33]. У містах близько 2/3 дорослого населення віком від 16 років вважали себе чи були людьми невіруючими. У селах, навпаки, близько 2/3 залишалися віруючими, причому, наголосив О. Ярославський, “не лише старих, але й серед молоді в селах ще є досить високий відсоток віруючих” [52, с. 19].

Звісно, на характер трансформації релігійності, атеїзацію населення й викорінення релігійної свідомості значний вплив мали зміни в соціально-економічному розвитку (налагодження системи освіти, розвиток мережі бібліотек, клубів, кіно, театру, музеїв, процеси урбанізації, індустріального розвитку тощо). Окрім того, урбанізація, індустріалізація й розширення освіти докорінно змінили соціальну структуру української нації. Так, на 1939 р. 29% українців належали до робітництва, 55% значилися колгоспниками, 13% – службовцями [1, с. 6]. В умовах радикального реформування суспільства та диференціації в середовищі селянства виникала необхідність осмислення нових процесів та потреба ідентифікації (соціальної, культурної, політичної). У контексті цього дискурсу зауважимо на складність ситуації, яка змушувала селянина розібратися в зміні статусу інших соціальних груп, котрі в нових умовах оголошувалися “класовими ворогами” (куркулі, духовенство та ін.). Застосуванням примусу, насильства і репресій влада спонукала робити “правильний” вибір.

Таким чином, вищезазначені процеси засвідчували руйнування традиційної культури (зокрема – традиційної православної релігійності) “зсередини”, змінювали властиве їй ставлення до світу, повсякденних практик, норм та правил поведінки, моралі тощо. Наразі можна говорити про поширеність своєрідної практики соціального маскування. Спробуємо обґрунтувати цю тезу. Зміна соціальних умов, суспільних ціннісних орієнтирів призводить до того, що механізм їхнього відтворення перестає бути провідним, поступаючись місцем адаптаційним механізмам. Спостерігається доволі динамічна трансформація індивідуальної ціннісної системи особистості, основними фазами якої є:

– *збереження попередньої ціннісної системи суб'єкта* (попри суспільні зміни, оскільки сформована в процесі минулого досвіду індивідуальна система ціннісних орієнтирів слугує своєрідним фільтром для ціннісної інформації, яка надходить ззовні);

– *розлад індивідуальної ціннісної системи* (стан, який означає початок руйнації індивідуальних цінностей);

– *криза індивідуальної ціннісної системи* (відбувається відчуження та самовідчуження, особистість відчуває ціннісний вакуум);

– *“розвиток”* (зміна ціннісно-орієнтаційної системи особистості за допомогою механізму адаптації до соціокультурного середовища, що змінюється) [18, с. 185–186].

Пристосування індивіда до соціуму передбачає обов'язковість визначення нею легітимно-домінуючої в суспільстві ціннісно-нормативної системи через її сприйняття. При цьому адаптація за таких умов може бути як складною, так і досить легкою, а іноді навіть безпроблемною; якщо ж особа не сприймає легітимно-домінуючу ціннісно-нормативну систему соціуму, то процес пристосування може здійснюватися: а) неприхованим протиставленням особистісної системи ціннісних орієнтирів соціетальній; б) мімікрійним, маскуванням особистісної нормативно-ціннісної системи під соціетальну, тобто прихованим протиставленням особистісних ціннісних орієнтирів соціетальним [18, с. 186].

Зважаючи на те, що традиційна православна релігійність була органічно при-
таманна українському селянству впродовж багатьох віків, кардинальний злам

духовно-культурного стрижня українського соціуму за фактичної неможливості протидії спонукав саме до маскуванню релігійності в новому середовищі радянської дійсності. Через побоювання переслідувань, арешту, страх опинитися на маргінесі, індивід (часто просто приховуючи власні релігійні переконання) мусив приймати нову комуністичну ідеологію, проголошену пануючою в суспільстві замість колишньої (традиційної) релігійної. Але “розлучитися” з віковою традиційною християнською мораллю для більшості було непросто. До того ж, у набожної людини надовго, на рівні підсвідомості, залишався страх перед покаранням, перед карою Господньою. Страх також був одним із індикаторів поведінкових характеристик: впливав або й визначав ту чи ту стратегію поведінки.

Окрім того, для осмислення мотивації дій і вчинків індивіда вагомо врахувати те, що суспільство є складною системою, де серед домінантних рис поряд з обособленістю, партикуляцією – уніфікація, прагнення до соціокультурної цілісності та єдності. У повсякденному житті пересічного громадянина спостерігалися неоднозначні процеси, які засвідчували своєрідний психологічний злам, пов’язаний зі зміною морально-ціннісних орієнтирів в оновленому суспільстві. З одного боку, індивід мовби підпорядкований власним переживанням, віруванням, почуттям, вилонуваними на певних традиціях (у нашому випадку – православної релігійності). Водночас, живучи в соціумі, людина прагнула відчувати себе не на маргінесі, а частиною цього соціуму, пристосовуючись до нього. Будь-які крайнощі неминуче призводили до трагедійного розриву, тому індивід вимушено поволі сприймав правила гри цього суспільства. Боячись вакууму свого існування, прагнучи ототожнити себе з суспільством, людина поступово вбирала морально-ціннісні норми цього суспільства.

Характер трансформаційних процесів релігійності був узалежнений від багатьох чинників, одним із яких були відносини держави і Церкви в досліджуваній період 1920–1930-х рр. Це увиразнилося і на динаміці трансформації релігійності: якщо в 1920-х рр. простежується світоглядна розгубленість, дуальність світоглядних матриць [22], то вже від початку 1930-х рр. спостерігаємо радикальніші зміни, обумовлені впровадженням радянською владою системи заходів, спрямованих на знищення релігійної свідомості та релігійного світогляду, усунення Церкви зі сфери виховання, закриття храмів та культових споруд, репресії щодо духовенства і вірян тощо.

Прикметно, що в період суспільних трансформацій порушується синхронність соціальних процесів. Сутнісною характеристикою перетворень в радянському суспільстві була цілеспрямована руйнація усталених стереотипів культурної поведінки державними заходами. Держава послідовно дискредитувала вкорінені віками звичаї, намагалася знищити їхню економічну й культурну підоснову, нав’язувала народові нові правила суспільного життя. Визначена комуністична перспектива досягалася шляхом популяризації нової соціалістичної обрядовості за рахунок обмеження впливу релігійних установ і освячених ними морально-етичних норм. При цьому функціонери вдало використовували колишні релігійні постулати та канони для впровадження нових соціалістичних. Водночас трансформація релігійності зумовлювалася не лише потужним тиском та могутнім арсеналом впливу державної влади. В умовах трансформації соціокультурного простору, ядром якого поставали нові радянські культурні

цінності, спостерігалися інверсійні процеси в суспільній свідомості, які передбачали й відповідну зміну аксіологічних пріоритетів у суспільстві.

Отже, з одного боку, спостерігаємо тривку релігійність, підтримувану частиною населення, з іншого – формування когорти прихильників нової ідеологічної системи і нової соціалістичної обрядовості, вибудовування вододілу “Свій/Чужий” (зокрема – маргіналізація духовенства), налагодження нового безрелігійного побуту, підтримку та участь в антирелігійних кампаніях радянської влади, спрямованих, передовсім, проти старої системи цінностей, віковичних традицій, релігійної свідомості, тощо.

Здійснений аналіз трансформації релігійності в період 1920–1930-х рр. дає підстави для таких узагальнень та висновків. Існує певна залежність між архітектонікою людського буття і світоглядними орієнтирами певної епохи. Тож не лише антирелігійна і антицерковна пропаганда (як засоби ідеологічного впливу), але й соціально-економічний та політичний розвиток суспільства (індустріалізація, колективізація, культурна революція, оновлення побуту тощо) руйнували колишній сталий світ звичаїв і ритуалів.

Трансформаційні злами, характерні для перехідних періодів оприявнюються доволі рельєфно не в одному з сегментів, а, як правило, охоплюють всі складники соціокультурного життєпростору, створюючи водночас ситуацію нестабільності й невизначеності, породжуючи кризу ідентичностей, підсилюючи диференціацію суспільства тощо. За цих умов активізуються процеси пошуку нових форм соціокультурної організації, норм, правил, смислів буття, культурної парадигми, вибудовування нової ієрархії цінностей, ідентичностей тощо.

Особливість межовості періоду 1920–1930-х рр. полягала в стислому з позицій історії часовому відтинку. Релігійність населення, вкорінена віками, безслідно зникнути чи розчинитися в нових практиках не могла. Звідси не випадковою є світоглядна дуальність та мімікрія в пошуках адаптації до стрімких суспільних та соціокультурних змін. Для таких періодів характерне співіснування різних типів культури й різних соціокультурних груп. Очевидно варто говорити не про трансформацію релігійності, а про *комплексні трансформації*. У цьому контексті, на нашу думку, потребують поглибленого вивчення поведінкові моделі в умовах утвердження нових ціннісно-культурних норм, установки, мотивації, переживання, соціальна адаптація, ідентифікаційні характеристики, питання стану масової свідомості, суспільних настроїв, ступеню готовності населення приймати новий соціальний порядок та пристосовуватися до ситуації перетворень, механізм зміни ціннісних орієнтирів та практик адаптивного характеру у межових ситуаціях за умов формування ціннісно-нормативної системи суспільств перехідного типу.

Отже, у тоталітарній державі релігія і Церква, як і традиційна релігійність не просто витіснялися на маргінес, а підлягали свідомому винищенню. Внаслідок нівелювання устійнених світоглядних орієнтирів окреслювались нові ціннісні поля, де релігійність поступово набувала ознак фрагментарності, позацерковності, позаконфесійності, латентних форм і, попри наступ тоталітарної держави, навіть в умовах духовного вакууму, хоч і трансформуючись, транслювалась в новому соціокультурному контексті впродовж поколінь.

1. Арутюнян Ю. Изменение социальной структуры советской нации. *История СССР*. 1972. № 4. С. 3–20.
2. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринт. воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. Москва: Наука, 1990. 224 с.
3. Бучма О. В. Релігійність. *Велика Українська Енциклопедія*. URL: <https://vue.gov.ua/> Релігійність (дата звернення: 4.08.2022).
4. Винниченко І. Україна 1920–1980-х: депортації, заслання, вислання. Київ, 1994. 122 с.
5. Відносини держави, суспільства і особи під час створення радянського ладу в Україні (1917–1938 рр.) / відп. ред. В. Смолій. Київ: Ін-т історії України НАН України, 2013. Т. 1. 750 с.; Т. 2. 812 с.
6. Гаєвська Т. І. Становлення радянської святкової культури: культурологічний аспект. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*: зб. наук. пр. Рівненського державного гуманітарного університету. 2011. Вип. 17. Т. 2. С. 67–73.
7. Герчанівська П. Е. Українська народна культура: християнський вимір. Київ: Університет “Україна”, 2011. 426 с.
8. Гриневич В. А., Даниленко В. М., Кульчицький С. В., Лисенко О. Є. Радянський проект для України. Київ: Наук. думка, 2004. 531 с.
9. Грицак Я. Нариси з історії України: формування української модерної нації. Київ: Генеза, 1996. 360 с.
10. Даниленко В. М., Касьянов Г. В., Кульчицький С. В. Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки. Київ: Либідь, 1991. 141 с.
11. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). Київ: Либідь, 2001. 334 с.
12. Игнатов А. Отрицание и имитация: две стороны коммунистического отношения к религии. *Вопросы философии*. 2001. № 4. С. 25–30.
13. Ігнатуша О. Закриття церков і релігійна свідомість: 20–30-ті рр. ХХ ст. *Наукові записки [Національного університету “Острозька академія”]*. Сер.: Історичне релігієзнавство. 2009. Вип. 1. С. 84–85.
14. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX – 30-ті рр. ХХ ст.). Запоріжжя: Поліграф, 2004. 440 с.
15. Історія селянства Української РСР: у 2 т. Київ: Наук. думка, 1967. Т. 2: Від Великого Жовтня до наших днів. 534 с.
16. Історія українського селянства: нариси в 2-х т. / [авт. кол.: Андрощук О. В., Баран В. К., Блануца А. В. та ін.; В. А. Смолій (відп. ред.)]. Київ: Наук. думка, 2006. Т. 1. 632 с.; Т. 2. 666 с.
17. Камбур А. В. Зміна ціннісних пріоритетів у суспільстві перехідного типу в контексті соціальної адаптації особистості. Чернівці: Рута, 2009. 208 с.
18. Камбур А. В. Соціальна адаптація особистості. Чернівці: “Золоті литаври”, 2012. 252 с.
19. Киридон А. М. Еволюція політики партійно-державного керівництва радянської України щодо релігії і церкви (1917–1930-ті роки). *Історичний журнал*. 2004. № 6–7. С. 20–31.
20. Киридон А. Ідеологічний монізм як чинник державно-церковних взаємин в Україні. *Історія релігій в Україні*: наук. щорічн. Львів: Логос, 1999. Кн. 1. С. 153–155.
21. Киридон А. М. Індоктринація радянськості: обрядово-святковий канон як маркер формування атеїзованого суспільства (1920–1930-і рр.). *Уманська старовина*. 2017. Вип. 3. С. 5–20.

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

22. Киридон А. М. Когнітивний дисонанс в умовах утвердження тоталітаризму. *Наукові записки [Національного університету "Острозька академія"]*. Сер.: Історичне релігієзнавство. 2009. Вип. 1. С. 87–101.
23. Киридон А. Релігія як різновид ідеології в процесі державотворення. *Ідея національної церкви в Україні: матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., 17-18 жовтня 1997*. Тернопіль, 1997. С. 49–51.
24. Киридон А. М. Руйнування культових споруд (1920–1930-ті рр.): порушення традиційної ритмології простору. *Проблеми історії України: факти, судження пошуку*. 2013. Вип. 22. С. 91–102.
25. Киридон А., Киридон П. Еволюція більшовицької ідеології ставлення до церкви в період переходу від "воєнного комунізму" до нової економічної політики в Україні. *Наукові записки*. Київ: ІПіЕНД; Полтава: АСМІ, 1999. С. 113–116.
26. Короткі підсумки перепису населення в Україні 17 грудня року 1926. Національний і віковий склад, рідна мова та письменність населення. Харків, 1928. С. VII.
27. Кривохатський М. За новий безрелігійний побут у колгоспах. Харків: Пролетар, 1931. 47 с.
28. Кулагіна-Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність православного віруючого як об'єкт релігієзнавчих досліджень. *Держава і церква в новітній історії України: зб. наук. ст.* Полтава, 2019. Вип. 7. С. 108–115.
29. Культурне будівництво в Українській РСР. Важливіші рішення Комуністичної партії і радянського уряду 1917–1959 рр.: зб. док.: в 2 т. Київ: Держполітвидав УРСР, 1959. Т.1: 1917 – червень 1941 рр. / редкол.: О. І. Євсєєв та ін. 882 с.
30. Лагодич М. Правове становище РПЦ в 1917–45 рр. *Богословський вісник: зб. наук. пр.* Чернівці, 2009. Вип. 2. С. 39–48.
31. Мінаєв С. В. Наслідки вселюдного перепису 1926 р. на Україні. Населення України. Міський житловий фонд. Харків, 1928. 91 с.
32. Пашенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917–1930-ті роки. Полтава: АСМІ, 2004. 335 с.
33. Пивоварова Н. П. Неоднозначність операціоналізації поняття «релігійність» як одна з проблем соціології релігії. *Грані*. 2014. № 3(107). С. 140–144.
34. Пивоварова Н. Релігійність як суспільний та особистісний феномен: огляд наукових підходів, дослідницькі проблеми. *Стратегія розвитку України: наук. журн.* Київ: Книжкове вид-во НАУ, 2007. Вип. 1–2. С. 585–596.
35. Політична історія України. XX ст.: у 6 т. / редкол.: І. Ф. Курас (голова) та ін. Київ: Генеза, 2003. Т. 3: Утвердження радянського ладу в Україні (1921–1938) / В. А. Греченко, Л. В. Гриневич, С. А. Кокін та ін. 448 с.
36. Політичний терор і тероризм в Україні. ХІХ–ХХ ст.: історичні нариси / авт. кол.: Д. В. Архієрейський, О. Г. Бажан, Т. В. Бикова та ін.; відп. ред. В. А. Смолій. Київ: Наук. думка, 2002. 952 с.
37. Положення про порядок організації, діяльності, звітності і ліквідації релігійних громад та систему обліку адмінорганами складу релігійних громад та служників культу. Харків, 1930. 32 с.
38. Присяжнюк Ю. П. Село в умовах політики атеїзації суспільства 1920-х років: втрата віри. *Український селянин*. 2021. Вип. 26. С. 26–31.
39. Присяжнюк Ю. П. Українське селянство в контексті сучасних дослідницьких завдань. *Український селянин*. 2018. Вип. 20. С. 74–79.

40. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України: соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст. Черкаси: “Вертикаль”, видавець ПП Кандич С. Г., 2007. 640 с.
41. Радянська Україна за 20 років. Київ: Партвидав ЦК КП(б)У, 1937. 341 с.
42. Силантьев В. И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы. Харьков: Харьк. гос. политех. ун-т, 1998. 232 с.
43. Силантьев В. І., Олійник М. М. Модернізація політико-правових і організаційних засад державно-церковних відносин в Україні за часів революційних подій і соціалістичних перетворень 1917–1930 рр. *Вісник Національного технічного університету “Харківський політехнічний інститут”*. 2008. № 37. С. 91–99.
44. Тригуб О. П. Релігійність населення Півдня України за часів НЕПу (1921–1929 рр.): православний аспект. *Наукові праці. Історія. Видання ЧДУ імені Петра Могили*. 2006. Т. 48. Вип. 35: Історичні науки. С. 35.
45. Хархун В. Ідеологія як релігія: концепція “релігієподібного комунізму” у західній і пострадянській гуманітаристиці. *Сіверянський літопис*. 2008. С. 116–122.
46. Центральний державний архів вищих органів влади України.
47. Центральний державний архів громадських об’єднань України.
48. Чернопол І. Компаративні фронтири: світовий і вітчизняний вимір: монографія / наук. ред. Леонід Зашкільняк. Критика, 2015. 376 с.
49. Шаповал Ю. Сталінізм: У ті трагічні роки. Київ, 1990. 143 с.
50. Элиас Н. Общество индивидов / перевод с нем. Москва: Праксис, 2001. 336 с.
51. Ярославский Е. Антирелигиозная пропаганда в современных условиях. *Большевик*. 1937. № 4. С. 28–40.
52. Ярославский Е. Задачи антирелигиозной пропаганды. *Об антирелигиозной пропаганде: сборник*. Москва: Партиздат ЦК ВКП(б), 1937. С. 7–43.
53. Ярошенко Т. М. Феномен української культури. Джерельна база та методологічні засади її вивчення. *Історія української культури* / [авт. кол. В. П. Мельник, М. В. Кашуба, А. В. Яртись]; за ред. проф. В. П. Мельника, проф. М. В. Кашуби, проф. А. В. Яртися. Львів: ЛНУ імені І. Франка, 2012. С. 11–45.
54. Lattimore O. *Inner Asian Frontiers of China*. Boston; Beacon, 1962.
55. Parker B. Toward an Understanding of Borderland Processes. *American Antiquity*. 2006. Vol. 71. № 1. P. 41–45.
56. Stark R., Glock Ch. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. Berkley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1968. 230 p.
57. Turner F. J. *The Significance of the Frontier in American History*. New York, 1994.

References

1. Arutyunyan, Yu. (1972). *Izmenenie sotsialnoi strukturi sovsckoi natsii* [Change in the social structure of the Soviet nation], *Istoriya SSSR*, (4), 3–20 (in Rus.).
2. Berdyaev, N. A. (1990). *Istoki i smisl russkogo kommunizma* [The origins and meaning of Russian communism]. Reprint. *vosproizvedenie izdaniya YMSA-PRESS, 1955*, Moskva: Nauka (in Rus.).
3. Buchma, O. V. *Relihiinist. Velyka ukrainska entsyklopediia* [Religiousness. Great Ukrainian Encyclopedia]. Retrieved from <https://vue.gov.ua/Relihiinist> (data zvernennia: 4.08.2022) (in Ukr.).
4. Vynnychenko, I. (1994). *Ukraina 1920–1980-kh: deportatsii, zaslannia, vyslannia* [Ukraine in the 1920s–1980s: deportations, exiles, expulsions], Kyiv (in Ukr.).

5. (2013). Vidnosyny derzhavy, suspilstva i osoby pid chas stvorennia radianskoho ladu v Ukraini (1917–1938 rr.) [Relations between the state, society and the individual during the creation of the Soviet system in Ukraine (1917–1938)] / vidp. red. V. Smolii, Kyiv: In-t istorii Ukrainy NAN Ukrainy, (1), 750; (2), 812 (in Ukr.).
6. Haievska, T. (2011). Stanovlennia radianskoi sviatkovoi kultury: kulturolohichniy aspekt [Formation of Soviet holiday culture: cultural aspect], *Ukrainska kultura: mynule, suchasne, shliakhy rozvytku*: zb. nauk. pr. Rivnenskoho derzhavnogo humanitarnoho universytetu, (17, 2), 67–73 (in Ukr.).
7. Herchanivska, P. (2011). Ukrainska narodna kultura: khrystyianskyi vymir [Ukrainian folk culture: the Christian dimension], Kyiv: Universytet “Ukraina” (in Ukr.).
8. Hrynevych, V., Danylenko, V., Kulchytskyi, S., Lysenko, O. (2004). Radianskyi proekt dlia Ukrainy [Soviet project for Ukraine], Kyiv: Nauk. dumka (in Ukr.).
9. Hrytsak, Ya. (1996). Narysy z istorii Ukrainy: formuvannia ukrainskoi modernoi natsii [Essays on the history of Ukraine: the formation of the modern Ukrainian nation], Kyiv: Heneza (in Ukr.).
10. Danylenko, V. M., Kasianov, H. V., Kulchytskyi, S. V. (1991). Stalinizm na Ukraini: 20–30-ti roky [Stalinism in Ukraine: 20–30s], Kyiv: Lybid (in Ukr.).
11. Donchenko, O., Romanenko, Yu. (2001). Arkhetypy sotsialnoho zhyttia i polityky (Hlybynni rehuliatyvy psykhopolitychnoho povsiakdennia) [Archetypes of social life and politics (Deep regulations of psychopolitical everyday life)], Kyiv: Lybid (in Ukr.).
12. Ignatov, A. (2001). Otritsanie i imitatsiya: dve storoni kommunisticheskogo otnosheniya k religii [Denial and imitation: two sides of the communist attitude to religion], *Voprosi filosofii*, (4), 25–30 (in Rus.).
13. Ihnatusha, O. (2009). Zakryttia tserkov i relihiina svidomist: 20–30-ti rr. XX st. [Closing of churches and religious consciousness: 20–30s of the 20th century.], *Naukovi zapysky [Natsionalnoho universytetu “Ostrozka akademiia”]*. Ser.: Istorychne relihiieznavstvo, (1), 84–85 (in Ukr.).
14. Ihnatusha, O. (2004). Instytutsiinyi rozkol pravoslavnoi tserkvy v Ukraini: heneza i kharakter (XIX – 30-ti rr. XX st.) [The institutional split of the Orthodox Church in Ukraine: genesis and character (19th – 30s of the 20th century)], Zaporizhzhia: Polihraf (in Ukr.).
15. (1967). Istorii selianstva Ukrainskoi RSR [History of the peasantry of the Ukrainian SSR]: u 2 t., Kyiv: Nauk. dumka, (2: Vid Velykoho Zhovtnia do nashykh dnev) (in Ukr.).
16. (2006). Istorii ukrainskoho selianstva [The history of the Ukrainian peasantry]: narysy v 2-kh t. / [Androshchuk, O. V., Baran, V. K., Blanutsa, A. V. ta in.; V. A. Smolii (vidp. red.)], Kyiv: Nauk. dumka, (1), 632; (2), 666 (in Ukr.).
17. Kambur, A. V. (2009). Zmina tsinnisnykh priorytetiv u suspilstvi perekhidnoho typu v konteksti sotsialnoi adaptatsii osobystosti [Change of value priorities in a transitional society in the context of social adaptation of an individual], Chernivtsi: Ruta (in Ukr.).
18. Kambur, A. V. (2012). Sotsialna adaptatsiia osobystosti [Social adaptation of personality], Chernivtsi: “Zoloti lytavry” (in Ukr.).
19. Kyrydon, A. (2004). Evoliutsiia polityky partiino-derzhavnogo kerivnytstva radianskoi Ukrainy shchodo religii i tserkvy (1917–1930-ti roky) [The evolution of the policy of the party-state leadership of Soviet Ukraine regarding religion and the church (1917–1930s)], *Istorychnyi zhurnal*. (6–7), 20–31 (in Ukr.).
20. Kyrydon, A. (1999). Ideolohichniy monizm yak chynnyk derzhavno-tserkovnykh vzaiemyn v Ukraini [Ideological monism as a factor in state-church relations in Ukraine], *Istoriiia religii v Ukraini*, Lviv: Lohos, (1), 153–155 (in Ukr.).

21. Kyrydon, A. M. (2017). Indoktrynatsiia radianskosti: obriadovo-sviatkovyi kanon yak marker formuvannia ateizovanoho suspilstva (1920–1930-i rr.) [The indoctrination of Sovietness: the ritual and festive canon as a marker of the formation of an atheistic society (1920–1930s)], *Umanska starovyna*, (3), 5–20 (in Ukr.).

22. Kyrydon, A. M. (2009). Kohnityvnyi dysonans v umovakh utverdzhennia totalitaryzmu [Cognitive dissonance in the conditions of establishment of totalitarianism], *Naukovi zapysky [Nats. un-tu “Ostrozka akademiia”]*. Ser.: Istorychne relihiieznavstvo, (1), 87–101 (in Ukr.).

23. Kyrydon, A. (1997). Relihiia yak riznovyd ideolohii v protsesi derzhavotvorennia [Religion as a kind of ideology in the process of state formation], *Ideia natsionalnoi tserkvy v Ukraini: materialy Vseukr. nauk.-prakt. konf.*, 17-18 zhovtnia 1997, Ternopil, 49–51 (in Ukr.).

24. Kyrydon, A. M. (2013). Ruinuvannia kultovykh sporud (1920–1930-ti rr.): porushennia tradytsiinoi rytmolohii prostoru [Destruction of religious buildings (1920–1930s): violation of the traditional rhythmology of space], *Problemy istorii Ukrainy: fakty, sudzhennia poshuky*, (22), 91–102 (in Ukr.).

25. Kyrydon, A., Kyrydon, P. (1999). Evoliutsiia bilshovytskoi ideolohii stavlennia do tserkvy v period perekhodu vid “voiennoho komunizmu” do novoi ekonomichnoi polityky v Ukraini [The evolution of the Bolshevik ideology of the attitude towards the church during the transition from “war communism” to the new economic policy in Ukraine], *Naukovi zapysky*, Kyiv: IPIEND; Poltava: ASMI, 113–116 (in Ukr.).

26. (1928). Korotki pidsumky perepysu naseleння v Ukraini 17 hrudnia roku 1926. Natsionalnyi i vikovy sklady, ridna mova ta pysmennist naseleння [Brief summary of the population census in Ukraine on December 17, 1926. National and age composition, native language and literacy of the population], Kharkiv (in Ukr.).

27. Kryvokhatskyi, M. (1931). Za novyi bezrelihiinyi pobut u kolhospakh [For a new non-religious way of life in collective farms], Kharkiv: Proletar (in Ukr.).

28. Kulahina-Stadnichenko, H. (2019). Indyvidualna relihiinist pravoslavnoho viruiuchoho yak ob'iekt relihiieznavchykh doslidzhen [Individual religiosity of an Orthodox believer as an object of religious studies], *Derzhava i tserkva v novitnii istorii Ukrainy: zb. nauk. st.*, Poltava, (7), 108–115 (in Ukr.).

29. (1959). Kulturne budivnytstvo v Ukrainiskii RSR. Vazhlyvishi rishennia Komunistychnoi partii i radianskoho uriadu 1917–1959 rr. [Cultural construction in the Ukrainian SSR. The most important decisions of the Communist Party and the Soviet government of 1917–1959.]: zb. dok.: v 2 t., Kyiv: Derzhpolitvydav URSR, (1: 1917 – cherven 1941 rr. / redkol.: O. I. Yevsieiev ta in.) (in Ukr.).

30. Lahodych, M. (2009). Pravove stanovyshe RPTs v 1917–45 rr. [The legal position of the Russian Orthodox Church in 1917–45.], *Bohoslovskiy visnyk: zb. nauk. pr.*, Chernivtsi, (2), 39–48 (in Ukr.).

31. Minaiev, S. V. (1928). Naslidky vseliudnoho perepysu 1926 r. na Ukraini. Naseleння Ukrainy. Miskyi zhytlovyy fond [Consequences of the universal census of 1926 in Ukraine. Population of Ukraine. City housing stock], Kharkiv (in Ukr.).

32. Pashchenko, V., Kyrydon, A. (2004). Bilshovytska derzhava i pravoslavna tserkva v Ukraini. 1917–1930-i roky [The Bolshevik state and the Orthodox Church in Ukraine. 1917–1930s], Poltava: ASMI (in Ukr.).

33. Pyvovarova, N. P. (2014). Neodnoznachnist operatsionalizatsii poniattia “relihiinist” yak odna z problem sotsiolohii relihii [The ambiguity of the operationalization of the concept of “religiosity” as one of the problems of the sociology of religion], *Hrani*, 3(107), 140–144 (in Ukr.).

34. Pyvovarova, N. (2007). Relihiinist yak suspilnyi ta osobystisnyi fenomen: ohliad naukovykh pidkhodiv, doslidnytski problemy [Religiosity as a social and personal phenomenon: a review of scientific approaches, research problems], *Stratehiia rozvytku Ukrainy: nauk. zhurn.*, Kyiv: Knyzhkove vyd-vo NAU, (1–2), 585–596 (in Ukr.).

35. (2003). Politychna istoriia Ukrainy XX st. [Political history of Ukraine. 20th century]: u 6 t. / redkol.: I. F. Kuras (holova) ta in., Kyiv: Heneza, (3: Utverdzhennia radianskoho ladu v Ukraini (1921–1938) / V. A. Hrechenko, L. V. Hrynevych, S. A. Kokin, S. V. Kulchytskyi ta in.) (in Ukr.).

36. (2002). Politychnyi teror i teroryzm v Ukraini. XIX–XX st.: istorychni narysy [Political terror and terrorism in Ukraine. 19th–20th centuries: historical essays] / D. V. Arkhiereyskyi, O. H. Bazhan, T. V. Bykova ta in.; vidpovid. red. V. A. Smolii, Kyiv: Nauk. dumka (in Ukr.).

37. (1930). Polozhennia pro poriadok orhanizatsii, diialnosti, zvitnosti i likvidatsii relihiinykh hromad ta systemu obliku adminorhanamy skladu relhromad ta sluzhnykiv kultu [Regulations on the order of organization, activity, reporting and liquidation of religious communities and the system of accounting by administrative bodies of the composition of religious communities and servants of worship], Kharkiv (in Ukr.).

38. Prysiazhniuk, Yu. P. (2021). Selo v umovakh polityky ateizatsii suspilstva 1920-kh rokiv: vtrata viry [The village in the conditions of the policy of atheism of society in the 1920s: loss of faith], *Ukrainskyi selianyn*, (26), 26–31 (in Ukr.).

39. Prysiazhniuk, Yu. P. (2018). Ukrainske selianstvo v konteksti suchasnykh doslidnytskykh zavdan [Ukrainian peasantry in the context of modern research tasks], *Ukrainskyi selianyn*, (20), 74–79 (in Ukr.).

40. Prysiazhniuk, Yu. (2007). Ukrainske selianstvo Naddniprianskoi Ukrainy: sotsiomentalna istoriia druhoi polovyny XIX – pochatku XX st. [The Ukrainian peasantry of Dnieper Ukraine: socio-mental history of the second half of the 19th – beginning of the 20th century.], Cherkasy: “Vertykal”, vydavets PP Kandych S.H. (in Ukr.).

41. (1937). Radianska Ukraina za 20 rokiv [Soviet Ukraine in 20 years], Kyiv: Partvydav TsK KP(b)U (in Ukr.).

42. Silantiev, V. I. (1998). Bolsheviki i Pravoslavnaya tserkovtserkov na Ukraine v 20-e godi [Bolsheviks and the Orthodox Church in Ukraine in the 1920s], Kharkov: Khark. gos. politekh. un-t (in Rus.).

43. Sylantiev, V.I., Oliinyk, M. M. (2008). Modernizatsiia polityko-pravovykh i orhanizatsiinykh zasad derzhavno-tserkovnykh vidnosyn v Ukraini za chasiv revoliutsiinykh podii i sotsialistychnykh peretvoren 1917–1930 rr. [Modernization of the political, legal and organizational foundations of state-church relations in Ukraine during the revolutionary events and socialist transformations of 1917–1930.], *Visnyk Natsionalnoho tekhnichnoho universytetu “Kharkivskiy politekhnichnyi instytut”*, (37), 91–99 (in Ukr.).

44. Tryhub, O. P. Relihiinist naseleunia Pivdnia Ukrainy za chasiv NEPu (1921–1929 rr.): pravoslavnyi aspekt [Religiosity of the population of Southern Ukraine during the NEP (1921–1929): Orthodox aspect], *Naukovi pratsi*, (48, 35. Istorychni nauky) (in Ukr.).

45. Kharkhun, V. (2008). Ideolohiia yak relihiia: kontsepsiia “relihiiepodibnoho komunizmu” u zakhidnii i postadianskii humanitarystytsi [Ideology as religion: the concept of “religion-like communism” in Western and post-Soviet humanitarianism], *Siverianskyi litopys*, 116–122 (in Ukr.).

46. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv vyshchykh orhaniv vlady Ukrainy [Central State Archives of Supreme Bodies of Power and Government of Ukraine] (in Ukr.).

47. Tsentralnyi derzhavnyi arkhiv hromadskykh obiednan Ukrainy [Central State Archive of Public Organizations of Ukraine] (in Ukr.).
48. Chornovol, I. (2015). Komparatyvni frontyry: svitovyi i vitchyzniani vymir: monohrafiia [Comparative frontiers: global and domestic dimensions: monograph] / nauk. red. Leonid Zashkilniak, Kyiv: Krytyka (in Ukr.).
49. Shapoval, Yu. (1990). Stalinizm: U ti trahichni roky [Stalinism: In those tragic years], Kyiv (in Ukr.).
50. Elias, N. (2001). Obshchestvo individov [Society of individuals] / perevod s nem., Moskva: Praksis (in Rus.).
51. Yaroslavskii, Yem. (1937). Antireligioznaya propaganda v sovremennikh usloviyakh [Anti-religious propaganda in modern conditions], *Bolshevik*, (4), 28–40 (in Rus.).
52. Yaroslavskii, Yem. (1937). Zadachi antireligioznoi propagandi [Tasks of anti-religious propaganda], *Ob antireligioznoi propagande: sbornik*, Moskva: Partizdat TsK VKP(b), 7–43 (in Rus.).
53. Iaroshenko, T. M. (2012). Fenomen ukrainskoi kultury. Dzherelna baza ta metodolohichni zasady yii vyvchennia [Phenomenon of Ukrainian culture. Source base and methodological principles of its study], *Istoriia ukrainskoi kultury* / [V.P. Melnyk, M. V. Kashuba, A.V. Yartys]; za red. prof. V. P. Melnyka, prof. M. V. Kashuby, prof. A. V. Yartysia, Lviv: LNU imeni I. Franka (in Ukr.).
54. Lattimore, O. (1962). Inner Asian Frontiers of China, Boston; Beacon (in Eng.).
55. Parker, B. (2006). Toward an Understanding of Borderland Processes, *American Antiquity*, (71, 1), 41–45 (in Eng.).
56. Stark, R., Glock, Ch. (1968). American Piety: the Nature of Religious Commitment, Berkley & Los Angeles: Univ. of California Press (in Eng.).
57. Turner, F. J. (1994). The Significance of the Frontier in American History, New York (in Eng.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-101-116

УДК 94 (477)

Олег Ігорович ЄГРЕШІЙ

ORCID 0000-0002-0639-910X

Кримінальна справа єпископа Івана (Лятишевського) як джерело вивчення повсякденного життя греко-католицького духовенства

Проаналізовано кримінальну справу, відкриту в 1945 р. радянськими спецслужбами на єпископа-помічника Станіславівської єпархії Української греко-католицької церкви, педагога, доктора богослов'я Івана (Лятишевського). Показано важливість такого документального джерела, з огляду на обмеженість інформації про цього релігійного діяча, коротко викладеної в матеріалах енциклопедичного чи популярного характеру. З'ясовується інформаційний потенціал кримінальних справ як джерельної бази для вивчення повсякденного життя греко-католицького духовенства. З цією метою розглянуто всі їхні атрибутивні складові та їхнє змістове наповнення: анкети заарештованих священнослужителів, біографії, обставини затримання, подробиці обшуку помешкань, особливості проведення допитів, витяги з протоколів вироків тощо.

Ключові слова: єпископ Іван (Лятишевський), кримінальна справа, радянські спецслужби, повсякденність, першоджерело, греко-католицьке духовенство

Oleh Yehreshii

The criminal case of bishop Ivan Lyatyshevskiy as a source of studying the everyday life of the Greek Catholic clergy

The materials of the criminal case instituted by the Soviet special services against the assistant bishop of the Stanislaviv Diocese of the Ukrainian Greek Catholic Church, teacher, doctor of theology Ivan Lyatyshevskiy are analyzed. The author believes that nowadays the evidence about this religious figure is insignificant, there are only short encyclopedic-type reports, articles of a popular nature, or individual local history publications.

The possibilities of using criminal cases as a source of studying the daily life of the Greek Catholic clergy are clarified. As an example, the author uses the potential of a criminal case, which in 1945 Soviet special services introduced against Bishop Ivan Lyatyshevskiy. Attributive components of all criminal cases are considered – the arrested person's questionnaire, the biography of the clergyman, the circumstances of his arrest, details of the search of his residence, the nuances of the interrogations, extracts from the verdict report, etc.

It is proven that the materials of the criminal case contain a lot of informative facts not only about the pastoral but also about the public and social activities of the Greek Catholic clergy in the interwar period, during the Second World War, significantly supplementing the informative and informative material of this historical period. The socio-political views, ideological convictions, interests, inclinations of Bishop Ivan Lyatyshevskiy are highlighted.

The intimate communicative environment of I. Lyatyshevskiy is characterized, the names of specific, unremarkable, "small" often little-known people (mainly clergymen), whose fates are usually overlooked in traditional research, are included.

It is noted that the study of criminal cases provides an opportunity to better understand the historical era, which unfolded under the conditions of total supervision of priests, standardized their behavior, formed the mentality of persecuted, persecuted, often doomed persons.

Keywords: Bishop Ivan Lyatyshevskiy, criminal case, Soviet special services, everyday life, primary source, Greek Catholic clergy

До переваг історії повсякденності як окремого напрямку гуманітаристики вчені слушно відносять уважніший і детальніший аналіз джерел особового походження: записок для пам’яті, епістолярію, почасти газетної й журнальної періодики [6; 8; 13]. Для історії повсякденності “непримітний фрагмент”, простий епізод із життя людини має іноді більше значення, аніж “видатні дати” з біографії, які залишатимуться в пам’яті нащадків упродовж тривалого періоду [4; 13]. Великою мірою тому, що цей начебто зовсім незначущий сюжет нерідко говорить набагато промовистіше про вдачу людини, її зовнішність, зацікавлення, світогляд, спосіб мислення, ніж офіційні документи [13, с. 8].

Дещо менше історики теоретизують щодо можливостей використання як ресурсу для вивчення повсякденного життя кримінальних справ, які були відкриті радянськими правоохоронними органами проти осіб, громадянська позиція котрих виразно дисонувала із загальноприйнятими нормами. Частково це пояснюється тим, що навіть у пострадянський час такі кримінальні справи ще довго були недоступними або малодоступними для науковців. Цілісніше ознайомлення з інформаційним потенціалом цього виду першоджерел почалося вже після подій Євромайдану (2013–2014) [5; 14]. Значна частина сучасних дослідників, звертаючи увагу на ці документи, намагається реанімувати втрачені чи забуті уривки біографій репресованих осіб (у нашому випадку – священнослужителів); інша (переважно історики-аматори) шукає в кримінальних справах інформацію, яка межує з історичною белетристикою [11].

Попри свою “кримінально-процесуальну заангажованість”, такі першоджерела надають істориком цінні відомості про умови життя людей, змальовують окремі віхи їхньої діяльності, що зазвичай залишаються поза кадром традиційних розвідок. Тимчасом вітчизняна історіографія такий вид документів часто недооцінює – передусім через їхню суб’єктивність, використовуючи здебільша лише як додатковий чи ілюстративний матеріал. Їх характеризують як “слабко репрезентативні”, “однотипні”, “надмірно заідеологізовані”, “непублічні” (призначені виключно для правоохоронних органів) [7].

Ще один аспект стосується методологічного інструментарію прочитання цього першоджерела. Кримінальні справи, на відміну від епістолярію, щоденника чи нотаток для пам’яті, не відображають ані авторської індивідуальності, ані особистісного бачення автором соціального середовища та свого місця в ньому. “Авторські” документи кримінальних справ писалися не за бажанням обвинуваченого, а “під диктовку”, за вказівкою слідчого, який проводив допит, у чомусь – на розсуд стенографістів (саме до їхньої компетенції входило своєрідне редагування чи ретушування текстів, що передбачало з-поміж іншого й зміни акцентів [7, с. 149]). Тож історик, який працює з таким джерелом, не може читати “між рядками”, вловлюючи кожную суть важливіших фраз, аналізуючи розставлені наголоси, скорочення слів, три крапки, навіть малорозбірливість почерку задля того, аби зрозуміти, що саме хотів сказати, а що, можливо,

II. ІСТОРІЯ ХРИСТІЯНСТВА

приховати автор. Натомість за свідченнями арештованого ховаються вимушеність, страх, погрози, моральні переслідування, а часто й побиття та інші тортури.

Водночас кримінальні справи деталізують та “вихоплюють із життя” такі дані, які, як правило, у традиційних першоджерелах уже не помічаються, уважаються непершорядними (обставини арешту священнослужителів, подробиці обшуку помешкань, нюанси проведення допитів тощо).

У цій статті розглянуто кримінальну справу, відкриту в 1945 р. радянськими спецслужбами на єпископа-помічника Станіславівської єпархії УГКЦ, професора місцевої духовної семінарії, доктора богослов'я Івана Юліановича Лятишевського. На сьогодні доступна інформація про цього релігійного діяча обмежується короткими повідомленнями енциклопедичного типу, статтями популярного характеру та деякими краєзнавчими виданнями; цілісного наукового дослідження, присвяченого особі І. Лятишевського, досі не здійснювалося. Узявши за основу згадану кримінальну справу, спробуємо з'ясувати можливості залучення цього різновиду джерел для вивчення повсякденного життя греко-католицького клиру. В екстраполяційному зіставленні: кримінальна справа як ресурс студій з історії повсякденності духовенства/кримінальна справа, відкрита спецслужбами на владика І. Лятишевського, і вбачаємо наукову новизну розвідки.

Постанова про арешт І. Лятишевського з'явилася 26 березня 1945 р. Архиєрей обвинувачувався в тому, що “вороже зустрів Червону армію і возз'єднання західних областей України з УРСР, намагаючись емігрувати в Італію”, натомість “з радістю зустрів німецько-фашистських загартників і їх посібників – українсько-німецьких націоналістів” [3, арк. 2, 10]. Єпископові також інкримінували “посібництво окупантам (нацистам. – О. Є.)”, вербування українців у дивізію “СС Галичина” та участь в “ОУНівських організаціях і бандах УПА”. Як запобіжний захід священнослужителю обрали перебування під вартою. 11 квітня 1945 р. Станіславським обласним управлінням Народного комісаріату держбезпеки було видано ордер (іл. 1), а в ніч проти 12 квітня 1945 р.



Іл. 1. Ордер № 633 від 11 квітня 1945 р. на арешт і обшук помешкання І. Лятишевського

підозрюваного заарештували – “воронок” КДБ під’їхав під будинок, у якому мешкав владика, на вулицю Червоноармійську, 14 (тепер – вул. Тараса Шевченка, 14 у м. Івано-Франківськ) [3, арк. 5]. У цьому будинку, що належав греко-католицькій капітулі, єпископ Іван прожив майже сорок років – від часу свого висвячення в жовтні 1907 р. і до арешту.

Ознайомитися з тогочасним повсякденним життям І. Лятишевського дає змогу неодмінна атрибутивна складова всіх кримінальних справ – анкета арештованого [3, арк. 6] (іл. 2). У ній чітко зазначається його постійне місце проживання (м. Станіслав, вул. Червоноармійська, 14, квартира 4), рік народження (17 жовтня 1879 р.), національність (українець), громадянство (СРСР), партійність (був безпартійним), освіта (владика отримав вищу богословську освіту, а також здобув науковий ступінь доктора богослов’я). З цієї ж анкети можна дізнатися і про походження підсудного (за його словами, походив з робітників, із сім’ї кустаря-шевця) та відсутність судимості. На запитання, чи брав архиєрей участь у “Вітчизняній війні” (тобто німецько-радянській), відповідь негативна. Нествердно станіславівський єпископ-помічник відповів і на запитання слідчого про наявність урядових нагород, військових звань, поранень, контузій, участі в антирадянських організаціях. У графі “Чи був на окупованій території?” вказано хронологічний період (липень 1941 р. – червень 1944 р.). Як читаємо у графі “склад сім’ї”, батько І. Лятишевського помер 1936 р., мати – 1938 р. Рідна сестра владики Розалія Проць, домогосподарка, станом на 1945 р. жила в селищі Богородчани (нині Івано-Франківського району) [3, арк. 6].

Анкета арештованого		
Фамилия, имя и отчество.	Лятишевский Иван Клеополович	
Год и место рождения.	1879 г. Богородчан, Станіславська обл.	
Постоянное место жительства до ареста (подробный адрес).	г. Станіслав район область, край	
Профессия и специальность.	єпископ	
Последнее место работы или род занятий до ареста. Если работал, когда и откуда уволен.	г. Станіслав єпископ греко-католицької церкви	
Национальность.	Українець	
Гражданство (при отсутствии паспорта, указать, какой документ удостоверяет гражданство или записку со слов).	а) гражд. (попа), СССР б) паспорт серия №	
Гражданство (при отсутствии паспорта, указать, какой документ удостоверяет гражданство или записку со слов).	выдан	
Гражданство (при отсутствии паспорта, указать, какой документ удостоверяет гражданство или записку со слов).	отн. с ... года	
Образование общее специальное (подчеркнуть и указать что шло).	высшее, среднее, специальное (какое) высшее специальное єпископ	
Социальное и политическое прошлое.	Фабричник	
Уголовность (составлял судим и следствия, где, когда, в чем, приговор).	не судим	
12. Участие в общественной войне (где, когда, в качестве кого).		
не принимал		
13. Был ли на оккупированной территории противником (указать где, когда, что делал).		
г. Станіслав Станіслав		
14. СОСТАВ СЕМЬИ		
Степень родства	Фамилия, имя, отчество, год и место рождения	Место жительства, ряд и должность
Отец	Умер 1936 г.	
Мать	Умерла 1938 г.	
Жена (муж)	Роса	
Дети	Роса	
Братья, сестры	Роса Розалия	г. Богородчан домогосподарка

Іл. 2. Анкета заарештованого І. Лятишевського

Окремо зупинимось на словесному портреті, що також подається у кримінальних справах (іл. 3). Згідно з аналізованими документами, владика був середнього зросту, повної тілобудови, мав коротку шию, сиве волосся, голубі очі, овальне обличчя, високе чоло, дугоподібні брови, малий ніс і рот, тонкі губи, пряме підборіддя. Особливих прикмет (фізичних недоліків, асиметрії обличчя, татуювань, рубців, родимих плям, як і дефектів мовлення, нав'язливих жестикуляцій чи інших хворобливих рухів тіла) в нього не було [3, арк. 8]. До матеріалів справи традиційно долучено фотокартку арештанта (у профіль і анфас), відбиток вказівного пальця правої руки (“від одного

15. СЛОВЕСНЫЙ ПОРТРЕТ (нужное подчеркнуть)

Рост: высокий (171—180 см), высокий (самый 180 см), низкий (164 см), очень низкий (до 154 см), низкий (165—170 см).

Фигура: толстая, полная, средняя, худая, тонкая.

Плечи: приподнятые, опущенные, отдельные.

Шея: короткая, длинная, заметен выступит кадык.

Цвет волос: блондуры, светлорусые, темнорусые, черные, рыс проседью, седые.

Цвет глаз: голубые, серые, зеленые, светлокарие, карие, черные.

Нос: круглое, овальное, квадратное, треугольное, диамандалное, выдвинутое.

Лоб: высокий, низкий, прямой, косой, выступающий.

9. Брови: прямые, дугообразные, извилистые — широкие, узкие, сросшиеся.

10. Нос: малый, большой — толстый, тонкий, широкий. Спинка носа: изогнутая, прямая, выпуклая с горбиной. Основание носа: приподнятое, горизонтальное, опущенное.

11. Рот: малый, большой. Углы рта: опущены, приподняты.

12. Губы: тонкие, толстые, отвисание нижней губы, приподнятость верхней.

13. Подбородок: скошенный, прямой, выступающий, раздвоенный, с ямкой, с поперечной бороздой.

14. Уши: малые, большие — овальные, треугольные, квадратные, круглые. Оттопренность ушей: верхняя, нижняя, общая. Мочка уха: сросшаяся, отдельная, наклонная, угловатая, овальная.

Общие приметы: *не имеет*

Физические недостатки: *ушей, погрешности;*

придают: *навис, бороздки, лишние пальцы, рубцы, шрами, болевые*

движения тела, походка, искривление лица, зашторченность глаз и другие

татуировки (описание):

Особые особенности и примечания: *картман, знакомые, грязь ног.*

Физические вальческие манипуляции, жесты, жесты (указать как), автоматизм, характер, слышимость и т. п. и т. п.

Дата арестован: *12 апреля 1945* г. ордер №

Составлено ареста: *Лятышевский, М. Моравин*

Указатель арестованного, органы и даты

Кем записано: *М. Чирков, М. М. Удов*

Анкета злочинця *10/55 НК 26 УСС Я*

указати найвищезначимі торжам для КПЗ

Город, село, ж.-д. ст. *Киев*

Кем *М. М. Чирков*

должность, звание, фамилия

Подпись _____

Место для фотокарточки арестованного



Отпечаток указательного пальца правой руки (от одной крошки ногтя до другой)



Личная подпись (арестованного) *Лятышевский*

Іл. 4. Фотокартка, відбиток вказівного пальця правої руки та особистий підпис І. Лятышевського

Іл. 3. Словесний портрет єпископа І. Лятышевського

краю нігтя до іншого”) та особистий підпис І. Лятышевського (іл. 4).

На підставі ордеру № 633 від 11 квітня 1945 р. в помешканні владика п’ять з половиною годин, від 12 год. 30 хв. до 18 год. 00 хв., було проведено обшук [3, арк. 10; 10] (іл. 5).

Наведений у протоколі цього обшуку опис власності дозволяє частково збагнути стиль життя священнослужителя, його зацікавлення, звички, вподобання, до певної міри навіть довідатися про інтелектуальний рівень цього церковного достойника, а також рівень його матеріального забезпечення.

В описі власності, зокрема, зафіксовані: піаніно та концертний рояль марки “Bosendorfer” із бордовим суконним покривалом; чотирнадцять різносюжетних

Протокол обыска

Город: Станіслав № _____ місяця Віденя 1945 г.
 (сударственный орган НКВД в данном городе)
 На основании ордера № 4033 от 11 _____ месяца 1945 г. в присутствии
Полковника И.Т. Обидова и Роговца
 (наименование должности и фамилия, имя, отчество и адрес свидетеля в адрес)
 Руководствуясь ст. ст. 173-183 УПК УССР произвел обыск у Лятышевского Ивана Ивановича
 в доме № 14 из _____
 по улице Красноармейской
 согласно ордера задержан Лятышевский Иван Иванович
 (фамилия, имя и отчество)
 Изъято при обыске следующее: Телеграммы, чеки № 5623492
Лятышевский Иван Иванович, паспорт № 1266
 с пометкой _____
 Примечание: в необходимых случаях на все изъятое при обыске составляется
 отдельная опись, которая приобщается к протоколу обыска,
 о чем делается ссылка в настоящем протоколе.
 Обыск производился 020 час. до 0900 час. При обыске выявлены жалобы:
 1) на неправомерность, допущенную при обыске и заключающуюся, по мнению жалобщика,
 следующим: не изгнано
 2) на изъятие предметов, не занесенных в протокол, а именно: _____
 При обыске обнаружено: не обнаружено
 Подпись лица, у которого производился обыск: _____
 Подпись: Лятышевский
 Производивший обыск сотрудник НКВД Нарцис
 (подпись)
 Все претензии и поступающие заявления внесены в протокол.
 За всеми справками, указывая № ордера, день его выдачи, когда был произведен обыск,
 обращаться в _____
 (наименование органа НКВД в адрес)
 Копия протокола обыска выдана _____
 1945 г.
 446 - з. 600

Іл. 5. Протокол обшуку помешкання І. Лятышевського

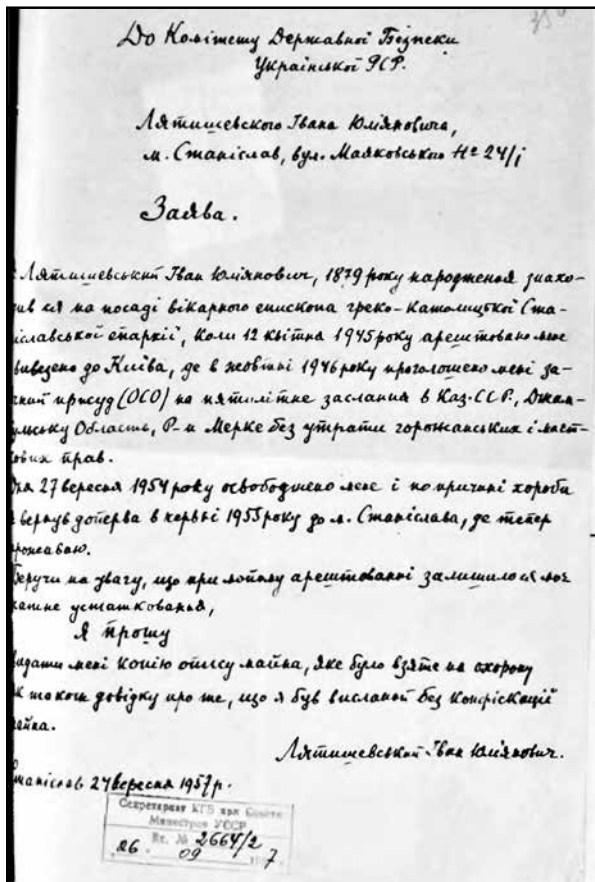
ще дванадцять м'яких і чотири напів'яких стільці. Були тут і годинник з боєм, п'ять підвісних люстр, дві настільні лампи, чотири підставки для квітів, шість великих тюлевих гардин, два стінні персидські килими (загалом налічувалося вісімнадцять килимів різного розміру, матеріалу та вартості) [3, арк. 12].

До кухонного начиння входили срібна цукерниця, а також чимала кількість виробів із фарфору (три кавники, чайник, цукерниця, десять порцелянових горняток, шістнадцять тарілочок, дві тарілки), вироби зі скла (чотири вази, три графини, два келихи і сорок сім чарок) [3, арк. 16]. Серед предметів гардеробу знайдено сімнадцять каракулевих та чотири баранячі шкірки, дві фетрові шапки, одна пара хромових туфель, дві пари гумових калош, двадцять дев'ять сорочок та дев'ятнадцять носовиків. Як впливає з цього документа, майно священнослужителя на час його арешту взяла на зберігання сусідка єпископа Івана – Наталія Омелянівна Левицька. Натомість золота і срібна чаші, хрест із золотим ланцюжком, золотий годинник та золотий перстень були, як зазначено у справі, “взяті на охорону” УНКДБ [3, арк. 18]. Через роки, вже після звільнення із заслання, владику звернеться до КДБ УРСР із проханням видати йому копію опису майна, яке було взяте на зберігання, а також довідку про те, що оголошений йому вирок не передбачав конфіскації майна (іл. 6). Такі документи було підготовлено, але не передано І. Лятышевському, з огляду на його смерть 27 листопада 1957 р. [3, арк. 358].

картин; дві етажерки, на яких було 746 книг багатьох жанрів; два альбоми з марками й альбом зі світлинами; радіоприймач “Philips”; два фотоапарати; електромашинка для натирання підлоги. Щойно вказаний рояль, як і округлий столик до нього та дві шафи, було передано владиці на зберігання жителями того ж міста Розалією Вільгельмівною Штадлер після окупації Станіслава радянськими військами, у липні 1944 р., про що у кримінальній справі є окремий запис [3, арк. 29].

Реально уявити також антураж помешкання І. Лятышевського, адже описано й м'який диван, залізне ліжко, напів'яку кушетку, велике дзеркало (трюмо) на підставці, книжкову склянну шафу чорного кольору, великий дзеркальний і малий кресенди, дзеркальний шифонер, дві тумбочки, три округлі малі столики, п'ять напів'яких крісел і два крісла червоно-сірої оббивки, чотири м'яких стільці “оксамитової оббивки” та

Під час обшуку було виявлено низку матеріалів, які згодом стали доказовим підґрунтям для звинувачення архиєрея в антирадянській діяльності. Це приватне та службове листування І. Лятишевського (у декількох томах загальною масою бл. 50 кг); його особистий нотатник; релігійна література (журнал “Добрий пастир” за 1931, 1935, 1936, 1938 рр., двотомник Івана Огієнка “Українська церква” (1942), книга “Православне духовенство” М. Коструби (1937), праці авторства Йосифа (Сліпого) 1935, 1936, 1937, 1938 і 1939); періодичні видання, що виходили друком у часи нацистської окупації (газета “Львівські вісті” від 20 травня 1943 р., львівський журнал “Наші дні”, “Календар Місіонаря” на 1944 р., агітаційний часопис “Адольф Гітлер і діти” тощо); брошура “Нарис історії України” (у двох частинах), видання “Начерк теорії українського мистецтва” М. Голубця (1922), реферати про Ольгу Басараб (польською мовою) та про Тараса Шевченка (українською), “ОУНівські” листівки; афіша “Велике Свято Подяки” 1941 р.; запрошення національної скаутської організації “Пласт” на вечір; численні плакати “з антисемітськими” та іншими “надписами антирадянського характеру” (як от “Мені і кожному роботящому селянинові німці дадуть землю”, “До праці для кращого майбутнього”, “Сатана скинув маску”), чимало німецькомовних журналів, листівок і календарів [3, арк. 21].



Іл. 6. Лист єпископа Івана (Лятишевського) до Комітету державної безпеки Української РСР від 24 вересня 1957 р. про надання йому копії опису майна та довідки про виселення без конфіскації майна

12 вересня 1945 р. начальник другого відділу слідчої частини НКДБ УРСР капітан держбезпеки П. В. Дубок розпорядився спалити все “нецінне” з вилученого в час арешту І. Лятишевського – багато листів, плакатів, німецькомовної періодики, портретів “очільників нацизму” і т. п. [3, арк. 31а].

З-поміж виявленого радянськими спецслужбами були також пастирські послання й звернення архисреїв до духовенства та вірян: відозви станиславівського єпископа Г. Хомишина 1941 і 1944 рр., його лист папі з приводу єдності греко-католиків з православними та твір “Парохіяльна місія” (1934); пастирські послання до клиру митрополита А. Шептицького 1941 і 1942 рр.; послання апостольського візитатора 1941 і 1942 рр.; протоколи єпископської конференції 1929 р. та ін.

Кримінальна справа майже завжди вміщує також автобіографію заарештованого. Звісно, що автобіографії радянського часу, написані за усталеними стандартами кадрового анкетування, дуже схематичні й практично позбавлені індивідуально-особистісних ознак. Утім, попри вже встановлені на сьогодні факти І. Лятишевського (місце і рік народження, адреса проживання, національність, освіта, професія), в цьому його авторському життєписі віднаходимо й маловідомі дані про перебування за кордоном (відповідне запитання слідчий зазвичай ставив уже на самому початку судового провадження). У сані єпископа-помічника Станиславівської єпархії владика Іван чотири рази відвідав Апостольську столицю: 1927 р. – у співтоваристві ректора Станиславівської духовної семінарії А. Бойчука та правлячого єпископа Г. Хомишина; 1930 р. – коли на аудієнції в папи Пія XI І. Лятишевський навів численні приклади дискримінації польськими органами влади українського населення Галичини; 1937 р. – у складі станиславівської делегації, що вирушила до Ватикану для відзначення 300-річчя від дня смерті митрополита Йосифа (Веляміна Рутського), та 1938 р. – для полагодження певних господарських і земельних справ Станиславівської єпархії. А ще раніше, впродовж 1911–1912 рр., єпископ Іван перебував у Баварії, де жив і працював, збирав потрібну літературу в бібліотеках Мюнхена, готуючи свою докторську дисертацію. У 1927, 1929, 1937 і 1938 рр. виїжджав лікуватися до Чехії, де відвідав, зокрема, Карлбадський і Марієнбадський (нині – Маріанські лазні) курорти. 1939 року понад вісім місяців проходив курс лікування в пансіонаті Кіссенгул (Німеччина).

Перший допит І. Лятишевського радянськими спецслужбами задокументовано 24 квітня 1945 р., на тринадцятий день ув’язнення. Сукупно владика витримав 28 допитів різної тривалості. Пересічно вони продовжувалися 3–4 години (найкоротший протривав близько години, найдовший – понад шість годин). Останній з них датується 5 вересня 1945 р. [3, арк. 39; 12, с. 145].

Протоколи допитів свідчать, що найбільше запитань радянських слідчих стосувалися вірогідної співпраці священнослужителя з представниками ОУН та УПА, зв’язків з дивізією СС “Галичина”, співробітництва з нацистами в період окупації ними Галичини (червень 1941 – липень 1944 рр.), відвідин єпископом Апостольської столиці, контактів із підпільними греко-католицькими священниками, громадської та релігійної діяльності І. Лятишевського в 1920–1930-х рр., ставлення до польської адміністрації в міжвоєнну добу. Знаючи “специфіку” проведення таких допитів,

необхідно ретельно верифікувати все мовлене І. Лятишевським через зіставлення з іншими першоджерелами, у т. ч. спогадами про нього очевидців подій, тогочасними виданнями та епістолярієм. Однак чимало сказаного в той чи той спосіб виразно відображає особливості повсякденного життя єпископа, кидає світло на його суспільно-політичні погляди, ідеологічні переконання, зацікавлення, преференції.

10 травня 1945 р. І. Лятишевському було пред'явлено попередню постанову про звинувачення, в якій уже згаданий капітан держбезпеки П. Дубок відзначив “активну антирадянську роботу”, закинувши арештованому те, що він мав “систематичний зв'язок з Ватиканом і за його завданням проводив політику покатоличення українського населення, був одним із керівників антирадянської партії “Українська національна обнова”, товариства “Скала”, через які проводив активну антирадянську агітацію. Вороже зустрів радянську владу на Західній Україні, був посібником німецьких окупантів. Узяв участь у формуванні дивізії СС “Галичина”, яка боролася проти СРСР. Закликав духовенство і населення до активної допомоги німцям та українсько-німецьким націоналістам у війні проти СРСР. Священники, виконуючи розпорядження Лятишевського, стали учасниками ОУН, УПА, вели антирадянську роботу”. Підсудному інкриміновано ст. 126 і 127 Кримінально-процесуального кодексу УРСР та ст. 54-1а і 54-11 Кримінально-процесуального кодексу. УРСР – “Зрада Батьківщині” й “Участь у контрреволюційній діяльності”.

Під тиском слідства І. Лятишевський визнав себе винним частково, заперечивши, що був представником Г. Хомишина в його контактах із нацистською владою, зокрема з гестапо. Заперечив владику й свою роль як начебто агента Ватикану. Водночас зізнався в антирадянській діяльності [3, арк. 39]. За його словами, він вірив, що нацисти допоможуть українцям створити власну незалежну державу.

Матеріали кримінальної справи доносять до наших днів низку цікавих (хоча й досить суперечливих) фактів про діяльність греко-католицького духовенства в роки Другої світової війни (їхню співпрацю з німецькою окупаційною владою, капеланство УПА, душпастирську роботу тощо). Натрапляємо на прізвища єреїв, які тією чи іншою мірою сприяли формуванню дивізії СС “Галичина”: о. Володимир Пилипець із Білих Ослав залучив у 1943 р. 200 осіб “на парад дивізії СС “Галичина” до Станіславова” [3, арк. 57]; о. Володимир Микитюк, який займав посаду заступника керівника Станіславського окружного Українського комітету, разом із нацистами проводив агітацію по селах щодо вступу до цього військового підрозділу. Священник Іван Галібей із с. Скоморохи на Бучаччині, отримавши згоду єпископа Г. Хомишина, став добровольцем дивізії СС “Галичина”. Добровольцем був і о. Роман Косович із с. Космирин, що неподалік Бучача. Щоправда, згідно з показами І. Лятишевського, о. Р. Косович із невідомих для єпископа причин невдовзі повернувся і продовжив душпастирювати в рідному селі [3, арк. 60].

Владика Іван спростував тезу слідчого про те, що за вказівкою Г. Хомишина написав спеціальну відозву, в якій закликав українську молодь їхати на роботу до Німеччини в 1943 р. (як остарбайтери). Насправді такий документ, за інформацією І. Лятишевського, підготував член Станіславівської єпископської консисторії о. Юстин Гірняк. Із матеріалів слідства довідуємося також про повсякденне життя

української молоді, зосібна членів організації “Служба Батьківщині” (у перші дні нацистської окупації вона, як ствердив І. Лятишевський, називалася “Служба Україні”). Духовенство під тиском окупаційної адміністрації було змушене видати спеціальне звернення до юнацтва із закликом поповнювали ряди цієї структури. Нацисти залучали українську молодь до ремонту шосейних і ґрунтових доріг, мостів на території Галичини, селячи молодих людей у спеціальних таборах, де вони часто зазнавали утисків і побиття від рук окупантів. Підсудний наголошував, що єпископат мусив надавати станіславському окружному старості щомісячні і щоквартальні відомості про чисельність вірян, кількість шлюбів, смертей і народжень в єпархії. Нерідко також представники консисторії надсилали генерал-губернаторові до Кракова фінансовий звіт про єпархіяльні доходи і видатки. Проте контактів з гестапо, підкреслював І. Лятишевський, не було [3, арк. 75].

Як свідчив на допитах єпископ-помічник Іван, правлячий архиєрей Григорій (Хомишин) дозволяв окремим священникам (переважно тим, які співпрацювали з німецькою владою) змінювати місця свого душпастирювання, але заборонив виїжджати за кордон (керуючись, за І. Лятишевським, біблійною тезою про те, що не може бути пастви без пастирів). Та навіть попри спеціальне розпорядження очільника Станіславівської єпархії, близько 60 єреїв самовільно відступили разом із німцями, хоча дозвіл на це владика Григорій дав лише ректорові Станіславівської духовної семінарії Авксентієві Бойчуку, оо. Вапровичу, Остафіїву, Василюку та деяким іншим, зваживши на їхню активну громадську діяльність під час нацистської окупації, а відтак загрозу арешту радянськими спецслужбами.

На запитання слідчого, хто з отців утік з нацистами через страх бути заарештованим, І. Лятишевський перерахував оо. Онуфрія Пасічняка, Івана Блавацького, Івана Соболевського, Романа Добрянського, Єремію Онуферка, Стефана Чеховського, Захарія Золотого, Олексія Луціва, Василя Фроляка, Устима Гірняка, Миколу Ілевича, Петра Кобаровського, Володимира Косевича, Володимира Купчинського, Петра Мельничука, Василя Малковича, Володимира Коропецького, Володимира Пилипця, Йосифа Проця, Йосифа Малицького [3, арк. 222]. Священнослужителі Михайло Ганушевський, Іван Пасічняк, Костянтин Белінський спершу виїхали, однак незабаром повернулися додому. Окремі священники з благословення Г. Хомишина змінили парафію: радник єпископської консисторії Іван Вальницький переїхав із с. Озеряни в с. Вовчинець біля Станіславава, о. Роман Жовкевич – із с. Пнів у с. Раковець поблизу Солотвина, що на Станіславівщині. Деякі отці, які відійшли разом з нацистами, невдовзі опинилися на Лемківщині, Дрогобиччині, де стали катехитами в навчальних закладах. І. Лятишевський, своєю чергою, вирішив залишатися на місці, хоча Г. Хомишин пропонував забезпечитися і йому. Водночас він заперечив інформацію, що міг утекти до Італії [3, арк. 161].

У протоколах допитів нотуються також подробиці функціонування різних клерикальних об’єднань: Української християнської організації, Української народної обнови, Української католицької народної партії, релігійного товариства “Скала” та ін. Скажімо, за свідченнями єпископа-помічника, УНО налічувала 50–100 членів, 20 із яких мешкали безпосередньо в Станіславові, а сама організація не мала місцевих

філій поза містом; керівником “Скали” вважався о. Микитюк, хоча насправді, як відомо, лідером організації був єпископ Г. Хомишин [3, арк. 83]. І. Лятишевський назвав імена та прізвища членів президії УНО, вказавши і їхні професії, місця проживання, а де-не-де й інші біографічні дані: Омелян Гординський – суддя, адвокат, житель с. Солотвин, арештований НКВД у 1940 р.; о. Роман Лободич – член митрополичої капітули, депутат польського сенату та сейму; Іван Волянський – адвокат, виїхав на початку війни до Кракова; Олексій Мельникович – помер 1937 р. поблизу Галича (за іншою версією, загинув під час бомбардувань улітку 1941 р.); Северин Снігурович – знаний станиславівський купець, виїхав разом з німецькими окупантами 1944 р.; Степан Слюсарчук – власник друкарні у Станиславові, 1939 р. втік із нацистами); о. Лука Микитюк – колишній офіцер УГА, сприяв розвитку дивізії СС “Галичина”, вбитий радянськими партизанами; о. Іван Голембйовський – заступник бургомістра м. Станіслава при нацистах, відступив разом з ними; Євген Барановський – суддя, що спеціалізувався на кримінальних справах у м. Станіславі; Теодор Мартинець – колишній директор Земельного банку в м. Станіславі, арештований НКВД у 1939 р.; о. Устим Гірняк – референт Станиславівської єпископської консисторії, смертельно поранений 1943 р., коли бомбардували м. Болехів; о. Михайло Ганушевський – колишній член УНДО [3, арк. 109].

Кримінальні справи, на наше переконання, добре характеризують рівень контактів і комунікативне середовище І. Лятишевського, фіксуючи прізвища не тільки відомих, але й т. зв. малих (не відомих ширшому загалу), з якими впродовж своєї душпастирської та громадської роботи спілкувався єпископ Іван. У списку осіб, “скомпрометованих свідченнями” Г. Хомишина й І. Лятишевського, названі оо. Іван Галібей, Іван Галавай, Іван Семянчук, Іван Дубчевський, Василь Мельник, Володимир Пиминець, Онуфрій Пасічняк, Степан Чеховський, Йосиф Атаманюк, Лука Микитюк, Володимир Антонович, Теодозій Атаманюк, Теодор Бабуняк, Теодор Базюк, Євстахій Тесля, Олександр Русин, Іван Устияновський, Ілля Чернодоля, Устим Гірняк, Іван Лободич, Іван Голембйовський, Йосиф Гірняк, а також світські особи: Іван Волянський, Северин Снігурович, Євген Барановський та ін. [3, арк. 323]. На основі свідчень І. Лятишевського проти них незабаром було відкрито окремі кримінальні справи.

Серед іншого, в аналізованих нами матеріалах слідства деталізуються певні епізоди ревіндикаційної політики польських органів влади в Галичині (до прикладу, І. Лятишевський наводить факти шантажування польськими урядовцями українських правників – працівників залізничних станцій, на Станиславівщині, які були вимушені перейти на римо-католицьку віру, позаяк ризикували втратити роботу). За даними владики, у с. Старий Угринів, де священником був батько С. Бандери, протягом 1930–1932 рр. із Греко-католицької церкви до Римо-католицької перейшло бл. 300 осіб [3, арк. 93]. Деяких православних священників, які перейшли на римо-католицизм, пізніше використовувала польська влада в якості агентів поліції. Власне тому двозначну репутацію мала православна семінарія в м. Дубно Волинської губернії, оскільки там агентів Варшави було чимало.

Свідчення І. Лятишевського містять цінну інформацію про життєдіяльність Греко-католицької церкви в час першої радянізації західноукраїнських земель 1939–1941 рр.

щодо збереження структури Церкви та безпеки священнослужителів. Так, із цього джерела дізнаємося, що наприкінці 1939 – на початку 1940 р. єпископ Г. Хомишин отримав від митрополита А. Шептицького особливі (“надзвичайні”) повноваження на період ймовірних переслідувань, конфірмовані державним секретарем Ватикану Луїджі Мальйоне. Ці повноваження мали діяти тимчасово (йшлося про два-три роки, залежно від того, скільки часу радянська влада протримається в Галичині). Відповідний документ із Ватикану, за словами І. Лятишевського, передав о. Йосиф Кладочний. Намісником А. Шептицького вже тоді неофіційно призначався Й. Сліпий, а декілька осіб із вищого духовенства за потреби повинні були замінити один одного. Їм дозволялося проводити богослужіння під відкритим небом або у приватному будинку (якщо храму немає або обставини не дозволяють перебувати в ньому), священнодіяти без ряс і з’являтися у громадських місцях у світському вбранні, давати нелегально шлюб тощо. Згідно з протоколом допиту, окремі священники, зокібна оо. Гірняк, Русин, Луцак, Салі та ін., могли в ту пору також отримати єпископські свячення. Крім того, І. Лятишевський стверджував, що 1929 р., папа за рекомендацією Г. Хомишина погодився номінувати тогочасного ректора Станиславівської семінарії А. Бойчука єпископом, але той відмовився, мотивуючи це недугою вуха й горла [3, арк. 199].

Матеріали слідства кидають трохи світла й на ставлення архиєреїв до співдії з радянськими органами влади в 1939–1941 рр., передовсім до участі у виборах до Народних зборів Західної України. Митрополит Андрей, наприклад, схилився до бойкоту виборів, натомість владика Г. Хомишин підтримав думку львівського архиєпископа латинського обряду Болеслава Твардовського про необхідність узяти участь у голосуванні. Після заборони комуністичною владою викладання релігії в середніх освітніх закладах Г. Хомишин та І. Лятишевський звеліли продовжувати навчати дітей у позаурочний час. Незважаючи на певні розбіжності, співпраця митрополита і станиславівського єпископату тривала – як зізнався на слідстві сам І. Лятишевський, він у листах інформував свого архиєпископа про арешти священників і монахів на терені Станиславівської єпархії.

Значне зацікавлення викликає також повідомлене І. Лятишевським про контакти між вищим духовенством Греко-католицької церкви і представниками Конгрегації Східних Церков, насамперед з кардиналом-секретарем Конгрегації Еженом Тіссераном. Як уважав єпископ Іван, А. Шептицький, налагодивши в 1943 р. зв’язки з Е. Тіссераном, отримував від нього підтримку в справі зближення ГКЦ з Православною церквою. Станиславівські владика, навпаки, були прихильниками запровадження до ГКЦ латинських релігійних культів. За дорученням Г. Хомишина І. Лятишевський разом із професором Станиславівської духовної семінарії о. Лубом підготували спеціальний лист, в якому переконували не підтримувати зближення греко-католицизму з православ’ям, позаяк це призведе до ослаблення ГКЦ, а згодом, можливо, і до її ліквідації. Лист було передано папському нунцієві в Німеччині Чезаре Орсеніо й потім вручено папі [3, арк. 168].

Свідчення І. Лятишевського побіжно увиразнюють і деякі грані контактів гетьмана Павла Скоропадського та єпископа Григорія Хомишина. Владика, зокрема, надавав матеріальну допомогу П. Скоропадському через полковника гетьманської

армії Єфимовича, іноді надсилав йому гроші через ректора Станіславівської семінарії А. Бойчука. Г. Хомишину, на думку І. Лятишевського, правління гетьмана Скоропадського імпонувало більше, ніж влада Симона Петлюри [3, арк. 170].

У зізнаннях І. Лятишевського документуються окремі епізоди його життя: двічі він був членом комісії з розслідування звірств нацистської армії проти українців м. Станіслава в 1944 р.; фабрикував довідки для місцевих семінаристів про те, що вони здобувають освіту на старших курсах, убезпечуючи їх від служби в радянській армії; надавав прихисток окремим отцям під час військових дій (як-от парохів с. Тумир о. Іванові Яськіву) тощо [3, арк. 182, 185].

Радянські спецслужби намагалися відтворити повну картину біографії єпископа Івана, заповнюючи прогалини свідченнями інших релігійних і світських осіб: митрополита Й. Сліпого, єпископів М. Чарнецького, М. Будки, ректора семінарії А. Бойчука, о. І. Голембйовського, сусідів та знайомих. Так, М. Чарнецький розповів, що І. Лятишевський мав досить тісні взаємини з керівником УНДО в м. Станіславі Євгеном Олесницьким, радником станіславівського суду Євгеном Барановським, станіславівським лікарем Володимиром Яновичем та іншими поважними людьми міста [3, арк. 267].

9 серпня 1945 р. радянськими правоохоронними органами підписано постанову про продовження терміну слідства над І. Лятишевським, рівно ж як і над іншими в'язнями (Й. Сліпим, Г. Хомишиним, М. Чарнецьким, М. Будкою), спершу на один місяць – до 12 вересня, а тоді – ще на один, до 16 жовтня 1945 р. [3, арк. 320; 10].

Урешті-решт 20 лютого 1946 р. начальник слідчої частини НКГБ полковник Павловський видав постанову про завершення кримінальної справи [3, арк. 333]. Наступного дня заступник народного комісара державної безпеки УРСР генерал-майор Єсипенко затвердив обвинувальний висновок. І. Лятишевському інкримінували ст. 126 і 127 Кримінально-процесуального кодексу УРСР і ст. 54-1а і 54-11 “Зрада Батьківщині” й “Участь у контрреволюційній діяльності”. Владика звинувачували у співпраці з керівництвом Української галицької армії, яка “у час громадянської війни разом з петлюрівцями і денікінцями вела збройну війну проти радянської влади”; у “реакційній пропольській антирадянській діяльності” в міжвоєнний період (як одного з очільників клерикальних організацій “Українська народна обнова”, “Скала” та ін., котрі “пригнічували український народ”); у тому, що, “будучи понад 30 років професором Станіславської духовної семінарії, прищеплював семінаристам вороже ставлення до СРСР”; поширював антирадянську католицьку літературу; тісно співпрацював з нацистами [3, арк. 333; 10], “сприяв відправленню на каторжні роботи до Німеччини українського населення”, брав участь у формуванні дивізії “СС Галичина”; підтримав Акт відновлення Української держави уряду Я. Стецька [3, арк. 340; 10].

Доказовою базою для засудження владика Івана стали, як сказано у кримінальній справі, свідчення Г. Хомишина, М. Чарнецького, о. І. Големйовського, а ще речові докази (“вешдоки”) – вилучені під час арешту антирадянські листи, газети й журнали; пастирські послання; католицькі книги; світлини, на яких разом з архиєреями Г. Хомишиним та І. Лятишевським фігурував генерал-губернатор Польщі Ганс

Міхаель Франк; фотографії параду дивізії “СС Галичина”, на яких також були зображені А. Бойчук та І. Лятишевський [3, арк. 324].

Витяг із протоколу № 30 Особливої наради при Міністерстві внутрішніх справ СРСР від 16 серпня 1946 р. засвідчує, що станіславівського єпископа-помічника Івана Юліановича Лятишевського було засуджено на п’ять років позбавлення волі (початком відбування терміну ув’язнення вважався день арешту – 12 квітня 1945 р.) [12, с. 146]. Покарання відбував у Казахстані, в таборі Мерке. Там архиєрея заарештовано повторно, звинувачено в контрреволюційній націоналістичній діяльності та пропаганді католицьких ідей і знову заслано на п’ять років у Чулак-Тау Джамбульської області під нагляд органів МДБ [12, с. 146]. До Станіслава І. Лятишевський повернувся в червні 1955 р. Оселився на вулиці Маяковського (тепер – Тарнавського), 24. Помер 27 листопада 1957 р. на сімдесятдев’ятому році життя [1; 10]. Похований в Івано-Франківську.

Як бачимо, кримінальні справи є доволі інформативним першоджерелом для вивчення повсякденного життя греко-католицького духовенства. Нині існує нагальна потреба методологічних і методичних розробок цього питання. Свідчення підсудних, у силу їхньої характерної “суб’єктивності”, вимагають уважного зіставлення з іншими джерелами – мемуарами, спогадами, періодичними та неперіодичними виданнями тієї історичної доби, листуванням.

Хоча кримінальні справи не відтворюють історичного повсякдення з абсолютною точністю, та все ж вони важливі для більш цілісної реконструкції біографій історичних осіб. Особливо корисними можуть видатися ці відомості в ділянці просопографії, де аналіз життєдіяльності людей здійснюється з використанням методичних прийомів різних гуманітарних і суспільних дисциплін.

Попри невисокий рівень репрезентативності й “однотипність”, матеріали слідства нерідко вмщують цікавий фактаж із повсякденного життя священнослужителів, інколи дуже конкретний і детальний. У цих документах знаходимо чимало пізнавальних фактів не лише про душпастирську, але й про громадську та суспільну діяльність греко-католицького клиру міжвоєнної доби та періоду Другої світової війни. Це дає змогу сформувати певне уявлення про повсякденність життя тогочасних греко-католицьких священників, їхні суспільно-політичні погляди, ідеологічні переконання, зацікавлення, преференції, а також їхнє комунікативне середовище, що складалося і з відомих, і з пересічних, не знаних ширшому загалу людей, долі яких зазвичай залишаються поза кадром у традиційних “подієвих” розвідках.

За уважного прочитання кримінальних справ у нашій уяві постає ціла історична епоха, що розгорталася в умовах тотального нагляду за священниками, стандартизувала їхню поведінку, формувала ментальність переслідуваних, гнаних, часто приречених на загибель.

Отже, кримінальні справи як особливий вид першоджерел вносять нові імпульси в дослідження історії повсякденності, спонукаючи по-новому глянути на історичне минуле, у т. ч. на місце греко-католицького духовенства в суспільному житті краю.

1. Бабяк О. А. Лятишевський Іван. *Енциклопедія Сучасної України* [електронна версія]. Київ, 2017. Т. 18. URL: <https://esu.com.ua/article-60255> (дата звернення: 25.12.2022).

2. Гавадзин Т. Іван Лятишевський в суспільно-політичному та релігійному житті Станіслава у післявоєнні роки. *Матеріали конференцій МЦНД*. 2020. С. 133–134. DOI: <https://doi.org/10.36074/10.07.2020.v2.24>.
3. Галузевий державний архів Служби безпеки України в Івано-Франківській області. Спр. 75142 (*Архівна справа по звинуваченню Хомишина Григорія Лукича та Лятишевського Івана Юліановича 22 квітня 1945 – 25 серпня 1945 р.*). Т. 2. 480 арк.
4. Коляструк О. Візуальні документи як особливі джерела історії повсякденності. *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*. Київ, 2008. Вип. 14. С. 259–264.
5. Коляструк О. Декомунізація та проблеми дерадянзації – з позицій повсякденності. *Україна ХХ століття: культура, ідеологія, політика*. Київ, 2019. Вип. 24. С. 523.
6. Коляструк О. А. Документи особового походження як джерела з історії повсякденності. *Український історичний журнал*. Київ, 2008. № 2. С. 145–153.
7. Коляструк О. (Екстра)ординарність повсякденного життя в умовах Великого терору: норми vs аномалії? *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. Київ, 2018. № 1(49). С. 99.
8. Коляструк О. Історія повсякденності в сучасній українській історіографії. *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*. Київ, 2012. Вип. 17. С. 5–9.
9. Коляструк О. А. Предмет історії повсякденності: історіографічний огляд його становлення у зарубіжній та вітчизняній історичній науці. *Український історичний журнал*. Київ, 2007. № 1. С. 174–184.
10. Пелехатий І., о. “Нічого більше не бажаю, як лише, щоби моя молитва була вислухана...” *До 135-річчя з дня народження Слуги Божого Івана Лятишевського, Єпископа Помічника Станіславівського (17. 10. 1879 – 27.11. 1957)*. URL: <http://novazorya.if.ua/last/1891-2014-04-18-11-00-10>.
11. Петровський Е. Документи архівно-слідчих справ як джерело вивчення методів провадження слідства органами НКВС на Одещині в період “великого терору” 1937–1938 рр. *З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ*. Київ, 2008. № 28. С. 172–188. URL: http://resource.history.org.ua/publ/gru_2007_28_1_172.
12. Романюк В. К. Під покровом Богородиці. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2014. Кн. 1. 352 с.
13. Удод О. Історія повсякденності як провідний напрям української історіографії. *Краєзнавство*. 2010. № 3. С. 6–9. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/32065/02-Udod.pdf?sequence=1>.
14. Удод О. Медійна історія та професійна репутація історика. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/182340/10-Udod.pdf?sequence=1>.

References

1. Babyak, O. A. (2017). *Lyatyshevs'kyu Ivan, Entsyklopediya Suchasnoyi Ukrayiny*, Kyiv, (18). Retrieved from <https://esu.com.ua/article-60255> (in Ukr.).
2. Havadzyn, T. (2020). *Ivan Lyatyshevs'kyu v suspil'no-politychnomu ta relihiynomu zhytti Stanislava u pisl'yavoyenni roky [Ivan Lyatyshevskiy in the socio-political and religious life of Stanislav in the post-war years]*, *Materialy konferentsiy MTSND*, 133–134 (in Ukr.).
3. Haluzevyi derzhavnyy arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrayiny v Ivano-Frankivs'kiy oblasti [Sectoral state archive of the Security Service of Ukraine in the Ivano-Frankivsk region], spr. 75142 (*Arkhivna sprava po zvynuvachennyu Khomyshyna Hryhoriya Lukycha ta Lyatyshevs'koho Ivana Yuliyanyovycha 22 kvitnya 1945 – 25 serpnya 1945 r.*), (2), 480 (in Ukr.).

4. Kolyastruk, O. (2008). Vizual'ni dokumenty yak osoblyvi dzherela istoriyi povsyakdennosti [Visual documents as special sources of the history of everyday life], *Ukrayina XX st.: kul'tura, ideolohiya, polityka*, Kyiv, (14), 259–264 (in Ukr.).
5. Kolyastruk, O. (2019). Dekomunizatsiya ta problemy deradyanizatsiyi – z pozytsiyi povsyakdennosti [Decommunization and problems of de-soradization – from the standpoint of everyday life], *Ukrayina XX st.: kul'tura, ideolohiya, polityka*, Kyiv, (24), 523 (in Ukr.).
6. Kolyastruk, O. A. (2008). Dokumenty osobovoho pokhodzhennya yak dzherela z istoriyi povsyakdennosti [Documents of personal origin as sources from the history of everyday life], *Ukrayins'kyi istorychnyy zhurnal*, Kyiv, (2), 145–153 (in Ukr.).
7. Kolyastruk, O. (2018). (Ekstra)ordynarnist' povsyakdennoho zhyttya v umovakh Velykoho teroru: normy vs anomalii? [(Extra)ordinariness of everyday life in the conditions of the Great Terror: norms vs anomalies?], *Z arkhiviv VUCHK-HPU-NKVD-KHB*, Kyiv, 1(49), 99 (in Ukr.).
8. Kolyastruk, O. (2012). Istoryia povsyakdennosti v suchasniy ukrayins'kiy istoriohrafii [The history of everyday life in modern Ukrainian historiography], *Ukrayina XX st.: kul'tura, ideolohiya, polityka*, Kyiv, (17), 5–9 (in Ukr.).
9. Kolyastruk, O. (2007). Predmet istoriyi povsyakdennosti: istoriohrafichnyy ohlyad yoho stanovlennya u zarubizhniy ta vitchyznyaniy istorychniy nausti [The subject of the history of everyday life: a historiographic review of its formation in foreign and domestic historical science], *Ukrayins'kyi istorychnyy zhurnal*, Kyiv, (1), 174–184 (in Ukr.).
10. Pelekhatyy, I., o. “Nichoho bil'she ne bazhayu, yak lyshe, shchoby moya molytva bula vysluchhana...” Do 135-richchya z dnya narodzhennya Sluhy Bozhoho Ivana Lyatyshevs'koho, Yepyskopa Pomichnyka Stanyslavivs'koho (17. 10. 1879 – 27. 11. 1957) [“I wish for nothing more than for my prayer to be heard...” To the 135th anniversary of the birth of the Servant of God Ivan Lyatyshevskyi, Bishop Assistant of Stanislavivskyi (October 17, 1879 – November 27, 1957)]. Retrieved from <http://novazorya.if.ua/last/1891-2014-04-18-11-00-10> (in Ukr.).
11. Petrovs'kyi, E. (2008). Dokumenty arkhivno-slidchykh sprav yak dzherelo vyvchennya metodiv provadzhennya slidstva orhanamy NKVS na Odeshchyni v period “velykoho teroru” 1937–1938 rr. [Documents of archival-investigative cases as a source of study of investigation methods by NKVD bodies in Odesa during the period of the “great terror” of 1937–1938], *Z arkhiviv VUCHK-HPU-NKVD-KHB*, Kyiv, (28), 172–188. Retrieved from: http://resource.history.org.ua/publ/gpu_2007_28_1_172 (in Ukr.).
12. Romanyuk, V. K. (2014). Pid pokrovom Bohorodytsi. [Under the protection of the Mother of God], *Ivano-Frankivs'k: Symfoniya forte*, (1), 352 (in Ukr.).
13. Udod, O. (2008). Istoryia povsyakdennosti yak providnyy napryam ukrayins'koyi istoriohrafii [The history of everyday life as a leading direction of Ukrainian historiography], *Krayeznavstvo*, (3), 6–9. Retrieved from: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/32065/02-Udod.pdf?sequence=1> (in Ukr.).
14. Udod, O. Mediyna istoriya ta profesiyna reputatsiya istoryka. [Media history and professional reputation of the historian]. Retrieved from <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/182340/10-Udod.pdf?sequence=1> (in Ukr.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-117-130

УДК 94(477.8):[378.014+322]"1939/1945"

Василь Ярославович ГАРАНДЖА

ORCID: 0000-0002-0294-9231

Греко-католицька Богословська академія у Львові в умовах переслідування Церкви радянською владою

Проаналізовано діяльність греко-католицької Богословської академії у Львові, вищого навчального закладу, заснованого митрополитом Шептицьким, в часі першої окупації Галичини радянською владою в 1939–1941 рр. та після повернення більшовиків у 1944 р. Показано, що попри несприятливі внутрішньополітичні обставини, Андрей Шептицький та ректор Йосиф Сліпий доклали максимальних зусиль не лише для збереження, але й для розвитку богословської освіти в середовищі греко-католиків.

Ключові слова: Богословська академія, Українська греко-католицька церква, Андрей Шептицький, Йосиф Сліпий, Друга світова війна, радянська окупація

Vasyl Harandzha

The Greek Catholic Theological Academy in Lviv in the conditions of the persecution of the Church by the Soviet government

The activities of the Greek Catholic Theological Academy in Lviv are examined. It is stated that this higher educational institution was founded by Metropolitan Andrei Sheptytskyi in 1928. Despite the difficult relationship between the Ukrainians of Galicia and the Polish government, the Theological Academy was able to exist and quite quickly developed.

The situation changed in 1939, after the partition of Poland between the Soviet Union and Nazi Germany. Thus, Galicia came under Soviet rule. In 1941, after the beginning of the German-Soviet war, all Ukrainian lands were quickly occupied by the Germans. However, already in 1944, the Bolsheviks came to Galicia again, finally joining it to the Ukrainian SSR. As a matter of fact, this research is focused on studying the state of Greek Catholic theological education during the first Soviet occupation of Galicia in 1939–1941 and after the return of communist power in 1944.

It is shown that, despite the openly anti-religious policy of the new government, the leaders of the Church tried to ensure the continuity of the development of theological science and the training of new clergy. In the conditions of the ban on the official activities of any theological educational institutions during 1939–1941, Metropolitan Sheptytskyi managed to organize illegal theological courses for his students and sought to restore the activities of a full-fledged educational institution.

Instead, it is researched that after the return in 1944, the Bolsheviks became more cautious in their attitude towards Greek Catholics and did not close the Theological Academy, which resumed normal activities during the Nazi occupation. The management of the academy used this time to expand its activities, in particular to open new faculties. However, this policy of the Bolsheviks in relation to the Greek Catholics turned out to be temporary. A few months later, the persecution of this Church began. Among other measures, the work of the Theological Academy in Lviv was finally stopped.

Keywords: Theological Academy, Ukrainian Greek Catholic Church, Andrei Sheptytskyi, Josyf Slipyi, Second World War, Soviet occupation

Від кінця XVIII ст., коли Галичина опинилася під пануванням австрійської династії Габсбургів, в умовах відсутності української державності, Греко-католицька церква (далі – УГКЦ) перейняла на себе частину її функцій в культурно-освітній сфері. Зокрема, священники та дяки були зобов’язані провадити парафіяльні школи, а з часом серед духовенства розвинувся рух за поширення просвіти для народу рідною мовою через видання книжок і підручників, заснування читалень та інших культурно-громадських товариств. Очевидно, що для такої праці необхідною була і якісна богословська освіта самих священників. При сприянні цісарської влади у 1774 р. у Відні була заснована генеральна семінарія для всіх католиків східного обряду в монархії, а з 1784 р. майбутні греко-католицькі священники почали навчатися на богословському факультеті Львівського університету разом зі своїми однолітками латинського обряду. Однак, вже на початку XX ст. тодішній предстоятель Галицької митрополії Андрей Шептицький почав докладати зусиль, щоб заснувати у Львові окремих вищий навчальний заклад для греко-католиків. Після поразки українців в польсько-українській війні у 1919 р. та подальшої фактичної заборони українцям навчатися в місцевому університеті, створення окремого богословського навчального закладу стало необхідним. У 1928 р. митрополиту Андрею Шептицькому вдалося досягти своєї мети і відкрити на базі духовної семінарії у Львові Богословську академію. Незважаючи на відмову польської влади в офіційному визнанні та інші перешкоди, інституція успішно розвивалася. За перші 10 років існування було відкрито два факультети (планувалося відкриття й інших), на яких сумарно працювало близько 40 викладачів, діяло понад 10 наукових семінарів, а загалом за цей період навчання закінчили трохи більше 400 осіб. В перспективі Андрей Шептицький хотів розбудувати цей навчальний заклад до повноцінного католицького університету [30, с. 387–390; 18].

Історія виникнення та діяльності Богословської академії, яка впродовж міжвоєнного періоду була, по суті, єдиним українським вищим навчальним закладом на українських територіях, що входили до складу Польщі, цікавила різних дослідників. Зокрема, в своїх працях про окремі аспекти її діяльності згадували: Ліліана Гентош [11], Мирослав Марусин [18], Іван Кашак [15], Юрій Скіра [29], Олександра Киричук [16] та ін. Особливу увагу вартує звернути на два видання, котрі стосуються цього навчального закладу. Перше – праця, присвячена історії духовної семінарії у Львові, авторства о. Миколи Пристая [23], який декілька років у період Другої світової війни був префектом семінарії та безпосередньо брав участь в багатьох подіях. Друга важлива публікація – тритомний збірник “Світильник Істини” [25; 26; 27], укладений колишніми студентами та випускниками Богословської академії під загальною редакцією доктора Павла Сениці. Однак, попри наявність певної кількості досліджень, що прямо чи побічно заторкують історію Богословської академії у Львові, все ще залишається багато нерозкритих питань.

Висвітлення діяльності академії в часі Другої світової війни, а саме в період першої та другої радянської окупацій Галичини, і є метою цієї статті. Для її розкриття важливо показати умови, в яких опинилася богословська освіта в цьому регіоні при радянській владі та проаналізувати реакцію керівництва Церкви на нові обставини.

З початком Другої світової війни після нападу Німеччини на Польщу та окупації Червоною армією частини земель, населених переважно українцями, території Львівської архієпархії та Станиславівської єпархії опинилися під контролем радянської влади, а Перемиська єпархія була розділена. Майже відразу після захоплення Східної Галичини, нова влада почала здійснювати низку заходів щодо її інтеграції в радянське суспільно-політичне життя під виглядом “возз’єднання” з Радянською Україною в складі СРСР [4, с. 27–28]. Політика радянзації, яка включала масові репресії проти різних національних і соціально-політичних груп, передбачала також боротьбу з релігією та організовану атеїстичну пропаганду. Звичайно, це безпосередньо впливало і на місцеву Греко-католицьку церкву. Зокрема, у перші місяці були закриті всі церковні навчальні заклади. Приміщення семінарії та Богословської академії у Львові було конфісковано на потреби держави. Частина приміщень зайняли біженці з території, контрольованої нацистами, серед яких було багато євреїв. Згодом ці будівлі були передані Львівському університету і там розташувався студентський гуртожиток. Іншу частину, де раніше містилася т. зв. мала семінарія, переоблаштували на казарми для радянських воїнів [4, с. 30].

Незважаючи на всі обмеження, митрополит Шептицький все ж сподівався отримати від радянської влади дозвіл на відновлення повноцінного навчання богословів. Зокрема, апостольський нунцій у Берліні Чезаре Орсеніго (Cesare Orsenigo) у червні 1940 р. писав до державного секретаря Апостольського Престолу кардинала Луїджі Мальйоне (Luigi Maglione), що галицький владика має намір відновити навчання для семінаристів, які залишилися у Львівській архієпархії після приходу більшовиків [1, с. 247–248]. Очевидно, що зусилля предстоятеля були марними, оскільки влада, в руслі своєї антирелігійної політики, вже ліквідувала всі духовні школи на території Радянського Союзу і не мала потреби робити якісь винятки для греко-католиків у Галичині.

Передбачаючи це, митрополит Андрей намагався хоч якось організувати навчання та підготовку майбутніх священників. 20 лютого 1940 р. він оголосив про початок богословських курсів. Лекції мали відбуватися в митрополичій резиденції щодня після 18 год., на навчання запрошували не лише тих, що вже були раніше студентами Богословської академії, а й усіх, хто мали відповідну базову освіту і хотіли стати священниками. Крім того, митрополит звернувся до ігумена студитів о. Климентія Шептицького, який мав скласти список монахів-студитів, готових до навчання [20].

Курси проводилися нелегально, тому в офіційних церковних документах відомостей про них майже немає. Однак, деякі дані про цей період формації греко-католицького духовенства у Львові все ж збереглися. Вони містяться в звітах таємних агентів, які були впроваджені НКВС у середовище УГКЦ [28].

Зокрема, завербований радянською спецслужбою студент зі східної частини України, який діяв під псевдонімом “Літератор”, мав завдання заслужити довіру митрополита Шептицького, записатися на організовані ним богословські курси та зібрати всю можливу інформацію. Йому це вдалося і за його звітами можна скласти загальне уявлення про ці курси. Загалом у них взяли участь близько 15 осіб (сам Шептицький

в одному з листів писав про дещо меншу кількість [1, с. 440]) і здебільшого це були студенти Львівського університету. Майже всі хлопці походили з родин греко-католицьких священників або з сімей української інтелігенції. Керувати курсами митрополит доручив єпископу Микиті Будці, який також викладав тут історію Церкви та догматичне богослов'я. Інші священники викладали літургіку, сакраментологію, риторіку, гомілетіку тощо, а деякі лекції давав особисто Шептицький. Спочатку курси мали завершитись до літа 1941 р., однак, враховуючи загальну суспільно-політичну ситуацію, було вирішено організувати попередні іспити в січні, відібравши найздібніших слухачів, з якими передбачалося проводити індивідуальну роботу [5, с. 65; 10, т. 15, арк. 111–112; 32, с. 4].

Ймовірно, що ці курси мали на меті підготувати греко-католицьких священників-місіонерів, що повинні були проповідувати за межами Галицької митрополії. Цю гіпотезу підтверджують свідчення наступника Андрея Шептицького – Йосифа Сліпого, який твердив, що принаймні двоє з тих, що закінчили ці курси, згодом були висвячені на священників і поїхали служити на Волинь (в Рівненську область) [21, с. 387–388].

Суспільно-політична ситуація докорінно змінилася в червні 1941 р. після нападу Німеччини на свого недавнього союзника – Радянський Союз. Внаслідок швидкого просування німецьких військ, радянську армію до кінця літа 1941 р. було витіснено з більшої частини території України. Нова влада дозволила вже восени відкрити Богословську академію. Хоч і з чималими труднощами (були проблеми з матеріальним забезпеченням [14, с. 262; 41, арк. 79], бракувало викладачів [22; 37; 38] та суттєво зменшилася кількість студентів [34, арк. 148; 42, арк. 2–3]), але з кінця вересня 1941 р. академія таки відновила свою діяльність [8; 36, арк. 83].

Однак, у лютому 1943 р. радянській армії вдалося зупинити наступ вермахту. Поступово у війні настав перелом і німці почали відступати. Ціною значних втрат з обох сторін до середини 1944 р. гітлерівські війська були вибиті з України і Галичина вдруге опинилася під радянською владою. Греко-католицька єрархія, як свідчать документи, вже з початку 1944 р. усвідомлювала неминучість повернення більшовиків. За словами одного з викладачів академії, архієпископ Йосиф Сліпий, бажаючи врятувати навчальний заклад, планував відправити професорів і студентів до Словаччини (ймовірно, йшлося про Пряшів) [14, с. 265].

Про реальність планів евакуації зі Львова свідчить і лист митрополита Шептицького до о. Олександра Малиновського від 28 березня 1944 р., в якому той повідомляв про рішення ординаріату відправити частину семінаристів та настоятелів семінарії на територію Апостольської адміністрації Лемківщини. Отець Малиновський, який в той час займав посаду апостольського адміністратора, до війни був віцеректором семінарії у Львові, тому добре усвідомлював важливість функціонування духовних навчальних закладів. Для поладження всіх справ, пов'язаних з переїздом, на Лемківщину Шептицький планував вислати о. Миколу Пристая, префекта духовної семінарії [19, с. 1014–1015]. Вже навіть були підготовлені окремі списки студентів та працівників семінарії і професорів академії. Загалом до Нового Санчу мали переїхати 66 осіб [35, арк. 1–2] (у матеріалах кримінальної справи на ректора семінарії Чорняка згадується

інше місто цього регіону – Криниця [3, арк. 108]). Ймовірно, що у випадку успішного здійснення цього задуму, в подібний спосіб переїхали би й інші.

Що саме підштовхнуло Шептицького і Сліпого до ідеї переправляти семінаристів на Пряшівщину чи Лемківщину невідомо. Можливо, вони сподівалися, що радянська армія зупиниться на кордонах, які були встановлені в 1939 р. (обидва зазначені регіони були за межами цих кордонів) або, що це друге встановлення радянської влади теж буде тимчасовим. В кожному разі, організувати повноцінне перенесення навчального закладу за межі Східної Галичини не вдалося (швидше всього, через брак часу) [3, арк. 162]. Довелося шукати інших рішень. При цьому, частина студентів та окремі професори, через страх радянських репресій, таки вирішили залишити Львів і подалися на Захід [3, арк. 164].

Про надзвичайну увагу до питань вищої богословської освіти з боку Йосифа Сліпого, який обійняв провід митрополією на початку листопада 1944 р. свідчить його послання, написане до працівників і студентів академії та семінарії на початку грудня того ж року. Фактично, це було одне з його перших послань як митрополита. У ньому він декілька разів підкреслював важливість якісної освіти та духовного розвитку для богословів та заохочував їх якнайповніше використовувати надані час та можливості. Водночас, Йосиф Сліпий подав тут інформацію про дві важливі структурні зміни в діяльності академії [40, арк. 2–4].

Перша стосувалася випускників цього закладу. Митрополит повідомляв, що відтепер студенти, що пройдуть повний курс навчання в академії, складуть іспити та успішно захистять письмову роботу, зможуть отримати титул магістра богослов'я. Оскільки випускники академії раніше не отримували жодного диплому та наукового звання, лише підтвердження про закінчення навчання, то це був важливий етап у розвитку інституції [40, арк. 5]. Йосиф Сліпий також наголошував, що робить це нововведення митрополією владою. Очевидно, що він не погоджував цих змін ні з народним комісаром освіти УРСР (де богослов'я взагалі не визнавалося наукою), ні з відповідною конгрегацією у Римі. Тобто, такий диплом і надалі не мав би жодної юридичної ваги в Радянській державі чи в Католицькій церкві. Однак, зі сторони митрополита Сліпого це був достатньо сміливий крок, що свідчив про готовність брати на себе відповідальність та використовувати навіть безнадійні, на перший погляд, ситуації для реалізації своїх довготермінових планів.

Інше важливе питання, про яке писав митрополит у посланні – створення нового структурного підрозділу в межах академії: “Водночас для скріплення і поширення діяльності Богословської Академії відкриваємо при ній факультет церковного співу і музики. [...] Оснування окремого віділу доповнить і поширить працю основаного нашим великим Попередником Інституту Церковної Музики” [40, арк. 5].

Інститут, про який згадував тут Йосиф Сліпий, був заснований митрополитом Шептицьким у 1937 р. [44]. Питанню розвитку церковної музики присвячували декілька разів увагу на архієпархіальних соборах у Львові, що відбувалися в часі Другої світової війни. Зокрема, 10 сесія архієп. собору в квітні 1941 р. була цілком присвячена темі церковного співу. На ній було вирішено утворити окрему комісію, що мала регулювати музичне церковне життя в архієпархії, обговорювалося питання

диригентів і дяків тощо. Однак, коли у дискусії о. Ігнатій Цегельський звернув увагу на важливість виховання в цьому напрямку майбутніх священників та запропонував створити в академії окрему катедру церковного співу, то отримав заперечення від митрополита та ректора. Головний аргумент обох полягав у тому, що навчальна програма академії включає в себе дуже багато різних предметів і нема достатньої кількості вільних лекційних годин для ґрунтовного вивчення музики [24, с. 93–97].

Бачимо, що в 1941 р. питання створення нової катедри не здобуло підтримки митрополита та ректорату, а менш, ніж через чотири роки, Йосиф Сліпий запропонував заснувати цілий окремий факультет, що мав би складатися щонайменше з кількох кафедр та мати достатньо кваліфікованих викладачів.

Водночас, увагу дослідників привертає інша структура, про яку періодично трапляються згадки в різних радянських звітах – “школа дяконів”. Якщо уважно проаналізувати такі записи, то стає зрозуміло, що йдеться про заклад, який мав готувати парафіяльних дяків (в російській мові, якою писалася більшість агентурних донесень та звітів, слова “дяк” і “дякон” досить близькі за звучанням). Сам Йосиф Сліпий говорив про неї, як про школу церковного співу та музики (ця назва перегукується з назвою новоствореного факультету), метою якої було підняти на новий рівень музичну культуру в храмах [21, с. 449–452].

Спеціальні навчальні заклади для підготовки дяків існували в Галичині віддавна. Зокрема, перший з них був заснований ще в 1817 р. – це т. зв. Дяко-учительський інститут у Перемишлі. Під патронатом митрополита Шептицького з перервами дяківська школа функціонувала також у Львові, при катедральному соборі св. Юрія [12; 45]. Отож, основою діяльності новоствореного факультету мала стати саме ця школа.

Про мотиви, які спонукали митрополита Сліпого до таких структурних змін в Богословській академії, більше довідатися можна з протоколів допитів ректора семінарії о. Івана Чорняка та пароха катедрального собору о. Омеляна Горчинського. Вказана дяківська школа відновила свою діяльність приблизно в жовтні 1944 р. і до неї вступило близько 70 осіб. Водночас, продовжувалася німецько-радянська війна і до Червоної армії почали мобілізувати також чоловіків з Галичини. Натомість, за попередніми домовленостями з радянським урядом, студенти духовної семінарії та Богословської академії у Львові отримували відтермінування від мобілізації. Бажаючи зберегти духовні кадри, митрополит і придумав подібний хід. Спершу питання про прилучення дяківської школи до академії він підняв на засіданні митрополичої капітули, а згодом вже видав послання та провів організаційні заходи. Таким чином, слухачі цієї школи-“факультету” отримували документи як студенти Богословської академії. Координував діяльність цієї школи о. Роман Білик, який і займався отриманням необхідних звільнень від служби в армії [9, т. 3 арк. 37–43].

Певну інформацію про діяльність новоствореного факультету можна отримати з документа, датованого 5 квітня 1945 р., автором якого є о. Артемій Цегельський, викладач музики та співу в академії. Це є звіт про стан музичного виховання в цьому навчальному закладі за перший квартал 1945 р. Зокрема, о. Цегельський зазначав недостатню реалізацію навчальної програми на цьому факультеті (автор писав про нього

як про Дяківський Інститут) – із запланованих 144 навчальних годин вдалося викласти лише половину (75 годин). При цьому, цей час був розподілений між лекціями з музичної теорії, сольфеджіо, заняттями хору та грою на скрипці. Для підвищення рівня навчання важливо було також отримати для студентів-дяків окреме приміщення і призначити відповідального за організацію навчальної програми, який би координував роботу викладачів та представляв інституцію назовні. Серед викладачів тут зазначений сам о. Цегельський, а також отці Кладочний, Рудь, Горчинський і проф. Чехович [39, арк. 1, 3].

Артемій Цегельський, окрім дяківського інституту, писав в цьому звіті про ще один структурний підрозділ академії – музикологічний факультет. Судячи з навчальної програми цього факультету, його творці ставили перед собою досить амбітні цілі. Професор Станіслав Людкевич викладав тут естетику, гармонію, хоровий стиль та, замість професора Сімовича, що відмовився від викладання, робив т. зв. дигресію до музичних форм. Отець Степан Рудь мав два предмети – виклади по типуку постових богослужінь та Літургії. Професор Чехович мав вести лекції з поетики, але не читав цього предмету. У факультету було безліч проблем. Йому бракувало власного відповідного приміщення та не вистачало коштів на гідну оплату викладачам. Кількість студентів також була мінімальною. Стало відвідували заняття лише двоє – сам о. Артемій Цегельський та редемпторист о. Олександр Грама. Окрім цього нерегулярно приходили ще декілька осіб – василіянин о. Методій Борса та миряни Євген Вахняк і Володимир Василевич. Як бачимо, цей структурний підрозділ на момент написання звіту о. Цегельським перебував ще у зародковому стані і за сприятливих обставин мав всі шанси, щоб розвинутися у повноцінну окрему інституцію при Богословській академії [39, арк. 1–2].

Після повернення радянської влади до Львова, в навчальну програму семінаристів ректорат академії також вніс певні доповнення. Зокрема, вирішено було додати вивчення радянського права – окремих частин з державного, цивільного, кримінального, земельного, адміністративного законодавства тощо. Це, як і у випадку з вивченням німецької та російської мов під нацистською окупацією, було вмотивоване практичним значенням цих знань – майбутні священники мали бути знайомими з тими нормами законодавства, з якими вони могли зустрітися в своїй повсякденній діяльності. До викладання цієї частини права планували залучити проф. Олександра Надрагу [10, т. 16, арк. 129].

Загалом, ставлення радянської влади до Богословської академії прямо залежало від її політики щодо цілої УГКЦ. В перші місяці після повторного встановлення контролю над Західною Україною, більшовики масово не переслідували греко-католицьких священнослужителів, не забирали їх до армії, навіть Богословська академія та єпархіальні семінарії не мали значних перешкод у своїй роботі [7, с. 344–346]. Більше того, коли виник майновий спір між ректоратом Богословської академії та ректоратом Львівського університету за право володіння будівлею, де знаходилася семінарія та академія, центральне керівництво СРСР стало на сторону Богословської академії. Конфлікт розпочався 3 серпня 1944 р., коли постановою Львівського облвиконкому та обкому комуністичної партії за Львівським університетом були закріплені всі

приміщення, які той займав впродовж 1939–1941 рр. Серед переліку цих приміщень була і будівля Богословської академії. Митрополит Шептицький одразу ж опротестував це рішення перед РНК УРСР. Ймовірно, він і сам не надто сподівався на позитивне вирішення цього питання. Проте, незабаром ректорату Львівського університету одразу від кількох інстанцій (серед іншого, і від заступника голови РНК УРСР Миколи Бажана) прийшло розпорядження не займати вказаних приміщень, оскільки вони належать греко-католицькій Богословській академії [10, т. 16, арк. 76–77].

Певні сподівання зі сторони греко-католиків на можливість досягнення компромісу з радянським урядом також могли викликати зміни, які сталися під час війни у ставленні більшовиків до релігії загалом. Відомо, що керівництво Радянського Союзу вирішило відмовитися від планів негайного знищення релігії, натомість дозволило часткове відродження релігійного життя під ретельним контролем відповідних державних органів [4; 7]. Потребуючи підтримки своїх громадян у війні та намагаючись завоювати їхню лояльність, комуністи поступово дозволили часткову діяльність різних релігійних організацій. Найбільше ці зміни торкнулися Російської православної церкви (далі – РПЦ), яка отримала дозвіл на відновлення синоду на чолі з патріархом, відкриття багатьох храмів та підготовку нового духовенства у кількох духовних навчальних закладах [43].

Для побудови стосунків між УГКЦ та владою було вирішено послати до Москви окрему делегацію, котра мала домовитися з більшовиками та “легалізувати” статус цієї Церкви в нових суспільно-політичних обставинах. Така делегація на чолі з о. Климентієм Шептицьким змогла відправитися до Москви аж у грудні 1944 р., вже після смерті митрополита Шептицького та очолення цієї Церкви новим митрополитом – Йосифом Сліпим. Одним з документів, який було презентовано членами делегації, був меморандум на ім’я Івана Полянського, тодішнього голови Ради у справах релігійних культів, структури, що безпосередньо відповідала за стосунки влади з усіма релігійними організаціями, окрім РПЦ [4, с. 79–82].

Як видно зі стенограми зустрічі, Іван Полянський запевнив греко-католицьких делегатів, що ті їхні прохання, які не суперечать радянському законодавству, буде виконано. При цьому, деякі з них стосувалися безпосередньо прав УГКЦ на підготовку майбутнього духовенства. Зокрема, Полянський підтвердив дозвіл на нормальну діяльність духовної семінарії і Богословської академії та гарантував звільнення священників і семінаристів від обов’язку проходити військову службу. Стосовно приміщення академії, присутні також отримали обіцянку, що будівлю нікому іншому передавати не будуть. Питання ж про звільнення тієї частини будівлі, у якій в 1943 р. нацисти зробили казарму, а в липні 1944 р. радянська влада тимчасово розташувала військовий шпиталь [22, с. 20–21; 33, арк. 1–3], обіцяли розглянути після завершення війни [6, с. 74–81].

Проте, попри всі офіційні запевнення про захист прав греко-католиків та можливість вільно діяти в Радянському Союзі, реальне відношення влади до цієї релігійної спільноти було іншим. Вже в березні 1945 р. було прийняте остаточне рішення про ліквідацію УГКЦ та переведення її вірних в підконтрольну владі РПЦ. Після цього 11 квітня відбувся арешт митрополита Сліпого та частини духовенства [6, с. 99–107;

17, с. 5–56]. У рамках вказаних оперативних заходів працівники спецслужб прийшли і до Богословської академії. О 21 год. того ж вечора, згідно з чітко прописаним планом, 15 співробітників НКДБ та 25 бійців НКВС оточили Богословську академію та розпочали обшуки приміщень, які тривали цілу ніч. Наступного ранку підполковник НКДБ Іван Алексєєв, що очолював цю спецоперацію, оголосив про ліквідацію академії і семінарії та конфіскував печатки. Фактично, з цього моменту обидва навчальні заклади цілком припинили діяльність. Кількох студентів заарештували, більшу частину забрали до армії (з усіх семінаристів та слухачів дяківської школи придатними до військової служби визнали 120 студентів [10, т. 20, арк. 424]). Будівлю також конфіскували та повністю перетворили на військовий шпиталь, а згодом передали у власність Львівському державному університету [17, с. 466–467; 23, с. 445].

Продовженням історії Богословської академії у Львові став Український католицький університет св. Климента-Папи, заснований митрополитом Йосифом Сліпим у Римі в 1963 р., майже одразу після його звільнення із радянського заслання та приїзду до Ватикану [31]. Згодом, в 1994 р., з благословення Синоду єпископів УГКЦ відбулося відновлення у Львові діяльності вищого богословського навчального закладу під назвою “Львівська богословська академія”, котра, в свою чергу, у 2002 р. була реорганізована в Український католицький університет [13].

1. Actes et documents du Saint Siege relatifs a la Seconde guerre mondiale. Vol. 3a. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967.

2. Архів Управління Служби безпеки України у Львівській області. Спр. П-29680 (Глинка Лев Юрійович).

3. Архів УСБУ ЛО. Спр. П-32197 (Чорняк Іван Іванович).

4. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939–1950). Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. 265 с.

5. Бублик Т. Становище греко-католицького духовенства Львівської архієпархії під час першої більшовицької окупації (1939–1941). *Ковчег*: наук. зб. з церковної історії. Львів, 2018. Ч. 8. С. 58–71.

6. Власть и Церковь в Восточной Европе (1944–1953). Документы российских архивов: в 2 т. Москва: РОССПЭН, 2009. Т. 1: 1944–1948. 887 с.

7. Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. Київ: Світогляд, 2005. 744 с.

8. Всячина – Хроніка. Греко-Кат. Богословська Академія. *Богословія*. 1942. Ч. 2–4. С. 224.

9. Галузевий Державний Архів Служби Безпеки України. Ф. 6. Спр. 68069.

10. ГДА СБУ. Ф. 65. Спр. 9113.

11. Гентош Л. Митрополит Шептицький: 1923–1939. Випробування ідеалів. Львів, 2015.

12. Гоменюк О. Як піднести суспільне становище українського дяка? *Дяківські Відомости*: незалежний становий часопис. Львів, 1932. Ч. 2. Лип.

13. Ідентичність і місія Українського Католицького Університету: доповіді, промови і дискусії інавгураційних урочистостей 25–29 червня 2002 року. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. 248 с.

14. Казимира Б. Митрополит Йосиф Сліпий, Коберницький-Дичковський (Мої спогади з воєнних років, 1939–1944). *Наукові записки УВУ*. Мюнхен–Рим–Париж: УВУ, 1967–1969. Ч. 9–10. С. 249–266.
15. Кашак І. Виховання українського греко-католицького священника (1882–1946). Львів, 2007.
16. Киричук О. Львівська духовна семінарія УГКЦ та Богословська академія під керівництвом ректора Йосифа Сліпого (1926–1939 рр.). *Історія релігій в Україні*: наук. щоріч. Львів, 2017. Вип. 27. С. 288–302.
17. Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів держбезпеки: в 2 т. Київ: ПП Сергійчук М. І., 2006. Т. 1. 919 с.
18. Марусин М. Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні. *Богословія*. 1943–1963. Ч. 21–24. С. 40–94.
19. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і Діяльність. Документи і матеріали (1899–1944). Львів: Місіонер, 1999. Т. II: Церква і суспільне питання. Ч. 2: Листування. 525 с.
20. Митрополичий Ординаріат. Ч. 32. *Львівські Архієпархіяльні Відомості*. 1940. Ч. 2. С. 16.
21. Патріарх Йосиф Сліпий у документах радянських органів державної безпеки (1939–1987). Київ: ПП Сергійчук М. І., 2012. Т. 1.
22. Пристай М. Греко-католицька духовна семінарія та греко-католицька богословська академія у Львові в часи Другої світової війни. *Альманах: Братство колишніх студентів греко-католицької духовної семінарії та богословської академії у Львові 1944–1945 рр.* Львів, 1998. С. 17–21.
23. Пристай М. Львівська Греко-Католицька Духовна Семінарія, 1783–1945. Львів–Рудно, 2003.
24. Протоколи засідань львівських архієпархіальних соборів 1940–1944. Львів: Місіонер, 2000. 444 с.
25. Світильник Істини. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові. Торонто – Чикаго, 1973. Част. перша. 719 с.
26. Світильник Істини. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові. Торонто – Чикаго, 1976. Част. друга. 663 с.
27. Світильник Істини. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові (з нагоди її 50-літнього ювілею). Торонто – Чикаго, 1983. Част. третя. 960 с.
28. Скакун Р. “Сторож братові своєму”: агентура органів безпеки СРСР у середовищі греко-католицького духовенства в 1939–1941 роках. *Ковчег*: наук. зб. з церковної історії. Львів, 2018. Ч. 8. С. 72–189.
29. Скіра Ю. Позиція Греко-Католицької Церкви у змаганнях за вищу національну освіту в Галичині у 1900–1939 роках. *Україна–Польща: історична спадщина і суспільна свідомість*. Львів, 2016. Вип. 9.
30. Сліпий Й. Десять літ праці богословської академії (Промова, виголошена на інавгурації Академічного року, дня 9. X. 1938). *Нива*: часопис присвяченим церковним і суспільним справам. Львів, 1938. Ч. 10. С. 387–390.
31. Український Католицький Університет ім. св. Климента Папи в першому п’ятиліттю свого постання і діяльності (1963–1968). Рим: Видавництво УКУ ім. св. Климента Папи, 1969.

32. Фіголь В. Інтерв'ю від 12.1998. *Архів Інституту Історії Церкви УКУ*. П-1-1-610.
33. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІАУ, м. Львів). Ф. 201 (*Митрополіча греко-католицька консисторія*). Оп. 1. Спр. 6161 (Заява начальника військового госпіталю Єр'оміна А. митрополиту Сліпому та відповідь помічника прокурора Львівської області Жука в справі використання приміщення духовної семінарії під військовий госпіталь, 1944–1945).
34. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 201. Оп. 1р. Спр. 123 (Листування ректора Йосифа Сліпого з духовними та світськими особами з суспільно-політичних, релігійних, господарських та інших питань, 1920–1944).
35. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 408 (*Греко-католицький митрополічий ординаріат*). Оп. 1. Спр. 653 (Список студентів Богословської Академії, визначених для переселення у Новий Санч, 1944).
36. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451 (*Греко-католицька богословська академія*). Оп. 1. Спр. 20 (Хроніка греко-католицької духовної семінарії у Львові, 1939–1942).
37. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 76 (Навчальні програми на 1941/1942 та 1942/1943 роки).
38. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 77 (Навчальні програми на 1942/1943 та 1943/1944 роки).
39. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 1. Спр. 138 (Звіт про стан музичного виховання семінаристів за 1 квартал 1945 р.).
40. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 2. Спр. 164 (Архисерейське послання митрополита Йосифа Сліпого ректорату Богословської Академії, викладачам і семінаристам, 1944).
41. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 2. Спр. 232 (Листування ректора Йосифа Сліпого з апостольським візитатором у Німеччині о. Петром Вергуном про політичну ситуацію в українському націоналістичному русі, діяльність академії, обмін літературою та інші питання, 1929–1943).
42. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 451. Оп. 2. Спр. 577 (Статистичні дані про кількість семінаристів, прийнятих на 1938–1939, 1941–1942 та 1942–1943 навчальні роки).
43. Шкаровский М. Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. Санкт-Петербург: Деан+Адиа-М, 1995.
44. Ясіновський Ю. Митрополит Андрей Шептицький і церковна музика Галичини (у 150-річницю від дня народження). *Українська музика*. 2015. Ч. 3. С. 5–16.
45. Ясіновський Ю. Перемиський дяко-учительський інститут. *Українська музика*. 2015. Ч. 1–2. С. 179–188.

References

- (1967). Actes et documents du Saint Siege relatifs a la Seconde guerre mondiale [Acts and documents of the Holy See relating to the Second World War], (3a. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana) (in Fr.).
- Arkhiv Upravlinnia Sluzhby bezpeky Ukrainy u Lvivskii oblasti [Archive of the Office of the Security Service of Ukraine in the Lviv region], spr. P-29680 (Hlynka Lev Yuriiiovych) (in Rus.).
- Arkhiv USBU LO [Archive of the Office of the Security Service of Ukraine in the Lviv region], spr. P-32197 (Chorniak Ivan Ivanovych) (in Rus.).

4. Botsiurkiv, B. (2005). *Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva i Radianska Derzhava (1939–1950)* [The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950)], Lviv: Vydavnytstvo Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu, 265 (in Ukr.).

5. Bublyk, T. (2018). *Stanovyshche hreko-katolytskoho dukhovenstva Lvivskoi arkhieparkhii pid chas pershoi bilshovytskoi okupatsii (1939–1941)* [The position of the Greek Catholic clergy of the Lviv Archdiocese during the first Bolshevik occupation (1939–1941)], *Kovcheh: nauk. zb. z tserkovnoi istorii*, Lviv, (8), 58–71 (in Ukr.).

6. (2009). *Vlast y Tserkov v Vostochnoi Evrope (1944–1953). Dokumenty rossiyskykh arkhivov: v 2 t.* [Power and the Church in Eastern Europe (1944–1953). Documents of the Russian archives: in 2 vol.], Moskva: ROSSPEN, (1: 1944–1948), 887 (in Rus.).

7. Voinalovych, V. (2005). *Partiino-derzhavna polityka shchodo religii ta relihiinykh instytutsii v Ukraini 1940–1960-kh rokiv: politolohichniy diskurs* [Party-state policy regarding religion and religious institutions in Ukraine in the 1940s–1960s: a political discourse], Kyiv: Svitohliad, 744 (in Ukr.).

8. (1942). *Vsiachyna – Khronika. Hreko-Kat. Bohoslovska Akademiia* [Miscellaneous – Chronicle. Greek Catholic Theological Academy], *Bohosloviia*, (2–4), 224 (in Ukr.).

9. *Haluzevyi Derzhavnyi Arkhiv Sluzhby Bezpeky Ukrainy* [Branch State Archive of the Security Service of Ukraine], f. 6, spr. 68069 (in Rus.).

10. *HDA SBU* [Branch State Archive of the Security Service of Ukraine], f. 65, spr. 9113 (in Rus.).

11. Hentosh, L. (2015). *Mytropolyt Sheptytskyi: 1923–1939. Vyprobuvannia idealiv* [Metropolitan Sheptytskyi: 1923–1939. Testing ideals], Lviv (in Ukr.).

12. Homeniuk, O. (1932). *Yak pidnesty suspilne stanovyshche ukrainskoho diaka?* [How to elevate the social position of the Ukrainian dyak?], *Diakivski Vidomosti: nezalezhnyi stanovy chasopys*, Lviv, (2) (in Ukr.).

13. (2003). *Identychnist i misiia Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu: Dopovidi, promovy i diskusii inavguratsiinykh urochystostei 25–29 chervnia 2002 roku* [Identity and Mission of the Ukrainian Catholic University: Reports, Speeches and Discussions of the Inaugural Celebrations June 25–29, 2002], Lviv: Vydavnytstvo Ukrainskoho Katolytskoho Universytetu, 248 (in Ukr.).

14. Kazymyra, B. (1967–1969). *Mytropolyt Yosyf Slipyi, Kobernytskyi-Dychkovskiy (Moi spohady z voiennykh rokiv, 1939–1944)* [Metropolitan Yosyf Slipyi, Kobernytskyi-Dychkovskiy (My memories from the war years, 1939–1944)], *Naukovi zapysky UVU*, Miunkhen-Rym-Paryzh: UVU, (9–10), 249–266 (in Ukr.).

15. Kashchak, I. (2007). *Vykhovannia ukrainskoho hreko-katolytskoho sviashchennyka (1882–1946)* [Education of a Ukrainian Greek Catholic priest (1882–1946)], Lviv (in Ukr.).

16. Kyrychuk, O. (2017). *Lvivska dukhovna seminariia UHKTs ta Bohoslovska akademiia pid kerivnytstvom rektora Yosyfa Slipoho (1926–1939 rr.)* [Lviv Theological Seminary of the UGCC and Theological Academy under the leadership of rector Yosyf Slipyi (1926–1939)], *Istoriia religii v Ukraini: nauk. shchorich.*, Lviv (27) (in Ukr.).

17. (2006). *Likvidatsiia UHKTs (1939–1946). Dokumenty radianskykh orhaniv derzhbezpeky: v 2 t.* [Liquidation of the UGCC (1939–1946). Documents of Soviet state security agencies: in 2 vol.], Kyiv: PP Serhiichuk M. I., (1), 919 (in Rus.).

18. Marusyn, M. (1943–1963). *Pohliad na vykhovannia kandydativ dukhovnoho stanu na Ukraini* [A view on the education of candidates for clergy in Ukraine], *Bogoslovia*, (21–24), 40–94 (in Ukr.).

19. (1999). Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: Zhyttia i Diialnist. Dokumenty i materialy (1899–1944) [Metropolitan Andrey Sheptytskyi: Life and Activities. Documents and materials (1899–1944)], Lviv: Misioner, (II: Tserkva i suspilne pytannia; 2: Lystuvannia), 525 (in Ukr.).
20. (1940). Mytropolychyi Ordynariat Chastyna 32 (Part 32), *Lvivski Arkhieparkhialni Vidomosti*, (2), 16 (in Ukr.).
21. (2012). Patriarkh Yosyf Slipyi u dokumentakh radianskykh orhaniv derzhavnoi bezpeky (1939–1987) [Patriarch Yosyf Slipyi in the documents of the Soviet state security bodies (1939–1987)], Kyiv: PP Serhiichuk M. I., (1) (in Rus.).
22. Prystai, M. (1998). Hreko-katolytska dukhovna seminariia ta hreko-katolytska bohoslavska akademiia u Lvovi v chasy Druhoi svitovoi viiny [Greek-Catholic Theological Seminary and Greek-Catholic Theological Academy in Lviv during World War II], *Almanakh: Bratstvo kolyshnykh studentiv hreko-katolytskoi dukhovnoi seminarii ta bohoslavskoi akademii u Lvovi 1944–1945 rr.*, Lviv, 17–21 (in Ukr.).
23. Prystai, M. (2003). Lvivska Hreko-Katolytska Dukhovna Seminariia, 1783-1945 [Lviv Greek-Catholic Theological Seminary, 1783–1945], Lviv–Rudno (in Ukr.).
24. (2000). Protokoly zasidan lvivskykh arkhieparkhialnykh soboriv 1940–1944 [Minutes of meetings of the Lviv Archdiocesan Councils 1940–1944], Lviv: Misioner, 444 (in Ukr.).
25. (1973). Svitylnyk Istyny. Dzherela do istorii Ukrainskoi Katolytskoi Bohoslavskoi Akademii u Lvovi. Chastyna persha [Bearer of the light of truth. Sources for the history of the Ukrainian Catholic Theological Academy in Lviv. The first part], Toronto – Chykaho (in Ukr.).
26. (1976). Svitylnyk Istyny. Dzherela do istorii Ukrainskoi Katolytskoi Bohoslavskoi Akademii u Lvovi. Chastyna druha [Bearer of the light of truth. Sources for the history of the Ukrainian Catholic Theological Academy in Lviv. The second part], Toronto – Chykaho (in Ukr.).
27. (1983). Svitylnyk Istyny. Dzherela do istorii Ukrainskoi Katolytskoi Bohoslavskoi Akademii u Lvovi. Chastyna tretia [Bearer of the light of truth. Sources for the history of the Ukrainian Catholic Theological Academy in Lviv. The third part], Toronto – Chykaho (in Ukr.).
28. Skakun, R. (2018). “Storozh bratovi svoiemu”: ahentura orhaniv bezpeky SRSR u seredovyskhi hreko-katolytskoho dukhovenstva v 1939–1941 rokakh [“Watch over your brother”: the agency of the security agencies of the USSR among the Greek Catholic clergy in 1939–1941], *Kovcheh: nauk. zb. z tserkovnoi istorii*, Lviv, (8), 72–189 (in Ukr.).
29. Skira, Yu. (2016). Pozytsiia Hreko-Katolytskoi Tserkvy u zmahanniakh za vyshchu natsionalnu osvitu v Halychyni u 1900–1939 rokakh [The position of the Greek Catholic Church in the competition for higher national education in Galicia in 1900–1939], *Ukraina–Polshcha: istorychna spadshchyna i suspilna svidomist*, Lviv, (9) (in Ukr.).
30. Slipyi, Y. (1938). Desiat lit pratsi bohoslavskoi akademii (Promova, vyholoshena na inavguratsii Akademichnoho roku, dnia 9. X. 1938) [Ten years of work of the theological academy (Speech delivered at the inauguration of the Academic Year, on October 9, 1938)], *Nyva: chasopys prysviachenym tserkovnym i suspilnym spravam*, Lviv, (10), 387–390 (in Ukr.).
31. (1969). Ukrainskiy Katolytskyi Universytet im. sv. Klymenta Papy v pershomu piatylittiu svoho postannia i diialnosti (1963–1968) [Ukrainian Catholic University named after St. Clement Pope in the first five years of his establishment and activity (1963–1968)], Rym: Vydavnytstvo UKU im. sv. Klymenta Papy (in Ukr.).
32. Fihol, V. Interviu vid 12.1998 [Interview for 12.1998], *Arkhiv Instytutu Istorii Tserkvy UKU*, P-1-1-610 (in Ukr.).
33. Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Lviv (TsDIAU, m. Lviv) [Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv], f. 201 (Mytropolycha hreko-katolytska konsystoriia),

op. 1, spr. 6161 (Zaiava nachalnyka viiskovoho hospitaliu Yeromina A. mytropolytu Slipomu ta vidpovid pomichnyka prokurora Lvivskoi oblasti Zhuka v spravi vykorystannia prymishchennia dukhovnoi seminarii pid viiskovyi hospital, 1944–1945) (in Ukr.).

34. TsDIAU, m. Lviv, f. 201, op. 1r, spr. 123 (Lystuvannia rektora Yosyfa Slipoho z dukhovnymy ta svitskymy osobamy z suspilno-politychnykh, relihiinykh, hospodarskykh ta inshykh pytan, 1920–1944) (in Ukr.).

35. TsDIAU, m. Lviv, f. 408 (Hreko-katolytskyi mytropolychy ordynariat), op. 1, spr. 653 (Spysok studentiv Bohoslovskoi Akademii, vyznachenykh dlia pereselennia u Novyi Sanch, 1944) (in Ukr.).

36. TsDIAU, m. Lviv, f. 451 (Hreko-katolytska bohoslovska akademiia), op. 1, spr. 20 (Khronika hreko-katolytskoi dukhovnoi seminarii u Lvovi, 1939–1942) (in Ukr.).

37 TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 1, spr. 76 (Navchalni prohramy na 1941/1942 ta 1942/1943 roky) (in Ukr.).

38. TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 1, spr. 77 (Navchalni prohramy na 1942/1943 ta 1943/1944 roky) (in Ukr.).

39. TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 1, spr. 138 (Zvit pro stan muzychnoho vykhovannia seminarystiv za 1 kvartal 1945 r.) (in Ukr.).

40. TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 2, spr. 164 (Arkhyiereiske poslannia mytropolyta Yosyfa Slipoho rektoratu Bohoslovskoi Akademii, vykladacham i seminarystam, 1944) (in Ukr.).

41. TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 2, spr. 232 (Lystuvannia rektora Yosyfa Slipoho z apostolskym vizytatorom u Nimechchyni o. Petrom Verhunom pro politychnu sytuatsiiu v ukrainskomu natsionalistychnomu rusi, diialnist akademii, obmin literaturoiu ta inshi pytannia, 1929–1943) (in Ukr.).

42. TsDIAU, m. Lviv, f. 451, op. 2, spr. 577 (Statystychni dani pro kilkist seminarystiv, pryiniatykh na 1938–1939, 1941–1942 ta 1942–1943 navchalni roky) (in Ukr.).

43. Shkarovskiy, M. (1995). Russkaia pravoslavnaia tserkov y Sovetskoe hosudarstvo v 1943–1964 hodakh [The Russian Orthodox Church and the Soviet State in 1943–1964], Sankt-Peterburh: Dean+Adya-M (in Rus.).

44. Yasinovskiy, Yu. (2015). Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i tserkovna muzyka Halychyny (u 150-richnytsiu vid dnia narodzhennia) [Metropolitan Andrey Sheptytskyi and the church music of Galicia (on the 150th anniversary of his birth)], *Ukrainska muzyka*, (3), 5–16 (in Ukr.).

45. Yasinovskiy, Yu. (2015). Peremyskyi diako-uchytelskyi instytut [Regent’s Teacher’s Institute in Peremysl], *Ukrainska muzyka*, (1–2), 179–188 (in Ukr.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-131-139

УДК [930.2:341.485]"1939/1945"(477.83=411.16-055.2):271.4-788-523.6-055.2

Юрій Романович СКІРА

ORCID: 0000-0002-0553-5843

Порятунок єврейських жінок монахинями Студійського уставу під час Голокосту

Вивчено обставини та способи порятунку єврейських жінок монахинями Студійського уставу під час Голокосту. Показано суспільно-політичні умови, стан студитських монастирів перед 1939 р. і в період Другої світової війни. Обґрунтовано, що події літа 1942 р., а саме звернення рабинів Давида Кагане й Кальмана Хамайдеса, спонукали митрополита Андрея Шептицького розпочати широку акцію порятунку євреїв. Простежено участь різних згромаджень у цьому процесі. Основну увагу зосереджено на чернечих осередках студиток.

Ключові слова: монахині Студійського уставу, євреї, жінки, Голокост, переховування

Yurij Skira

The rescue of Jewish women by the Sisters of the Studite Rule during the Holocaust

The story of the rescue of Jewish women by the Sisters of the Studite Rule belongs to the lesser known pages of the Holocaust history in Ukraine. The issue involves many other female orders and congregations of the Greek Catholic Church as well. The subject, considered from this perspective, is paradoxical – in fact the activity of the Studite nuns provides a most promising area of research because of its source base and contemporary references in the works of Ukrainian historians. The reason for this is that the rescued were primarily adults who left testimonies. Even though other congregations were larger in number and had better material resources, they hid children of a very young age who remembered very little. This is why we have a paucity of recollections.

Mother Yosyfa (Witer), the Abbess of the Sviato-Pokrovskiy (Holy Protection) monastery, played a leading role in providing Jewish women with a place to hide. By the authority granted to her, she utilized virtually all the affiliated houses to shelter Jews. She also personally played an active role in developing plans for hiding Jews and in this way implementing the vision of Metropolitan Andrew Sheptytskyi and personally supervised the care of those entrusted to her. It is noted that the Abbess was notable for her deep empathy for the victims' situation and for her attempts to support them.

It is stated that the most vivid recollections were left by Faina Lacher (who later joined the Sisters of the Studite Rule and became Schema-nun Maria), Neham Kagane and Lili Stern-Pohlmann. They left detailed descriptions of their pre-war lives, life in the ghetto, escape from the ghetto and final rescue in their memoirs. It is emphasized that the fact that they left written accounts and testimonies in their lifetimes is of great importance, as it allows to approach their stories from a historic perspective.

In summary, we may claim that the subject of the Greek Catholic Church's female congregation's hiding of Jewish women during the Holocaust warrants further research. It is a complex subject that requires thorough archival investigation coupled with modern Holocaust research methodology. But

it is very necessary. It will offer a broader look at the response of the Greek Catholic Church to the needs of the Holocaust victims.

Keywords: The Sisters of the Studite Rule, Jews, women, the Holocaust, hiding

Зі здобуттям незалежності України почалося активне вивчення історії Української греко-католицької церкви ХХ ст. Проте досі немає досліджень про порятунок євреїв різними жіночими згромадженнями, зокрема, Згромадженням сестер Пресвятої Родини; Згромадженням сестер Милосердя св. Вінкентія Поля; Згромадженням сестер св. Йосифа; Товариством сестер ім. св. свящмч. Йосафата; Згромадженням сестер служебниць; Монастирями Студійського уставу; Монастирями Чину св. Василя Великого.

У нашій статті зупинимося на ролі монахинь Студійського уставу в порятунку єврейських жінок.

Першими про акцію порятунку євреїв, ініційовану митрополитом Андреем Шептицьким, почали розповідати самі врятовані. Йдеться передовсім про Курта Левіна, рабина Давида Кагане та ін., які подавали запити до Яд Вашему з пропозицією надати учасникам цієї акції звання Праведника народів світу. Станом на сьогодні з усіх сестер студиток такого звання удостоєна лише одна – мати Йосифа (Олена Вітер, 1904–1988). Більш ґрунтовні студії питання почалися аж у 2000-х рр. Знаковою в цьому плані стала книга “Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки “остаточного розв’язання єврейського питання” Жанни Ковби [6, с. 144–145]. У ній авторка вперше окреслила участь монахинь Студійського уставу в допомозі євреям. Проте в подальшому дослідження ролі черниць у порятунку єврейських жінок не знайшли свого продовження. Причиною цього є стан джерельної бази питання. Жіночі згромадження рятували переважно дітей 1–7 років. Після війни ці діти були віддані в дитячі сиротинці або ж передані новим батькам. Через вікові особливості пам’яті травматичні епізоди дитинства забулися або стали зовсім короткими уривчастими споминами. Значних за обсягом, розгорнутих спогадів про пережите, які були написані й опубліковані тими, кого свого часу рятували студити, надзвичайно мало [10; 17; 19]. І все ж тема має перспективу, що, однак, вимагає клопіткої наукової праці та тривалих пошуків.

Метою статті є висвітлення акції порятунку єврейських жінок черницями Студійського уставу під час Голокосту на прикладі історій Фаїни Ляхер, Нехами Кагане, Лілі та Цецилії Штерн.

Методологія дослідження базується на принципах історизму й наукової об’єктивності. У роботі використано методи компаративістики, усної історії, текстурального аналізу, контент-аналізу.

Найбільш яскраві спогади про переховування залишили Фаїна Ляхер (згодом сама приєдналася до сестер студиток і стала схимонахиною Марією), Нехами Кагане, Лілі Штерн-Польманн. У своїх оповідях вони досить детально описали власне життя до війни, перебування в гетто, втечу з нього й обставини та перебіг порятунку. Важливим аспектом є те, що протягом свого життєвого шляху вони дали по декілька свідчень. Це дозволяє поглянути на їхні історії з різних часових ракурсів.

Наукова новизна обраного питання полягає насамперед у формулюванні та розробці теми як самостійної й цілісної дослідницької проблеми. Особливо це актуально в

контексті того, що в сучасній історіографії немає остаточно сформованого погляду на участь жіночих згромаджень у порятунку єврейських жінок під час Голокосту.

Початок акції порятунку євреїв митрополита Андрея Шептицького. Події німецької окупації Галичини стали великим моральним викликом для єпископату, парафіяльного духовенства й чернецтва Галицької митрополії Греко-католицької церкви. В умовах терору та геноциду проти єврейського народу духовний провід найбільшої східної католицької Церкви того часу опинився перед вибором моделі поведінки в ситуації щоденного бачення зла націонал-соціалістичної тоталітарної системи.

Першість у висвітленні власного ставлення до німецької політики остаточно-го “розв’язання єврейського питання” належала главі ГКЦ митрополиту Андрею Шептицькому (1865–1944). Предстоятель Церкви з перших днів окупації висловлював чітку й виважену позицію щодо майбутніх міжнаціональних та міжрелігійних стосунків на щойно залишених радянською армією й адміністрацію територіях.

Із наростанням утисків, погромів та вбивств євреїв у Львові митрополит починає видавати серію пастирських послань, в яких закликає вірних своєї Церкви не брати участі в діях, які несуть у собі ненависть і шкоду людині. Серед найважливіших із цих звернень є декрет “Не убий” і правила до декрету “Про п’яту Божу заповідь” [5, с. 541–550]. Як влучно зауважив канадський історик українського походження Андрій Кравчук, таким чином очільник Церкви “засудив усі форми вбивства, включаючи наймане політичне вбивство, братовбивство та самогубство. У пастирському посланні немає безпосередньої згадки про винищення євреїв, але час написання цього палкого звернення стосовно святості людського життя не залишає сумнівів, що в ньому засуджується політика геноциду разом з іншими формами вбивства” [7, с. 256].

У серпні 1942 р. митрополит Андрей, під впливом “великої” акції у Львові, переходить до систематичного порятунку всіх євреїв, які просять у нього допомоги. Архиєрей створює з представників духовенства й монашества координаційну групу, завданням якої є полагодження практичних проблем задуму. Важливе місце в роботі цієї групи посідають черниці, яким доручено опіку над єврейськими жінками та дівчатками.

Найбільш численними серед цих монахинь виявилися саме сестри студитки, багатовікові традиції спільноти яких були відновлені щойно у 20-х рр. XX ст. Найяскравішою їхньою представницею в координаційній групі стає ігуменя Святопокровського монастиря Студійського уставу, вже згадана мати Йосифа (Вітер). Власне вона й дає згоду митрополитові взяти на відповідальність студиток опіку над єврейськими дівчатками, про що говорить на нараді за присутності ігумена Святоуспенської лаври Студійського уставу ієромонаха Климентія (Казимира Шептицького, 1869–1951) у серпні 1942 р. Ця нарада була скликана главою ГКЦ після відвідин його рабинами Давидом Кагане (1903–1998) і Кальманом Хамейдесом (1902–1942). Під час зустрічі з предстоятелем вони попросили про переховування єврейських дітей, батьків яких німці вбили і яким також загрожувала загибель. Митрополит погодився, а провід студитського чернецтва постановив узяти на себе організаційні питання.

Даючи згоду на цю ризиковану пропозицію, мати Йосифа (Вітер) виходила з тих реалій, у яких вона жила. На той момент студиткам, після нищення й закриття їхніх

монастирів та дочірніх домів у 1939–1941 рр., вдалося досить швидко відновити свою передвоєнну власність і монаше життя в ній. Тому сестри були готові прийняти в себе єврейських дітей. До 1939 р. вони мали доволі розбудовану мережу сиротинців [12, с. 87, 187–188]. У дні німецької окупації вони продовжили займатися сиротами у своїх відновлених притулках. Саме туди вони скеровували дітей, яких їм передавав митрополит Андрей.

Перші групи єврейських дівчаток вирушили до своїх місць укриття вже невдовзі по нараді в архимандрита Климентія (Шептицького). Їхнім перевезенням зайнявся особистий водій митрополита Андрея Іван Гірний, використовуючи для цього автомобіль предстоятеля Церкви [14, с. 7].

У системі переховування, яку створили студитки, основним став Святопокровський монастир у с. Якторів. Саме в цій чернечій обителі були тоді найбільш вигідні умови для проживання й маскуванню єврейських дітей.

Річ у тім, що навесні-влітку 1942 р. в Галичині був голод, викликаний наслідками осінньої повені 1941 р. та високими “контингентами”, які накладала окупаційна влада на місцеве селянство [9, с. 294–304]. Особливо потерпало через це Прикарпаття. Український центральний комітет, щоб якось зарадити проблемі, відіслав п’ятдесят хлопчиків та дівчаток до сиротинців Святоуспенської Унівської лаври та Святопокровського монастиря. Хлопців забрали студити, а дівчаток – студитки [3, с. 323]. Так єврейські діти, які теж опинялися в цих сиротинцях, потрапляли в середовище немісцевих дітей, котрі прибули сюди з різних місцевостей, здебільша Станіславівщини. Це дозволяло їм залишатися не надто помітними для місцевих мешканців. І хоча згодом у Якторові все одно дізналися про переховування черниціями євреїв [1], але жодних доносів владі стосовно цього не було.

Переховування Фаїни Ляхер. Сестри Святопокровської обителі монастиря рятували не тільки єврейських дітей, а й молодих жінок. Показовим прикладом, щоправда з дещо незвичним кінцем, була історія Фаїни Ляхер (1917–2005). Вона походила з родини заможних перемишлянських євреїв. Після втечі з гетто у квітні 1943 р. жінка спершу переховувалася в українській родині Чабан в с. Унів. Коли її рятівники зрозуміли, що в селі здогадуються про їхню таємну діяльність, Фаїну було переправлено у грудні 1943 р. до дочірнього дому сестер студиток в Уневі. Там вона мешкала разом з трьома монахинями [20].

Упродовж цього часу в неї визріло тверде бажання стати черницею. Молода жінка написала відповідного листа ігумені матері Йосифі (Вітер) і та вирішила прийняти її до новіціату при Святопокровському монастирі в Якторові. На Великдень 1944 р. Ф. Ляхер переселилася з Унева до цього чернечого осередку й розпочала перші кроки у своєму монашому служінні [11, с. 138–144].

Життя Фаїни Ляхер у монастирі було непростим. Адже, належачи колись до багатой родини, вона зовсім не мала навичок ведення сільського господарства. Сестра Хризантія (Марія Гнатів, 1924–2014) згадувала: “Сестра Андрея (Лищишин), відповідальна за стайню, наказала Анні (хресне ім’я Ф. Ляхер. – Ю. С.) позбирати яйця, що кури нанесли під жолобом корів. Анні було дуже страшно, бо корови фиркали ногами, хвостами відганяли настирливих мух. Злякавшись, Анна не наважилась од-

разу виконати розпорядження. Сестра Андрея посварила її і запевнила, що їй нічого не станеться. Іншим разом вона сказала Анні занести відро з їжею до кучі, для великої свині. Анна тільки вступила ногою до кучі, як свиня тут же своїм рилом захрюкала біля її босих ніг. Дівчина дуже налякалася, але сповнила наказ” [15, с. 19].

На Різдво Матері Божої 1944 р. відбулися обличини Фаїни. На них вона отримала нове ім'я – Марія. Протягом усіх наступних десятиліть вона була монахинєю Студійського уставу. Померла в 2005 р. у Святопокровському монастирі. Але не в Якторові, а у Львові, де цей чернечий осередок було відновлено як матірну обитель після виходу ГКЦ з підпілля.

Переховування Нехами Кагане. Укривали студитки євреїв і у Львові. Така допомога надавалася передовсім у студитському монастирі на вул. Убоча, 4 та захисті сиріт на вул. Таборській, 55.

Вказану щойно обитель в роки німецької окупації населяло 16 черниць [13, с. 46]. Їм доводилося мати справу з різними випадками. Найпошлідовніше, на основі різних джерел, можна простежити долю двох жінок із двома дівчатками.

Одна з них була дружиною рабина Д. Кагане – Нехама. Вона з'явилася в цьому монастирі після втечі з львівського гетто 1943 р. Жінку забезпечив фальшивими “арійськими” документами та справжнім рекомендаційним листом до ігумені ієромонах Климентій (Шептицький) [16, с. 110]. Незабаром після прибуття на вул. Убоча, 4 вона була переведена до обителі сестер студиток у Брюховичах, що під Львовом.

Властиво саме там вона й пройшла повноцінний етап адаптації до нового світу. Про те, як зазвичай відбувалася така адаптація, свідчить історія Курта Левіна (1925–2014). Згідно з його розповіддю, цей період свого життя, що тривав восени 1942 р., він провів як новик Святоіванівської лаври Студійського уставу. Адаптуватися йому допомагав ієромонах Тит (Тимофій Процюк, 1909–1994), навчаючи української й церковнослов'янської мов, звичаїв та особливостей життя в чернечій спільноті. У вільний час Курт читав українські книжки, яких було вдосталь, оскільки Лавра мала чудову бібліотеку [18, с. 137].

На відміну від К. Левіна, Давид Кагане у своїх спогадах не зазначає, хто конкретно зі студиток займався адаптуванням його дружини у Брюховичах. Рабин лише лаконічно підсумовує: “Вона вивчила українську і познайомилася з новим оточенням, у якому вона тепер мала жити, з людьми, звичаями і можливими небезпеками. Її забезпечили справжніми, надійними “арійськими” документами. Поступово вона звикла до життя несврейського світу, до вулиць, навіть, наважувалася виходити одна без супроводу” [16, с. 190].

Незважаючи на успіх адаптації до нового життя, сестри були дуже обережними. У монахів та монахинь Студійського уставу під час переховування євреїв існувала практика постійної ротації та переміщення довірених їм людей, що мала на меті запобігти розкриттю таємниці. Ця практика поширювалася і на дорослих, і на дітей.

Подібна доля переїздив, тільки в міському просторі, спіткала і Н. Кагане. Її чоловік з цього приводу пише: “У березні 1943 року моя дружина покинула Брюховичі. Занадто довге перебування на тому самому місці було ризиковане. Повернувшись до Львова, вона якийсь час жила в монастирі на вул. Убоча, потім почала працювати

в центрі догляду за дітьми на вул. Островського. Весь цей час моя дружина підтримувала тісний контакт із ігуменею Йосифою, часто з нею бачилася та одержувала через неї відомості про свою дочку і чоловіка. Вона знала, що я живий і перебуваю в надійному місці, але не знала, де саме” [16, с. 19–20].

У дні переховування між матір’ю Йосифою (Вітер) і Нехамою Кагане склалися теплі міжособистісні стосунки. У розмові із журналістом Лео Гейманом рабин Давид сказав: “... вона спала в келії ігумені, ходила до церкви і так два роки її не викрили і не схопили” [4, с. 12].

Переховування Лілі та Цецилії Штерн. Лілі Штерн народилася 29 березня 1930 р. у Львові в сім’ї банківського службовця Філіпа й Цецилії Штерн. Проте до 31 серпня 1939 р. родина мешкала у Кракові. Батьки Лілі за політичними поглядами були сіоністами, розмовляли івритом, якого навчили і своїх дітей, та готувалися переїхати до Землі Ізраїлю. Однак зреалізувати цю мрію не встигли. Перед вибухом Другої світової війни родина переїхала до Львова. Мати Лілі почала заробляти на життя пошиттям одягу на замовлення. Згодом це ремесло стане фактором порятунку для неї та її доньки [21].

Коли радянські війська й адміністрація в 1941 р. відступали зі Львова, Філіп Штерн мав змогу приєднатися до них, але свідомо відмовився. За німецької окупації він офіційно працював столяром і, відповідно, був забезпечений надійними документами. Під час “серпневої акції” 1942 р. відправив дружину з дочкою в укриття, а сам, упевнений у своїх документах, залишився із сином Аріелем. Та всупереч очікуванню, чоловіка з хлопчиком схопили й відправили до табору смерті в Белжеці, де вони загинули [21].

Цецилія й Лілі Штерн пережили цю акцію. Перебували й надалі в гетто разом із батьками Цецилії. Остання добре знала німецьку мову і продовжувала шити одяг для німецької цивільної адміністрації. В один з днів “листопадової акції” 1942 р. ввечері, коли Цецилія була поза межами гетто, Лілі втекла в самій лише піжамі до матері. Дівчинка почула, що навіть документи про офіційне працевлаштування вже не будуть діяти, і вона дуже хотіла попередити маму, щоб не поверталася назад. Штернів взялася переховувати дружина офіцера СС Ірмгард Вітт. У такий самий спосіб вона допомагала й трьом членам родини з прізвищем Подошин. Коли 1943 р. пані Вітт виїжджала зі Львова, Подошини порадили Штернам звернутися по допомогу до митрополита Андрея. І ті пішли до митрополичих палат, де очільник ГКЦ прийняв жінку й дівчинку й узяв їх на переховування. Наступного дня їх перевели до студиток на вул. Убоча, 4. Лілі Штерн стала тепер Лідією Островською, а її мати – Юлією Попович. Через неволоніння українською мовою Цецилія була змушена вдавати глухоніму. У сиротинці при монастирі Лілі зустріла й інших єврейських дівчат. Як потім напише у спогадах, вона відразу зауважила в цьому притулку для сиріт двох юних єврейок, одну з яких знала, бо ходила з нею до школи. Це була Зося Нахт (Ірина Шпунар). Проте обидві дівчинки вирішили поводитися наче незнайомі. Коли ж сестра Анастасія представила Лілі як нову “сирітку” і запитала, хто готовий ділитися ліжком з нею, бо того вечора місце для спання бракувало, Зося відразу підняла руку. Лежачи на постелі, Зося тихенько навчала Лілі, як себе

поводити, що можна говорити, а чого не можна, і що краще й далі не говорити про своє колишнє знайомство [21].

Окрім матері Йосифи, Л. Штерн часто згадувала сестру Анастасію. Але поки що ідентифікувати цю монахиню не вдається. У Пом'янику Святопокровського монастиря про неї немає ані слова. Імовірно, з плином часу Лілі забула ім'я однієї зі своїх рятівниць [21].

На вул. Убоча, 4 Штерни перебули до кінця німецької окупації. Потім виїхали до Польщі, а пізніше до Великобританії. Лілі Польшманн-Штерн померла в Лондоні 2021 р.

Переховування єврейських жінок черницями Студійського уставу належить до маловідомих сторінок історії Голокосту в Україні. Ця проблема поширюється і на інші жіночі Згромадження та Чини Греко-католицької церкви. Якщо підходити до цього питання з того боку, то тут маємо парадокс – власне сестри студитки мають найкращу перспективу дослідження, джерельну базу і поточні згадки у працях українських істориків. Причиною цього є спогади врятованих. Багато з них були зрілого віку. Натомість інші Згромадження, які були чисельнішими за сестер студиток, мали більшу матеріальну базу для укриття, переховували здебільшого дітей дуже малого віку. Через це маємо так мало спогадів, а подекуди вони взагалі є відсутні.

У порятунку єврейських жінок студитками провідну роль відіграла мати Йосифа (Вігер), ігуменя Святопокровського монастиря. Маючи необхідні повноваження, вона залучила практично всі дочірні доми до укриття євреїв. Сама також брала активну участь у реалізації задуму митрополита Андрея Шептицького, здійснюючи особистий догляд за довіреними їй людьми.

У підсумку ствердимо, що тема переховування євреїв жіночими згромадженнями ГКЦ потребує подальшого дослідження, що передбачатиме клопітку архівну працю. Її вивчення допоможе ширше подивитися на позицію різних спільнот Греко-католицької церкви щодо Голокосту. Її вивчення допоможе ширше подивитися на позицію різних спільнот Греко-католицької церкви щодо викликів Голокосту.

1. Архів Свято-Успенської Лаври. Ф. 15. Оп. 1. Спр. 28. Т. 1: DVD L008. Інтерв'ю з Богданом Гнатівим, 1929 р. н., від 5.10.2016, с. Якторів, Золочівського району, Львівської області.

2. Архів Свято-Успенської Лаври. Ф. 15. Оп. 1. Спр. 14. Т. 2: Свідчення Натана Левіна від 12 серпня 1994 р.

3. Винницька І. “Жива історія українських політичних емігрантів в Канаді”: інтерв'ю з братом Лаврентієм (Кузиком). *Україна Модерна*. 1999–2000. № 4–5. С. 319–342.

4. Гейман Л. Забута епопея графа Шептицького. *Жіночий світ*. 1984. Листоп.-груд. № 11–12. С. 11–13.

5. Декрет Митрополита Андрея “Не убий” і правила до декрету “Про п'яту Божу заповідь”. *Шептицький А. Пастирські послання 1939–1944 рр.* / упоряд. Гайова О., Тереховський Р. Львів: АРТОС, 2010. Т. 3. С. 541–550.

6. Ковба Ж. Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки “остаточного розв'язання єврейського питання”. Київ: Дух і Літера, 2009. 296 с.

7. Кравчук А. Соціальне вчення та діяльність Митрополита Андрея Шептицького під час німецької окупації. *Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1941–1944* / упоряд. Ковба Ж. Київ: Дух і Літера, 2003. С. 248–281.

8. Левін К. Мандрівка крізь ілюзії. Львів: Свічадо, 2007. 478 с.
9. Луцький О. Суспільна допомога жителям Прикарпаття (восени 1941 – влітку 1942 рр.). *Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика*: зб. ст. Київ, 2011. Вип. 16. С. 294–304.
10. Ротфельд А. Д. У тіні. 12 розмов з Марціном Войцеховським. Львів: Літопис, 2012. 258 с.
11. Скіра Ю. Переховування Фаїни Ляхер монахами та монахинями Студійського Уставу під час Голокосту. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського*. Вінниця, 2017. Вип. 25. С. 138–144.
12. Скіра Ю. Покликані: монахи Студійського Уставу та Голокост. Київ: Дух і Літера, 2019. 276 с.
13. Список греко-католицького духовенства Львівської архієпархії (стан з дня 1 січня 1944 р.). Львів: Накладом греко-католицького митрополичого ординаріату, 1944. 48 с.
14. Спогади Івана Гірного. *Високий замок*. 1997. 12 верес. С. 7.
15. Схм. Хризантія (Гнатів). Історія Святопокровського монастиря Студійського Уставу на основі спогадів її учасників про першу ігуменю мати Йосифу (Вітер). *Наш монастир*: тематич. зб. Святопокровського монастиря Студійського Уставу. 1999. Вип. 4. С. 8–27.
16. Щоденник Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кагане. Київ: Дух і Літера, 2003. 267 с.
17. Chameides L. Strangers in many lands: the story of a Jewish family in turbulent times. Wethersfield, 2012. 286 p.
18. Lewin K. Przeżyłem. Saga Świętego Jura spisana w roku 1946. Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich, 2011. 188 s.
19. Rotfeld A. D. Obcy wśród swoich. *Znak*. № 749. 2017. S. 40–50.
20. The USC Shoah Foundation Institute’s Visual History Archive. URL: <https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=48746&returnIndex=0>.
21. The USC Shoah Foundation Institute’s Visual History Archive. URL: <https://vha.usc.edu/viewingPage?testimonyID=16322&returnIndex=0>.

References

1. Arkhiv Sviato-Uspenskoï Lavry, f. 15, op. 1, spr. 28, t. 1, DVDL008: Interview z Bohdanom Hnativym, 1929 r. n., vid 5.10.2016, s. Yaktoriv, Zolochivskoho raionu, Lvivskoi oblasti [Interview with Bohdan Hnativ, b. 1929, from 5.10.2016, village of Iaktoriv, Zolochivskoho raionu Lvivskoi oblasti] (in Ukr.).
2. Arkhiv Sviato-Uspenskoï Lavry, f. 15, op. 1, spr. 14, t. 2: Svidchennia Natana Levina vid 12 serpnia 1994 r. [Testimony of Natan Levin from 12 August, 1994] (in Ukr.).
3. Vynnytska, I. (1999-2000). “Zhyva istoriia ukrainskykh politychnykh emihrantiv v Kanadi”: intervju z bratom Lavrentiiem (Kuzykom) [“Living history of Ukrainian political emigrants in Canada”: interview with Brother Lavrentiy (Kuzyk)], *Ukraina Moderna*, (4–5), 319–342 (in Ukr.).
4. Heiman, L. (1984). Zabuta epopeia hrafa Sheptytskoho [The forgotten epic of Count Sheptytsky], *Women’s world*, (11–12), 11–13 (in Ukr.).
5. 2010). Dekret Mytropolyta Andreia “Ne ubyi” i pravyla do dekretu “Pro piatu Bozhu zapovid” [Decree of Metropolitan Andrey Sheptytsky “Do not kill” and the rules to the decree “On God’s Fifth Commandment”], *Sheptytskyi A. Pastyrski poslannia 1939–1944 rr.*, Lviv, (3), 541–550 (in Ukr.).

II. ІСТОРИЯ ХРИСТИЯНСТВА

6. Kovba, Zh. (2009). Liudianist u bezodni pekla. Povedinka mistsevoho naselennia Skhidnoi Halychyny v roky “ostatochnoho rozviazannia yevreiskoho pytannia” [Humaneness in the pit of hell. The behavior of the local population of Eastern Galicia during the years of the “final solution to the Jewish problem”], Kyiv (in Ukr.).
7. Kravchuk, A. (2003). Sotsialne vchennia ta diialnist Mytropolyta Andreia Sheptytskoho pid chas nimetskoï okupatsii [Social doctrine and activity of Metropolitan Andrey Sheptytsky during the German occupation], *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi. Dokumenty i materialy 1941–1944*, Kyiv, 248–281 (in Ukr.).
8. Levin, K. (2007). Mandrivka kriz iliuzii [Journey through illusions], Lviv (in Ukr.).
9. Lutsyki, O. (2011). Suspilna dopomoha zhyteliam Prykarpattia (voseny 1941 – vlitku 1942 rr.) [Social assistance to the residents of Prykarpattia (Fall, 1941 – Summer 1942)], *Ukraina XX st.: kultura, ideolohiia, polityka: zb. st.*, (16), 294–304 (in Ukr.).
10. Rotfeld, A. D. (2012). U tini. 12 rozmov z Martsinom Voitsekhovskym [In the shadows. 12 conversations with Marcin Wojciechowski], Lviv (in Ukr.).
11. Skira, Y. (2017). Perekhovuvannia Fainy Liakher monakhamy ta monakhyniamy Studiiskoho Ustavu pid chas Holokostu [The Sheltering of Faina Lacher by the monks of the monks and nuns of the Studite Rule during the Holocaust], *Naukovi zapysky Vinnytskoho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu imeni Mykhaila Kotsiubynskoho*, (25), 138–144 (in Ukr.).
12. Skira, Y. (2019). Poklykani: monakhy Studiiskoho Ustavu ta Holokost [They Were Called Upon: the Monks of the Studite Rule and the Holocaust], Kyiv (in Ukr.).
13. (1944). Spys hreko-katolytskoho dukhovenstva Lvivskoi arkhieparchii (stan z dnia 1 sichnia 1944 r.) [List of Greek-Catholic clergy of the Lviv archeparchy (status from 1 January 1944)], Lviv (in Ukr.).
14. (1997). Spohady Ivana Hirnoho [Memoirs of Ivan Hirnyi], *Vysokyï zamok*, 12 veres., 7 (in Ukr.).
15. Skhm. Khryzantiia (Hnativ). (1999). Istoriia Sviatopokrovskoho monastyria Studiiskoho Ustavu na osnovi spohadiv yii uchasykyiv pro pershu ihumeniu maty Yosyfu (Viter) [The History of the Sviato-pokrovskyyi monastery of the Studite Rule on the basis of the memories of its participants regarding the first abbess Mother Josefa (Viter)], *Nash monastyr: tematychn. zb. Sviatopokrovskoho monastyria Studiiskoho Ustavu*, 1999, (4), 8–27 (in Ukr.).
16. (2003). Shchodennyk Lvivskoho hetto. Spohady rabyna Davyda Kahane [Diary of the Lviv ghetto. Memoirs of Rabbi David Kahane], Kyiv (in Ukr.).
17. Chameides, L. (2012). Strangers in many lands: the story of a Jewish family in turbulent times, Wethersfield (in Eng.).
18. Lewin, K. (2011). Przeżyłem. Saga Świętego Jura spisana w roku 1946. [I survived. “The Saga of St. Yura”, written in 1946], Warszawa (in Pol.).
19. Rotfeld, A. D. (2017). Obcy wśród swoich, *Znak*, (749), 40–50 (in Eng.).
20. The USC Shoah Foundation Institute’s Visual History Archive. Retrieved from <https://vhaonline.usc.edu/viewingPage?testimonyID=48746&returnIndex=0> (in Eng.).
21. The USC Shoah Foundation Institute’s Visual History Archive. Retrieved from <https://vha.usc.edu/viewingPage?testimonyID=16322&returnIndex=0> (in Eng.).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-140-147

УДК 298.9 (045.2)

Віталій Вікторович ЩЕПАНСЬКИЙ

ORCID: 0000-0002-1934-2559

“Християнський анімізм” як теоретичний конструкт і релігійна практика

Описано становлення теоретичного конструкту “християнський анімізм” у контексті оновленої академічної зацікавленості до архаїчних форм релігії. У цій роботі подано огляд адаптованого розуміння анімізму в контексті християнського богослов’я, що кардинально відрізняється від класичного розуміння анімізму в християнському вченні. Також було розглянуто критичний погляд теоретиків “християнського анімізму”, що передбачає фундаментальну роздвоєність між об’єктивним характером і суб’єктивною культурою. Простежено розвиток та практична реалізація ідеї “християнського анімізму” у межах концепцій, що пов’язані з дослідженням взаємодії релігії та природи і духовності корінних народів Північної Америки.

Ключові слова: християнський анімізм, новий анімізм, екологія, природа, корінні народи

Vitalii Shchepanskyi

“Christian Animism” as a theoretical construct and religious practice

The formation of “Christian Animism” as a theoretical construct given the context of the updated academic interest in the archaic forms of religion is described. It is noted, that over the past two decades, the old concept of animism revived and obtained a new meaning. The scientific literature used to project animism as a simple primitive form of religion and unsuccessful ontology, yet recently, the term has been reconsidered in terms of modern science. In the “New Animism” project, scholars have deprived this term of outdated evolutionary shades. The new theory of animism understanding advocates for a new ontology, an alternative to naturalism that has dominated Western European science since positivism. The concept of animism has gone beyond disciplinary ideas about anthropology or the form of religion. It is now widely used as an ontological model and a critical concept in the humanities and social sciences.

An overview of an adapted understanding of animism in the context of Christian theology that fundamentally differs from the classical sense of animism in Christian teaching is made. The

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

critical view of theoreticians of “Christian Animism”, which implies a fundamental incontinence between objective nature and subjective culture is considered. It is stated that according to the work of those theorists, the concept of “Christian Animism” denotes the intersubjective and personalized universe that dissolves the distinction between man and nature. In the animistic realm, everything, including animals and plants, creatures and things, can become a conscious entity and be called a person having their own desires, intentions, and freedom of will. Additionally, the relationship between the development and practical implementation of the idea of “Christian Animism” within the framework of concepts related to the study of religion and nature interaction and spirituality of the indigenous peoples of North America is traced.

Keywords: Christian Animism, New Animism, ecology, nature, indigenous peoples

Взаємозв'язок людини з природою, релігією та культурою залишаються важливою сферою досліджень у гуманітарних та соціальних науках ХХІ ст. Своєю чергою така зацікавленість проблемами екології привертає увагу дослідників і богословів до архаїчних форм релігійної свідомості, як от анімізм. Роль природи в минулому також була фундаментальною для формування світогляду релігійних спільнот, бо сам природний ландшафт був місцем активних дій і духовності. Актуальність статті полягає у тому, що представники християнських церков намагаються віднайти шляхи кращого розуміння свого місця у природі, тому для цього використовують незвичні підходи для своєї традиції.

До проблеми оновлених форм анімізму у своїх роботах зверталися Ірвінг Гелловелл [4], Грегам Гарві [5], та Нуріт Берд-Давід [8], а у контексті дослідження “християнського анімізму” варто зазначати дві роботи, які буде розглянуто у нашій публікації, а саме: “Християнський анімізм” Шона Сенфорд Бека [1] і “Коли Бог був птахом: християнство, анімізм, і розчаклування світу” Марка Воллеса [12].

Класичне використання і розуміння терміну “анімізм” походить від визначення релігії Едвардом Тайлором як “віри в духів” [11] і відноситься до припущення, що найдавніші релігійні системи були засновані на вірі в те, що душа чи дух існують у кожній істоті або природному об'єкті: у тваринах, рослинах, річках, горах, тощо. Будь-яке подібне розуміння у пізніших релігійних практиках протягом історії вважалося простим пережитком первісних вірувань. Отже, анімізм – це не релігія, а термін для класифікації типу релігії, яку, принаймні наприкінці ХІХ ст., європейські та американські вчені вважали менш цивілізованою. Оскільки думка Едварда Тайлора стала загальноприйнятою для багатьох поколінь дослідників. Зокрема, що анімізм був першим етапом еволюції релігії, яка рухалася від анімізму до політеїзму, а потім до монотеїзму, який був найбільш “цивілізованою” формою релігії. З цієї точки зору анімізм був “найпримітивнішим видом релігії”, тоді як європейське християнство, у його протестантському варіанті, вважалося найбільш розвиненим серед усіх релігій. З відмовою від використання терміну “анімізм” у контексті теорії Едварда Тайлора, через колоніальні та еволюціоністські конотації виникло його нове тлумачення. Відзначимо, що протягом усієї історії багато корінних та інших культур дотримувалися одухотворених та інтенціональних поглядів на природу, яка розумілася ними як спільнота особистостей.

Для того, щоб переосмислити цю спадщину в історії науки культурні антропологи нещодавно “оновили” цей термін, утворивши концепцію “нового анімізму” [5,

с. 7–28; 7, с. 70]. Такі нові підходи безпосередньо вплинули на науки про релігію та християнське богослов'я.

В 1960-х рр. антрополог Ірвінг Гелловелл, який проводив дослідження про світогляд народу анішінабе (оджибва) у провінції Манітоби (Канада), вводить термін “нелюдські особи” для включення тварин і матеріальних об'єктів до категорії *осіб*. На відміну від нащадків європейських колоністів, канадців чи американців, корінні народи Північної Америки не відокремлювали людину від світу природи, і вони не вірили у “надприродний світ”, відокремлений від природного. Поняття “особи, яка не є людиною” [4, с. 27–28], висвітлює радикально різні розуміння особистості, природи та релігії, що кидає виклик західній дуалістичній онтології з її опозиціями: культура проти природи, душа проти тіла, суб'єкт проти об'єкта, духовність проти матеріалізму, живе проти неживого, трансцендентне проти іманентного, тощо.

Наприклад, британський дослідник релігій Грегам Гарві визначає “анімістів” як “людей, які визнають, що світ сповнений особистостями, лише деякі з них є людьми, і що все живе завжди перебуває у стосунках із іншими” [5, с. 18–19]. Відповідно, особистістю може бути не лише людина, а й духи, божества, тварини, рослини, каміння, гори, річки, природні місця чи артефакти, які вміють спілкуватися або мають намір та діють відповідно до конкретних онтологій та епістемологій у контексті певних культур.

З підходом до переосмислення цього терміну доречно розглянути теоретичний конструкт, що виник на межі християнського богослов'я та концепції “нового анімізму”, а саме – “християнський анімізм”. Одним із перших це словосполучення в богословську літературу ввів Шон Сенфорд Бек, – канадський священник англіканської церкви і християнський друїд. Він також став засновником організації “Єкуменічні сподвижники Софії” – неформальної спільноти духовних шукачів, що досліджує різні відносини між людиною та навколишнім середовищем у стародавніх і сучасних релігійних культурах. У своїй книзі автор підкреслює відсторонене ставлення християнства до навколишнього середовища. Він намагається переосмислити особисті відносини християнина і природи. Саму ж ідею “християнського анімізму” Шон Сенфорд Бек розуміє наступним чином: “християнський анімізм – це просто те, що відбувається, коли відданий християнин розглядає світ і кожне створіння як живе, розумне та споріднене, а не бездушне й онтологічно нижче” [1, с. 8].

Канадський священник спирається на теоретичну основу, яка була закладена американським ліберальним богословом Волтером Вінком і Старгоук (Міріам Сімос), американською еко-феміністкою та письменницею, також відомою як теоретикія феміністичного неоязичництва. Це дає змогу автору “Християнського анімізму” вибудувати теоретичний зв'язок анімізму з духовною космологією християнства, яка, на його думку, має справу з природою духовного світу та всіх його різноманітних сутностей. Шон Сенфорд Бек зазначає: “Багато сучасних богословів добре просуваються в області богословської космології, критикуючи традиційні форми надприродного теїзму (в якому підкреслюється повна трансцендентність Бога), і перехід до більш тринітарного панентеїзму (світогляду, який шукає баланс між божественною іманентністю і трансцендентністю, стверджуючи, що все в Бозі, а Бог в усьому)” [1, с. 9]. Таким чином він підкреслює, що ідея панентеїзму виступає

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

ймовірною основою для формування теоретичної бази “християнського анімізму”. Своєю чергою це дає змогу звертатися до ширшої теоретичної спадщини з історії християнства, яку часто “класифікують” як еретичну.

Для побудови свого підходу “християнського анімізму” канадський священник звертається до теоретичних і практичних основ неоязичництва, соціального буддизму, світогляду індіанців крі (нехійо тапсінавін), енохіанського апокаліптизму (однієї з форм гностицизму) і кельтського християнства. Подібний синкретизм, на його думку, дає можливість розширити і поглибити розуміння живої практики християнства. Це він визначає як можливість “вчитися в Інших” для кращого розуміння самого себе [1, с. 19–38]. Такий підхід Шон Сенфорд Бек називає “інтегральним світоглядом”. Він звертає увагу читача на момент в історії християнства, коли подібний синкретизм уже мав місце за часів античності: “світогляд платонізму, гностицизму і маніхейства, кожен із яких глибоко вплинув на раннє християнство” [1, с. 42]. Спираючись на ідеї Волтера Вінка, канадський священник резюмує: “інтегральний світогляд бачить усе як зовнішній і внутрішній аспекти. Він намагається серйозно сприймати духовні прозріння стародавнього чи біблійного світогляду, стверджуючи внутрішність чи зовнішність у всьому, але бачить цю внутрішню духовну реальність як нерозривно пов’язану із зовнішнім фізичним проявом матеріального світу” [1, с. 42–43].

Основною проблемою і перешкодою для втілення цієї ідеї у життя, на його думку, залишається науковий редукціонізм. Сам Шон Сенфорд Бек не виступає проти науково-технічного прогресу, але робить акцент на його одновимірній дійсності. Таким чином саме редукціонізм, який нам нав’язують у школах та університетах, унеможливує анімістичне світосприйняття: “відчути та зрозуміти кожную створену сутність, від лугового ховрашка до хребта Скелястих гір, як *особистість*, когось, із ким ми пов’язані” [1, с. 8].

Таким чином, завдяки можливості використовувати “інтегральний світогляд” для розширення нашої уяви і сприйняття світу як одухотвореного, можна звернутися до практики християнських церков корінних народів Північної Америки, де поєднується біблійна історія із легендами індіанців. Саме завдяки подібному синкретизму стає можливим інтегральний світогляд. Такий підхід – об’єднання християнства зі світоглядом корінного населення індіанців, – на його думку, дозволяє подолати науковий редукціонізм, культивований західною цивілізацією.

Сповідуючи подібний теоретичний підхід, Шон Сенфорд Бек відзначає, що потрібна практична складова для подолання наукового редукціонізму. Це можливо зробити завдяки регулярним практикам візуалізації, медитації і розвитку власної уяви. Із останнім може допомогти художня література, зокрема фентезі. Автор часто апелює до цього жанру у своїй книзі, посилаючись на роботи Джона Роулза Толкіна та Клайва Стейплза Льюїса.

Наступне дослідження є більш ґрунтовним і об’ємним, адже його автор здійснив спробу сформулювати цілісну ідею “християнського анімізму”. Це книга американського філософа і богослова Марка Воллеса “Коли Бог був птахом: християнство, анімізм, і розчаклування світу”. Головна ідея цього дослідження полягає у тому, щоб подати

можливості існування “християнського анімізму”, а також довести, що християнство є анімістичною релігією у своїй основі. Тобто задум автора полягає у тому, щоб впровадити історичне християнство в анімістичний світ. Він відкидає ідею того, що анімізм “нижче гідності суворого християнського богослов’я” [12, с. 2]. Підхід Марка Воллеса полягає у поєднанні нормативного розуміння “нового анімізму” з біблійним християнством: “віра в те, що всі істоти є *особистостями*, включаючи тварин і рослин, що пронизані божественною присутністю” [12, с. 3–4].

У своїй книзі американський богослов наголошує, що основні дослідження з історії релігії відмовилися від еволюційно-телеологічної моделі релігійного розвитку, в якій “примітивні” анімістичні культури дозрівають у політеїстичні, а потім, зрештою, переходять у монотеїзм. Однак, у своїй праці він підтверджує, що ця упереджена схема імпліцитно живе в християнському богослов’ї. Проти такої упередженості Марк Воллес вибудовує докази на основі Писання. Він наводить численні приклади, що Святий Дух може втілюватися у вигляді птаха, що ширяє над водами, куща, що горить, присутність божественного у воді, вогні, повітрі, а також аналізує висловлювання Ісуса щодо сходження Духа у вигляді голуба, який пов’язує божественність і одухотвореність творіння [12, с. 25–31].

Можливо, найбільш провокаційне його твердження, що Бог-Дух також втілюється у плоті як голуб. З точки зору Марка Воллеса відновлення анімістичного імпульсу в християнській спадщині могло б переорієнтувати християн на сповнену благоговіння відповідальність щодо творіння [12, с. 28–29]. Тобто потрібно скерувати погляд християн на проблеми навколишнього середовища і покращити екологічне мислення. Як зазначає Ерік Даріл Меєр: “сильною стороною роботи Марка І. Воллеса є її діалогічність із різноманітними сучасниками: богословом Джорджем Тінкером, еко-теологами Елізабет Джонсон, Денісом Едвардсом та Полом Сентміром, еко-філософами Велом Пламвудом та Тімом Інгольдом, представниками філософії “нового матеріалізму” Джеймом Беннеттом, Вільямом Конноллі та Тімом Мортонем” [2, с. 191]. З цього переліку помітно, що Марк Воллес намагається ввести у християнське богослов’я концепції, пов’язані з переосмисленням стосунку людини до навколишнього середовища у контексті “нового анімізму”, онтологічного і матеріального повороту сучасної філософії.

У своїй книзі Марк Воллес резюмує причини для подолання будь-якої теологічної антипатії між тваринним і божественним. Він робить акцент на важливість сприйняття “анімізму як повноцінного концепту для кращого аналізу Біблійного тексту” [12, с. 7]. Особлива увага приділяється аргументації тілесної присутності Бога-Духа і його втілення у плоті як голуба [12, с. 25–31]. На його думку, сьогодні дуже помітна деградація людських стосунків із навколишнім середовищем. Марк Воллес вважає, що вирішення цієї проблеми вже було обумовлене у філософській спадщині американського ідеолога природоохоронного руху Джона М’юра. Для Марка Воллеса він править за взірець “християнського аніміста”. Автор зазначає, що під час своїх мандрівок Джон М’юр зустрічався із представниками народу мівок чи ескімосів та вбачав певну схожість їхніх релігійних ідей із християнством [12, с. 116], хоч і мав певні упередження щодо корінного населення Північної Америки [12, с. 117]. Свої

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

етичні та богословські ідеї Джон М'юр об'єднав у цілісну ідею, яка була яскраво виражена у його пантеїстичних поглядах щодо розуміння Бога.

Марк Воллес продовжує розмірковувати й аналізує інші концепції у контексті налагодження відносин між людиною і природою. Тому він присвятив частину своєї книги ідеям, які обмірковував під час паломництва на шляху до Сантьяго, а саме – про “гіпотезу Геї” Джеймса Лавлока [12, с. 147–152]. Американський богослов погоджується із тим, що Земля може виступати як цілісний живий організм, що страждає від людської діяльності. У цьому він вбачає важливу для християнства тему втрати, відповідальності та трансформації Біблійного світу. Якщо серед причин вимирання живих організмів на Землі основний фактор постає в антропогенній формі, тоді Бог, в контексті “християнського анімізму”, страждає разом із нею, так само як постраждав Ісус заради людства. Тому турбота про творіння сприятиме зменшенню страждань самого Бога.

Також у своїй праці Марк Воллес приділяє особливу увагу Біблійному сюжету зцілення сліпонародженого Ісусом Христом (Ів. 9:1–38). Тут автор наголошує, що метод зцілення використаний Ісусом дуже схожий на шаманські практики багатьох народів світу, які застосовують слину та землю у медичних цілях [12, с. 62–68]. Окрім цього, Марк Воллес критикує погляди Рене Жирара [12, с. 69], котрий, на його думку, розуміє християнство лише як простір для насильства [12, с. 72], у тому числі над навколишнім середовищем, що суперечить самій основі християнського вчення. У розділі книги під назвою “Поклоніння зеленому Богові” автор звертається до історії християнства і намагається віднайти підґрунтя власного бачення у класичній богословській думці. Тут він опирається на спадщину Аврелія Августина, Гільдегарди Бінгенської, квакерів і, звісно, аналізує сам текст Євангелія, шукаючи докази розуміння Святого Духа у тілесному прояві [12, с. 94–107].

Однак, його підхід зазнав певної критики, як з боку богослов'я так і з боку дослідників анімістичних культур у контексті “нового анімізму”. Наприклад, інтерпретація Марка Воллеса розуміння Бога у вигляді птаха не завжди витримує критику з точки зору традиційного розуміння цього образу в Біблії [2, с. 191]. Тому його книгу варто розглядати лише як одну із перших спроб поєднати християнський і анімістичний спосіб розуміння світу у контексті академічного християнського богослов'я.

Загалом теоретичні роботи Шона Сенфорд Бека, і Марка Воллеса дали поштовх для впровадження їхніх ідей у життя. Наприклад, американський пастор Брюс Стенлі у 2012 р. заснував “Лісову церкву”, яка входить у “Мережу Диких Церков” (*Wild Church Network*), де активно використовується концепція “християнського анімізму” в практиці богослужіння та екзегетиці Святого Письма [3]. Зібрання прихожан “Лісової церкви” відбуваються серед лісу, де під час проповіді пастора використовують безліч елементів неоязичницьких і, традиційних для корінних народів Північної Америки, ритуальних практик [9, с. 35–53].

Досвід діяльності і теоретичні засади “лісових церков” описала у своїй роботі пастор Вікторія Лоорц: “Церква дикої природи: як природа запрошує нас до сакрального” [6]. У книзі розповідається про взаємовідносини християнина і природи, якими

вони повинні бути на думку авторки. Основний зміст цієї праці містить у собі контекст християнської анімистичної педагогіки. На думку Вікторії Лоорц християнська община повинна будувати свої стосунки зі світом природи як процес навчання. Однак авторка робить акцент на тому, що людина не повинна розбирати світ на фрагменти для його розуміння, а світ природи повинен передавати свої знання людині. Тому тварини, рослини та інші живі організми мають у собі потенціал навчити людину нового світосприйняття, за умови правильного прочитання інформації. Головна ідея цієї праці полягає у тому, щоб людина відмовилася від зверхнього ставлення до природи і почала знову в неї навчатися, як це робили люди у доіндустріальну епоху. Саме таким чином світ природи може привести нас до сакрального і розширити розуміння послання Біблії.

Також у цьому контексті можна згадати “Семінарію дикої природи” (*Seminary of the Wild*), де під час навчання активно впроваджуються ідеї “християнського анімізму” [10]. Окрім цього, завдяки використанню соціальних мереж Facebook і YouTube відбувається поширення підходу до розуміння “християнського анімізму” Шона Сенфорда Бека і Марка Воллеса. Також варто відзначити інтернет-проект Ноєля Моулса “Christian Animism”, де публікуються статті, подкасти і відео на вище згадану тематику [7]. Завдяки цим ресурсам автори проєктів намагаються пояснити основні ідеї “християнського анімізму” доступними для зацікавлених людей шляхами.

Підсумовуючи матеріал, можна припустити, що завдяки концепції “християнського анімізму” богослови і філософи Шон Сенфорд Бек, Марк Воллес та Вікторія Лоорц проливають нове світло на вірування, уявлення та практики, що стосуються навколишнього середовища та нелюдських істот (тварин, рослин, гір, річок тощо), стверджуючи, що “християнський анімізм” містить великий потенціал для розгортання ширших дискусій у дослідженні історичних і сучасних форм християнства. Зокрема, на їхню думку, цей термін охоплює арену дебатів і досліджень, які перетинаються із онтологічним поворотом, новим матеріалізмом, дослідженнями світоглядів корінних народів Америки і розумінням ширшого поля історії християнства. Концепт “християнського анімізму” прослідковує множинні зв’язки між знаннями, досвідом, практиками, місцями, речами та середовищем в історії та сьогоденні різних християнських церков. І саме тому, Шон Сенфорд Бек, Марк Валлеса, Вікторія Лоорц та інші богослови розуміють “християнський анімізм” як повсякденну, чуттєву та втілену практику в контексті панентеїзму, що заохочує християн вступати в різноманітні стосунки з нелюдськими спільнотами та місцевим середовищем, де вони проживають.

1. Beck S. *Christian Animism*. Winchester, Washington: Christian Alternative, 2015. 52 p.
2. Daryl Meyer E. A review of Mark I. Wallace, *When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-enchantment of the World*. *Theological Studies*. 2021. P. 190–192.
3. *Forest Church: A Field Guide to a Spiritual Connection with Nature*. URL: <https://www.wildchurchnetwork.com>.
4. Hollowell I. Ojibwa ontology, behavior, and world view. *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin* / S. Diamond (ed.). New York: Columbia University Press, 1960. P. 19–59.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

5. Harvey G. Animism: Respecting the Living World. London: Hurst Publishers, 2017. 294 p.
6. Loorz V. Church of the Wild: How Nature Invites Us into the Sacred. Minneapolis: Broadleaf Books, 2021. 245 p.
7. Moules N. Christian Animism and the Re-enchantment of the World. 2020. URL: <https://www.christiananimism.com/brand-new-to-christian-animism/>.
8. Nurit B. "Animism" Revisited. *Special Issue Culture – A Second Chance?* 1999. P. 67–91.
9. Stanley B. Forest Church: A Field Guide to a Spiritual Connection with Nature. New York: Harding House Publishing, Inc./Anamchara books, 2020. 166 p.
10. The Seminary of the Wild. URL: <https://www.wildspirituality.earth>.
11. Tylor E. Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom T.1. London: J. Murray, 1871. 453 p.
12. Wallace M. When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World. New York: Fordham University Press, 2019. 211 p. (Groundworks: Ecological Issues in Philosophy and Theology).

References

1. Beck, S. (2015). Christian Animism, Winchester, Washington (in Eng.).
2. Daryl Meyer, E. (2021). A review of Mark I. Wallace, When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-enchantment of the World, *Theological Studies*, 190–192 (in Eng.).
3. Forest Church: A Field Guide to a Spiritual Connection with Nature. Retrieved from <https://www.wildchurchnetwork.com> (in Eng.).
4. Hallowell, I. (1960). Ojibwa ontology, behavior, and world view, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 19–59 (in Eng.).
5. Harvey, G. (2017). Animism: Respecting the Living World, London (in Eng.).
6. Loorz, V. (2021). Church of the Wild: How Nature Invites Us into the Sacred, Minneapolis (in Eng.).
7. Moules, N. (2020). Christian Animism and the Re-enchantment of the World. Retrieved from <https://www.christiananimism.com/brand-new-to-christian-animism/> (in Eng.).
8. Nurit, B. (1999). "Animism" Revisited, *Special Issue Culture – A Second Chance?*, 67–91 (in Eng.).
9. Stanley, B. (2020). Forest Church: A Field Guide to a Spiritual Connection with Nature, New York (in Eng.).
10. The Seminary of the Wild. Retrieved from <https://www.wildspirituality.earth> (in Eng.).
11. Tylor, E. (1871). Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, (1), London (in Eng.).
12. Wallace, M. (2019). When God Was a Bird: Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World, New York (in Eng.).

Ірина Яківна ГАЮК

ORCID: 0000-0002-1296-0872

Деякі аспекти загальнохристиянського та етноісторичного контекстів формування культу чудотворних образів

Висвітлено ключові аспекти формування та розгортання основного міфологічного образного ряду християнської ойкумени та окремих його етнонаціональних проявів. З'ясовано, що поява іконописання стала одним із свідчень виходу християнства поза межі етнонаціонального юдейського середовища і першим кроком з перетворення його в світову релігію. Показано, що безумовно домінуючим типом чудотворних ікон були богородичні. Доведено, що через формування культу чудотворних образів Богородиці (ікон та в католицизмі статуй Чорних Мадонн) в християнську сакральну ієротею інкорпоровується та зберігається трансформований і максимально завуальований образ Великої Богині-Матері, жіночий Принцип як фундаментальна її складова.

Ключові слова: Богородиця, ієротея, Ізіда, ікона, культ, Велика Богиня-Мати, християнство, Церква, чудо

Iryna Haiuk

Some aspects of the general Christian and ethno-historical contexts of the formation of the cult of miraculous images

Some aspects of the formation of the cult of saints and miraculous, first of all, the icons of the Mother of God, which relate to the development of the main mythological series of the Christian ecumene and its individual ethno-national manifestations are analyzed. It is noted that the appearance of icon painting was one of the testimonies of Christianity's departure from the ethno-national Jewish environment and the first step towards its transformation into a world religion. This step further removed Christianity from Judaism and at the same time, despite its usual representative form, from various Hellenistic cults. It is significant that the founder of iconography, St. Luke, is credited with a large number of icons of the Mother of God, as well as icons of Peter and Paul, and none of them – of Christ. It can be said that the formation of such a mythological figurative series of the Christian sacred topos testifies to the introduction of the Feminine Principle into the Christian mythologeme as an important component of it.

Myth formats a new social reality, so the appearance of this tradition is natural: it creates the sacred, and therefore deep foundations of Christian art as an important component of Christian culture. This process was not vector/linear, but consisted of many parallel ethno-national components, which at their core were largely spontaneous, although their final formation had all the signs of purposeful action. However, we cannot exclude the conscious implementation of the fundamental principles of previous religions in the Christian mythological Model: Primary Chaos as the primary basis or root cause of all things, including the Cosmos, its connection with the Feminine Principle, the embodiment of the latter in the Great Mother Goddess as the creator of the entire phenomenal

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

world (prafemimonotheism), the triad of the Creator, ect. The first icons attributed to the brush of St. Luke were the icons of Eleusa (the Virgin of Tenderness), Hodegetria (Lady of the Way) and, probably, Oranta (the Virgin Orans). The name “Hodegetria” – “guide”, “the one who points the way”, indicates the content of the primary mythologeme. The path in the sacred toposphere of various religions is the transition of an initiate to a higher level, the qualitative transformation of a disciple or pilgrim, the achievement of the condition/level of Buddha, God – Man, etc. (the path in Buddhism, the path of a Sufi, the path of Christ). In Orthodox nationalized Christianity, this hidden esoteric meaning disappears, leaving only an external form: “the guide/ the one who points the way” turns into a completely independent external factor that helps a person to receive eternal salvation not through his own efforts (passing the way), but through prayers/requests and the intercession of the Mother of God. The Orthodox interpretation goes against the compositional semantics of the image of Hodegetria, since on all its icons the dominant, central image is the image of the Virgin. And the compositional center is also a semantic Center. Not the Mother of God added to the Child, but the Child added to the Mother of God; Christ is with her, not she with Christ. Hodegetria leads (as a guide), shows the road, which in the sacred topos is the road to the Highest Principle, which can only be achieved by passing the path of radical transformation of one’s human nature. Therefore, there is every reason to interpret the image of Hodegetria as a guide on the way to the God-man that Christ was (or became). This is connected with the fact that Hodegetria holds/shows Christ as the personification of the path, as one who has passed it, but it leads along this path. And it is not surprising that in the hymn of the Greek Orthodox Church, Mary is referred to as “mystis” (the one that initiates).

The cult of miraculous images of the Mother of God is a widespread phenomenon, but each country and each ethnic group forms its own hierotopic series.

Keywords: Mother of God, hierotopia, Isis, icon, cult, Great Mother Goddess, Christianity, church, miracle

Поклоніння образним втіленням Богородиці, Христа та різних святих як на іконах, так і в скульптурах давно стало невід’ємною складовою віровчення та культу багатьох християнських конфесій. Почитання ікон було остаточно легітимізоване VII Вселенським собором 787 р. у Нікеї. Соборні визначення наголошували, що об’єктом шанування є не ікона як предмет (дерево, полотно), а саме об’єкт зображення – Христос, Богородиця, святі: “честь, що її надають іконі, відноситься до її першообразу, і той, хто вклоняється іконі, вклоняється іпостасі зображеного на ній” [16]. Таким чином, ікона ставала, по-суті, своєрідним медіатором, який полегшував комунікацію з божественним світом через образну візуалізацію його представників.

Якщо ікона являє певні чудеса (зцілення, чудесне спасіння або появу, нерукотворне оновлення або відновлення тощо), її починають шанувати як чудотворну. Для православних церков така ікона стає всезагальною святинею, коли священник окропить її святою водою і прочитає відповідну молитву [16]. У католицизмі механізм визнання ікони чудотворною дещо інакший. Але в будь-якому випадку для Церкви святість ікони і ступінь її шанування не залежать ані від матеріалу виготовлення, ані від художньої цінності, ані від старовини. Попри це на побутовому рівні та у народній свідомості чудотворення часто приписується самій іконі або скульптурі. Саме прояви чудотворності найчастіше стають причиною навернення людей до християнства і безумовно відчутно підсилюють процеси воцерковлення.

В будь-якому випадку християнська ортодоксальна традиція сьогодні неможлива без культу святих, а культ святих неможливий без їхнього образного втілення. Питання, чому християнство запозичило суто “язичницькі” репрезентативні форми при своєму підкреслено декларативному відмежуванні від усіх попередніх релігійних традицій дає можливість зрозуміти шляхи формування та розгортання християнського міфу, а вивчення характеру формування загальнохристиянського образного ряду та його особливостей у різних етнонаціональних традиціях засвідчує реальний зв’язок християнства з давніми релігійними традиціями, який категорично заперечує православно-католицька ортодоксія.

Оскільки всебічний аналіз цього явища не може бути вміщений у межі однієї статті, метою цього дослідження був аналіз лише окремих аспектів формування культу святих та чудотворних, насамперед, богородичних ікон, які дотичні до розгортання основного міфологічного ряду християнської ойкумени та окремих його етнонаціональних проявів.

Питання іконописання найчастіше ставали предметом богословського або мистецтвознавчого аналізу. Серед праць теологічно-філософського характеру слід відзначити роботи Павла Флоренського, насамперед, “Філософію культу” та “Іконостас” [22]. В плані мистецтвознавчому важливе місце посідають дослідження Е. Панофського [17].

Нові цікаві підходи у трактуванні релігійного мистецтва запропонував О. Лідов, завдяки якому в науковий обіг увійшли поняття «просторова ікона» та “образ-парадигма” [11].

Праця німецького вченого Ханса Бельтінга “Образ і культ. Історія образу до епохи мистецтва” (1990), в якій він аналізує взаємодію релігійної образотворчості з теологією та літургією, а також історичну трансформацію її змісту, є одним з небагатьох серйозних саме культурологічних досліджень іконографічної проблематики [3]. Натомість, ґрунтовне дослідження Р. Демчук хоча і не торкається напряму іконописання, однак є важливим для розуміння особливостей формування національної ідентичності “з огляду на її міфологічний контекст, спрямований на сакралізацію локального” [6, с. 7].

Поява іконописання стала одним із свідчень виходу християнства поза межі етнонаціонального юдейського середовища і першим кроком по перетворенню його в світову релігію. Цей крок ще більше віддаляв нове вчення від юдаїзму та водночас, незважаючи на звиклу репрезентативну форму, і від різноманітних еліністичних культів, що ап. Павло по-суті сформулював у 1-му посланні Коринтянам: “Ми проповідуємо Христа розп’ятого, для юдеїв – спокуса, для еллінів – безумство” (1 Кор. 1:23). Починається формування та розгортання християнського міфу, кристалізація якого відбувалася у насиченому розчині римської політично-правової системи.

Нова міфологічна реальність християнства у вигляді надетнічного соціального вчення почала формуватися, за великим рахунком, ап. Павлом. Ця надетнічність реалізовувалася завдяки скерованості до всіх народів світу, у необхідності нести боже слово всім народам (“немає вже юдея, ні язичника; немає раба, ні вільного; немає чоловіка, ні жінки: бо всі ви одне в Христі Ісусі” (Гал. 3:28)) та у проголошенні рів-

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

ності всіх перед Богом. Але вкорінення на різних етнічних ґрунтах цілком природно призводило до формування специфічних етнонаціональних рис християнства в різних країнах. Вийшовши з надр юдаїзму, християнство Павла ефективно трансформувало езотеричний шлях Христа в міфологічну модель нової соціальної реальності державної релігії, яка створила сприятливий ґрунт для національно-державного розвитку як самого християнства, так і всієї західної цивілізації.

Згідно з переказом, ініціатива іконописного втілення святих образів також виходила від оточення апостола язичників, що не було випадковим. Та й сам перший іконописець Лука був сирійцем. Для супутника ап. Павла, чия проповідницька діяльність відбувалася, переважно, у середовищі греків, римлян та народів Малої Азії, крок до образної репрезентації нового вчення був логічно-очікуваним. Водночас, переказ у вищій мірі цікавий і знаменний тим, що засновнику іконопису приписують велику кількість богородичних ікон, а також ікони Петра і Павла, і жодної – Христа. Можна сказати, що формування саме такого міфологічного образного ряду християнського сакрального топосу засвідчує введення в християнську міфологему Жіночого Принципу як важливої її складової.

Міф форматує нову соціальну реальність, тож поява цього переказу закономірна: він створює сакральні, а значить – глибинні основи християнського мистецтва як важливої складової християнської культури. Цей процес не був векторним/лінійним, а складався з багатьох паралельних етнонаціональних складових, які у своїй основі були значною мірою стихійними, хоча остаточне їхнє оформлення мало всі ознаки цілеспрямованої дії. Проте, не можна виключати й свідомої прихованої імплементації фундаментальних принципів попередніх релігій в християнську міфологічну модель: первинний Хаос як першооснова або першопричина всього сушого, в тому числі й Космосу, його зв'язок із Жіночим Принципом, втілення останнього у Великій Богині – Матері як творця всього феноменального світу (прафемімонотеїзм*), триадність Творця тощо.

Так, через формування культу чудотворних ікон в новій християнській сакральній ієротопії закладається та зберігається імпліцитно, в прихованому вигляді, жіноча фундаментальність буття. Якщо погодитися з Е. Кассіером, котрий вважав, що “міфологічний процес – це процес відтворення і, тим самим, екзистенціювання істиною себе” [9, с. 19], тоді можна сказати, що через введення в християнську міфологему жіночого Початку відбувається реабілітація і утвердження трансформованого культу Великої Богині-Матері.

Чим є ікона з фактологічної точки зору? Як будь-який факт, сутнісно, ікона є свідоцтвом чогось – певної події, явища; це своєрідна констатація цілком реальної з погляду християнського міфу події. До священних переказів не можна застосовувати закони формальної логіки: вони мають свою логіку розвитку – логіку міфу. І те, що

* Термін “первісний фемімонотеїзм” належить одному з найкращих антикознавців ст. В. Иванову: “будь-яке дослідження історії жіночих Божеств, під яким би ім'ям не таїлася Багатоіменна..., наводить нас на сліди первісного Фемі-монотеїзму, жіночого єдинобожжя. Всі жіночі Божественні Лици суть різновид єдиної богині, а ця Богиня – Жіночий початок світу, одна стать, зведена в абсолют” [7, с. 412–413].

неможливо в повсякденній реальності, стає можливим у реальності міфічній, яка поступово проростає у звичну соціокультурну реальність, трансформує її і стає природною для релігійної свідомості жителів християнської Ойкумени.

З точки зору стилістичної, як сказав би Макс Дворжак, ікона є свідомством доби [5]. А з погляду художньо-образного? На думку Е. Кассірера, вже у перших проявах власне художньої творчості “... визначається цілковито новий початок, новий “принцип”. У ньому світ образів, який дух протиставляє світу просто речей, вперше отримує іманентну значимість та істину. Цей світ образів не орієнтований на щось інакше і не відсилає до чогось; навпаки, він просто “присутній” та існує в самому собі... Ми переносимося в таку область, де немов задіяне лише чисте “буття”, лише причетна до нього власна внутрішня сутність картини... І починаючи з цього моменту світ картини утворює замкнений в собі космос, урівноважений за рахунок власного центру тяжіння. Тільки тепер дух у стані встановити з ним дійсно вільні відносини” [9, с. 36–37].

Р. Барт вважав, що кожний образ несе у собі певне міфологічне повідомлення, однак, зображення є більш імперативним, аніж письмо: “воно нав’язує своє значення повністю і зразу, не аналізуючи його, не дроблячи на складові” [2, с. 73]. Тут вчений у науково обгородженому вигляді фактично озвучив позицію папи Григорія Великого, викладену у листі до марсельського єпископа Сиріуса, який велів знищити всі образи у місті. Папа писав: “одна справа – поклонятися картинам, а інша – пізнавати через зображене на картинах те, чому слід поклонятися. Те, чому написано вчить осіб, які вміють читати, картина передає безграмотним (*idiotis*), які на неї дивляться, оскільки ці невігласи бачать, чому їм слід уподоблюватися/наслідувати. Живопис – це читання для тих, хто не знає букв, він виконує роль тексту, особливо для язичників” [8, с. 321]. Інакше кажучи, образ на іконі можна розглядати як певний міфологічний текст, який передає сприймаючому своє значення, на відміну від написаного, нерозчленовано – одразу, цілком і повністю. Тому, витіснений з християнської докси Жіночий Принцип вкорінюється в християнському світі та християнській свідомості віруючих більш ефективним і дієвим шляхом – через ікону.

Е. Кассірер вважав, що у відносинах міфа та історії міф “абсолютно очевидним чином виявляється первинним, а історія – вторинною та похідною. Не історія визначає міфологію народу, а навпаки, міфологія – історію, чи, точніше, вона не визначає, а сама є долею народу, жеребом, який випадає йому від початків” [9, с. 7].

У катакомбних розписах християн перших століть використовувалися, насамперед, такі біблійні символи як агнець, Ноїв ковчег тощо, а з людських зображень на першому місці стоїть зображення Доброго Пастиря (з’являється у I ст.). Агнець ще довго використовувався замість людського зображення Христа навіть в сценах Преображення або Хрещення, де не лише Ісус, а й Предтеча та апостоли зображені у вигляді ягнят [21, гл. III].

Натомість численні зображення Богородиці в катакомбах завжди антропоморфні. Найдавніший відомий сьогодні її образ відноситься до II ст. (фрески у катакомбах Прискілли), де вона зображена у сцені поклоніння волхвів і у Благовіщенні. Зображення сцени поклоніння волхвів було особливо поширеним у перші століття.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

На сьогодні у римських катакомбах відкрито не менше 12 таких зображень, датованих II–IV ст. Богородиця на них завжди написана такою, що сидить, з дитиною на колінах, з якою приймає поклоніння. Фактично, ця сцена є своєрідною алузією на сцену з Апокаліпсису, де Богородиця уособлює Церкву, адже волхвів, які прийшли поклонитися народженому Христу, часто трактують як “початок мов” і формування Церкви з язичників [21, гл. III].

Цікаво зауважити, що у християнському мистецтві перших століть (катакомбному) абсолютно відсутнє зображення сцен мук. Відомого богослова та мистецтвознавця Леоніда Успенського це сильно дивувало, адже “важко собі уявити, щоб християнські художники, які жили за часів Нерона чи Діоклетіана, не бачили сцен мук в амфітеатрах – подвиги християн, які були славою та втіхою для членів Церкви. Здавалося б природним зустріти в катакомбах увічненими ті великі дні, коли боротьба християн проти язичницьких богів досягала вищої напруги. Але в катакомбах досі не знайдено жодної сцени мук...” [21, гл. III]. Суто церковний погляд на історію християнства заважає досліднику зробити логічний висновок, чому подібні сцени не зображали: а) тому що масових державних гонінь на християн у перші століття не було – вони почалися від імператора Деція, який наприкінці 249 або у січні 250 р. (але не пізніше) видав спеціальний указ щодо офіційних жертвоприношень римським богам, у яких мав взяти участь кожний житель імперії. Ті, хто це виконав, отримували спеціальний документ (лат. *libellus*), а тих, хто відмовився, карали, інколи до смерті; б) коли переслідування почалися, то вкрай сумнівно, щоб люди, близькі яких потерпали від мук, сприймали їх “як славу та втіху” і мали бажання їх зображувати.

Згідно з переказами, а також з дослідженнями ранньої християнської іконографії, найбільша кількість зображень беззастережно належить богородичним. Першими з них, які приписують пензлеві св. Луки, були ікони Замилування, Одигітрія і, вірогідно, Оранта (Богослов’я). Найдавніше відоме нам зображення Одигітрії сягає VI ст. (Євангеліє Равули) [10, с. 191–192].

Назва “Одигітрія”, тобто, “поводирка”, “та, що вказує шлях, дорогу”, вказує на зміст первинної міфологеми. У “побутовому” розумінні це, зазвичай, сприймається як “та, що оберігає в дорозі”. Загальноприйняте в ортодоксальному християнстві “розкриття” змісту такої назви є яскравим прикладом того, як трактування образу втискається в цілковито екзотеричне прокрустове ложе одержавленої християнської ортодоксії, згідно з котрою, цей образ символізує приход у світ Царя Небесного і вшанування Божественної дитини. Подібне трактування одразу нагадує відомий вираз Козьми Пруткава: “Якщо на клітці слона прочитаєш напис “буйвол”, не вір очам своїм”. Шлях у сакральній топосфері різних релігій – це перехід посвяченого (т. зв. міста) на вищій рівень, якісна трансформація учня або пілігрима, досягнення стану будди, боголюдини тощо (шлях в буддизмі, дорога суфія, шлях Христа – “Я є шлях, я є Істина”, Ін. 14:6–7). В ортодоксальному одержавленому християнстві цей прихований езотеричний зміст зникає, залишаючи лише зовнішню форму: “поводирка та, що вказує дорогу” перетворюється в цілковито незалежний від людини зовнішній фактор, який допомагає людині отримати вічне спасіння не завдяки її власним зусиллям (проходження шляху), а завдяки молитвам/проханням та заступництву Богородиці.

Ортодоксальне трактування йде всупереч і композиційній семантиці образу Одигітрії чи Богородиці Знамення, оскільки на всіх її іконах домінуючим, центральним є образ Богородиці. А композиційний центр – це також і семантичний центр. Не Богородиця, додана до дитини, а дитина, додана до Богородиці; Христос при ній, а не вона при Христі. Одигітрія веде (поводирка), вказує дорогу, яка в сакральному топосі є дорогою до Вищого, якого можна досягнути, лише пройшовши шлях докорінної трансформації свого людського ества. Відтак, є всі підстави трактувати образ Одигітрії, як поводитрки на шляху до Боголюдини, якою був (або став) Христос. Тому Одигітрія і тримає/показує Христа, як уособлення шляху, як того, хто його пройшов, однак, веде по цій дорозі вона. Тож не дивно, що у гімні грецької ортодоксальної Церкви до Марії звертаються як до “The mystis” (та, яка ініціює).

Іоаким Флорський вважав, що прийде Ера Святого Духа, третього Завіту, “вічного Євангелія”; “батько не врятував світу, син не врятував його, матір врятує його; матір є Святий Дух” [15, с. 364].

Культ Діви Марії-Богородиці має настільки багато паралелей з культом Великої Богині-Матері (при всьому різноманітті етнонаціональних і територіальних проявів), що це не може бути випадковим збігом.

Дослідження Б. Успенським символіки найдавнішої на Русі форми хреста – хрест з півмісяцем, – також доводить інкорпорацію дохристиянських наративів, пов’язаних з Великою Богинею, у християнську міфологеми. У дохристиянській або у нехристиянській традиції хрест і півмісяць найчастіше символізують сонце і місяць [19, с. 232], а в християнстві хрест безумовно виступає як символ Христа, тоді як місяць символізує Богородицю. Таке тлумачення прямо відповідає канонічним текстам, в яких Христос називається сонцем правди або сонцем праведним, а Богородиця може асоціюватися з апокаліптичним образом: “І з’явилося на небі велике знамення: жінка, одягнена в сонце; під ногами її місяць, і на чолі її вінець з дванадцяти зірок” (Об’явл. XII, 1). На думку Б. Успенського, під цим образом виступає саме Богородиця, причому цей же образ може асоціюватися і з Церквою Христовою, оскільки Богородиця, через яку втілюється Христос, розуміється взагалі як храм Господній [19, с. 232]. В західній традиції також існує зображення Богородиці, що стоїть на місяці (іконографія т. зв. Богородиці – Цариці Небесної), а у західній гімнографії Богородиця може іменуватися як матір Сонця (у гімнах “Mater solis”, “Iesse proles, quibus doles”, “Mater solis iustitiae”, “Ave, stella, ortus solis...”).

П. Чубинський описував давній український звичай класти в коровай зображення сонця і місяця, який також засвідчує вікову тяглість традиції вшановувати об’єднані солярний та лунарний початки, трансформовані чи швидше доповнені у християнстві христово-богородичними коннотаціями [23, с. 229].

Не викликає жодних сумнівів факт, що безпосередньо пов’язаним із поклонінням Великій Богині Матері був культ Чорних Мадонн, статуї яких існують по всій Європі, але найбільше – у Франції (понад 300), бл. 50 – в Іспанії, 19 – у Німеччині, 30 – в Італії (найвідоміші – у Сарагоссі, Рокамандурі, Монсерраті, Шартрі тощо).

Б. Ліетар переконаний, що “Чорна Мадонна ... була ключовим таємним компонентом відроджуваного поклоніння Великій Матері в той час [йдеться про

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

середньовіччя – авт.]” [12]. Культ Чорної Мадонни найчастіше пов’язують з культом єгипетської Ізиди. І Богородицю, і Ізиду називали зіркою моря або ранковою зіркою, Царицею Небесною, обох зображали на півмісяці або в оточенні зірок. У Стародавньому Єгипті Ізиду зображали в образі чорношкірої жінки з немовлям Гором. Дослідники зазначають, що ці статуї є важливими позначками дороги до Сантьяго де Компостела, яка належить до найстаріших дохристиянських паломницьких шляхів у Європі. Це дає підстави вважати, що “культ Чорної Мадонни відноситься до найдавніших релігійних культів, відомих людині” [12].

Жак Хайнен проаналізував численні зображення чорних Мадонн і склав опис т. зв. справжньої Чорної Мадонни, яка має 13 характерних рис [28], тоді як статуї пізнішого часу мають лише деякі з оригінальних рис. Зокрема, історія оригінальних святилищ Чорної Мадонни завжди має зв’язок з бенедиктинським, цистерціанським або тамплієрським орденами, а самі статуї датуються періодом з X по XIII ст. “Жодна оригінальна Чорна Мадонна не датується пізніше XIII століття” [28]. Всі статуї мають однаковий розмір (погрішність мінімальна) – бл. 70 см заввишки з підставкою 30×30 см. В романському мистецтві немає іншого прикладу, коли розмір був би настільки стандартизований; це нехарактерно для розп’яття, статуй “нормальних” дів або інших святих [12]. Тому складається враження, що всіх чорних Мадонн робили за єдиним специфічним стандартом: Діва Марія завжди зображена такою, що сидить на троні, погляди її та дитини спрямовані в одну віддалену точку, обличчя має суворий відсторонений вираз, риси мають східний характер, що контрастує з типовими романськими Дівами з обличчями жінок певного європейського регіону. Постаць Диви промодельована ретельніше, ніж фігура дитини.

Ще одна цікава риса: скульптуру Чорної Мадонни завжди розміщували “в місці культу кельтської або іншої дохристиянської Богині-Матері”, причому статую ставили у крипті (буквально “приховане, потаємне місце”), а самі святилища часто розташовувалися біля святих джерел або колодязів або ж біля чорних каменів [12].

Стихія Води з найдавніших часів тісно була пов’язана з образом Великої Богині-Матері. Ю. Евола слідом за М. Еліаде зазначає, що в традиційній символіці Вода – “первісна недиференційована субстанція, що передує будь-якій формі, і тому звільняє від будь-якої обмеженості” [24, с. 169], – тотожна жіночому початку взагалі і перш за все Великої Богині-Матері [24, с. 167]. У зв’язку з цим простежуються сліди культу Великої Богині в юдаїзмі і християнстві: “на початку Бог створив небеса і землю. Земля ж була безвидна і порожня. І темрява над безоднею і дух божий носився над водами” (Бут.1:1–2). Темрява, безодня, вода, як і дух (який в івриті жіночого роду) – все це епітети Великої Богині. У центральному таїнстві християнства – хрещенні – немовля опускають (варіант – кроплять) в купіль з водою, щоб у водах хрещення змити з нього первородний гріх, а в традиційних релігіях занурення у воду “означає Повернення в первісну безформність, розчинення форм і їх відтворення в первісному вигляді і повне переродження світу...” [24, с. 169].

Скульптура часто була вирізана з фруктового дерева або кедра, що також було не типовим для того періоду. Обидва ці дерева мали важливу символіку: кедр був більш

пророчим деревом в Єгипті, пов’язаним з легендою про Ізиду та Осіріса, фруктове ж дерево асоціювалося зі смертю-відродженням [12].

Легенди, пов’язані зі статуєю, зазвичай мають східні мотиви, а також розповідають про чудеса, які вона робить – рятує життя трьох хрестоносців/трьох ув’язнених в Єгипті/трьох моряків, вміє воскрешати дітей, народжених мертвими, рятує жінок від безпліддя тощо. Обличчя Богородиці та її руки завжди чорні, а сидить вона у кріслі з прямою спинкою – т. зв. кафедра, яка є точною копією крісла Ізиди [12]. Квіткою Богородиці, як Ізиди, була “нев’януха троянда” [30, с. 272–273].

Стандартні західні енциклопедії на тему класичної міфології містять цілі розділи, присвячені “ідентифікації Ізиди з Дівою Марією”, хоча точніше буде сказати, що викладені в них факти доводять, що Ізіда, Артеміда, Астарта, Кібела, Нейт та інші відомі богині стародавнього світу є, по суті, різними іменами однієї – єдиної Великої Богині-Матері [26, с. 360–550].

Варто згадати, що Велику Темну Богиню, уособленням якої була її чорна статуя, також шанували у храмі Артеміді в Ефесі. І саме в Ефесі жила Діва Марія після смерті Христа, а її Вознесіння відбулося в місці, названому karatchalti (чорний камінь).

Уже згадувалося, що Чорні Мадонни завжди так чи інакше пов’язані з одним з трьох католицьких орденів. Знакова постать в історії католицизму Св. Бернар Клервоський (1091–1153), згідно з легендою XIV ст., будучи хлопчиком, отримав покликання від “трьох крапель молока Чорної Мадонни” в Сан-Варле біля Шатільон-сюр-Сен, у Франції [12]. “Три краплі молока Діви” – одна з традиційних назв містичної матерії ргіма алхіміків. Вступивши до цистерціанського ордену, Бернард докорінно його реорганізував і перетворив на “величезну багатонаціональну ... корпорацію” [27, с. 25–26], яка нараховувала понад 300 монастирів по всій Європі (включно з Англією), кожен з яких був присвячений Діви Марії. Він також є автором “Regula” (Статут з правилами) ордену тамплієрів, а його дядько Андре де Монбар був серед тих дев’яти лицарів, що заснували орден. Всі офіційні документи храму, включаючи “Regula”, завжди ставили ім’я Діви перед іменем Христа [12].

Він написав дві сотні проповідей щодо Соломонової “Пісні пісень”, яка починається зі слів “Дочки єрусалимські, чорна я і прекрасна” (Пісн. 1:5), а її коханий постійно порівнюється з молодим оленем, що зразу навіює асоціації з грецькою Артемідою (одна з іпостасей або імен Великої Богині), яку супроводжували олені: “Ось він іде, ось він скаче горами, по пагірках вистрибує... Мій коханий подібний до сарни чи до молодого оленя; вернись, мій коханий, стань подібний до сарни чи до молодого оленя в пахучих горах!” (Пісн. 2:8–9, 17).

Схоже жіноче божество було і у слов’ян – богиня Макош/Мокош. У неї були дві дочки або сестри – світла й темна її іпостасі, які допомагали богині, по суті, підтримувати порядок у світі. Одна – це життєдайна сила Жива (Доля, Среча), яка контролює середній світ Явь, а друга – Недоля (Несреча, Марена або Мара) відповідає за підземний світ Навь і перерізає нитку життя своїм серпом. Часто по обидві сторони від Макоші зображують лосиць або оленів, що символізують двох її помічниць/дочок. Згідно з загальноприйнятою науковцями версією, у православній традиції відбулася контамінація Макоші з Параскевою П’ятницею, а значить, опосередковано, знову ж

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

таки з Богородицею. Слов'яни казали, що Свята П'ятниця – мати Святої Неділі. А згідно з уявленнями гуцулів “неділя – то Матка Божа”. Саме Макош була єдиною богинею, введеною князем Володимиром у реформований пантеон київських богів. В народі П'ятницю сприймали як “водяну та земляну Матінку” [20, с. 134]. Також не менш цікавим і показовим є “...поширення скульптурних (різьблених) зображень Миколи і Параскеви П'ятниці, незважаючи на боротьбу Православної церкви з сакральною скульптурою; в певних випадках саме скульптурні зображення Параскеви П'ятниці користуються переважним шануванням, тобто їм віддається перевага перед звичайними іконами” [20, с. 134].

Потрійне трактування Макоші в слов'ян, іконографічна традиція Британії епохи римського панування (і місцеві тексти), які зображали богинь-матерів у вигляді тріад [25, с. 71] не лише звертають нас до жіночого прамонотеїзму, але і до впровадженого у християнську доксу принципу троїчності Бога-Творця – єдиного Бога у трьох особах/іпостасях. Р. Грейвс зазначав, що “в стародавній Європі не було богів. Велика Богиня вважалася безсмертною, незмінною і всемогутньою. Релігійний світогляд поки що обходився без ідеї батьківства”. Єдина Велика Богиня мала три іпостасі (тріада цнотлива дівчина, німфа і стара; мати земля в її сезонних змінах; тріада Селена (верхній світ), Афродіта (світ землі та моря) та Геката (підземний світ), хоча “до класичного часу Стимфал в Аркадії був одним з небагатьох місць, де всі три іпостасі носили одне і те ж ім'я Гера” [4, с. 7–9].

Як уже зазначалося, розгортання християнського міфу завжди мало етнонаціональну специфіку. Культ чудотворних богородичних образів – явище повсюдне, але кожна країна та кожний етнос формує свій власний ієротопічний ряд. Так, у вірмен на Батьківщині культ чудотворних ікон був відсутній, але у вірмен діаспори він набув значного поширення. Найвідомішими чудотворними іконами вірмен України були знову ж таки богородичні – Язлівецька, Львівська, Кам'янець-Подільська, Каменецька. Проте, перекази опосередковано пов'язують з вірменською присутністю в Україні декілька інших богородичних як католицьких, так і православних, ікон: Домініканську Богородицю у Домініканському соборі Львова (тепер у м. Гданську, Польща); Зимненську Богородицю та Богородицю Смоленську “Одигітрію”, також написану єв. Лукою. Хоча, згідно з іншою версією, ця ікона є списком з Влахернської ікони, яку стали називати “Одигітрією” після того, як Богородиця привела двох сліпих до своєї ікони у Влахернському храмі, де вони зцілилися.

Знамениту Домініканську Богородицю перекази так само приписують пензлю єв. Луки. З Єрусалима вона попадає до Константинополя, звідки Анна Візантійська привозить її до Києва. Після 1240 р. ікону перенесли до Галича: вона потрапляє до князів Мстиславовичів-Романовичів. Потім князь Лев передав цю ікону православним ченцям (?), а Володислав Опольський століттям пізніше віддав її домініканцям. Ікона прославилася своїми чудами, і вже у XVII ст. її вважали паладіумом Львова, цілком аналогічно з відомою “Одигітрією Константинопольською”. Домініканський літописець М. Груневег на поч. XVII ст. писав, що ікону вшановували віруючі всіх трьох обрядів міста – католики, вірмени і русини [1, с. 48]. А коли у липні 1751 р. ікону Богородиці Одигітрії коронували для Домініканського собору Пресвятої Євхаристії

у Львові, в обряді брали участь єпископи трьох конфесій – римо-католицької, греко-католицької та вірмено-католицької. Такий наратив сам по собі є показовим, оскільки доволі виразно характеризує специфіку діаспорного вірменського сакрального топоусу – його взаємозв’язок з православною та католицькою традиціями.

Цікаво, що другим за шануванням у вірмен був св. Григорій Люсаворіч, хоча його чудотворні образи одиничні. Причому, попри те, що один з таких чудотворних образів знаходився у Львівській вірменській катедрі і при ньому було створене одноіменне церковне братство, на нинішній день невідомий жоден документ як щодо офіційного визнання його чудотворним, так і документ з описами його чудес, на відміну, наприклад, від чудотворного образу “Богородиці Каменецької” [29]. Такий розподіл позицій є не випадковим. Хоча св. Григорія Просвітителя можна назвати найшанованішим саме вірменським святим і чудотворцем, але у вірменському сакральному мнемотопі він тісно пов’язаний, насамперед, з утвердженням християнства, як державної релігії Вірменії, та з формуванням автокефальної Вірменської церкви. Тому можна сказати, що у мнемотопі вірмен він символізує християнську вірменську державу і державну християнську Церкву вірмен.

Канонізація Григорія Просвітителя звертає увагу на цікаве явище у розгортанні християнського міфу – беатифікацію/канонізацію тих, хто хрестив той чи інший народ/державу – Володимир Великий, Іштван I Святий/Великий, цар Трдат III та ін., що, по суті, продемонструвало вже наявний симбіоз держави з церквою. Фактично це цілеспрямована акція з одержавлення християнства. Не має значення, в якій формі це відбувалося: чи при підпорядкуванні політичними засобами, чи при перетворенні самої церкви у державу (Ватикан). Введення у релігійний пантеон християнства політичних лідерів, зусиллями яких християнство перетворювалося в державну релігію або зміцнювало свої позиції, само по собі є наочною ілюстрацією цього процесу. Судячи зі всього, кожна країна має хоча би одного беатифікованого політичного діяча, навіть якщо його діяльність не була безпосередньо пов’язана з впровадженням християнства. Показовим є і те, що життя більшості з них не дає особливих реальних підстав для канонізації, адже їхні моральні якості (реальні, а не агіографічні) були дуже далекими від святості та подвижництва, якщо не відверто протилежними християнським чеснотам та заповідям (за поодинокими виключеннями, як от князь Луцький у 1099–1100 рр.), монах Святослав Давидович (відомий як Микола Святоша (бл. 1080 р. – 14 жовтня 1143 р.)). Відтак, головною причиною канонізації, очевидно, був їхній внесок саме в укріплення та розвиток відповідної держави (княгиня Ольга (X ст.), Дмитро Донський (XIV ст.), Олександр Невський (XIII ст.), Іштван I Великий (X–XI ст.), Едуард Мученик (X ст.), Владислав I/Ласло I Святий (XI ст.), король Данії Кнуд IV Святий (XI ст.), Людо́вик IX або Людовик Святий (XIII ст.), Олаф II/Олаф Святий, Олаф Гаральдссон (X–XI ст.) тощо).

В даному випадку, очевидно, є підстави говорити про відчутний вплив римської імперської традиції, яка і стала головною причиною державницького характеру православно-католицької ортодоксії та Церкви. Саме в імперському Римі почали впроваджувати культ імператорів. Римляни погоджувалися на посмертний апофеоз імператорів, але відмовляли їм у прижиттєвому обожнюванні. Август в Римі був

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

лише “Син Божий”/“*Divi filius*”, хоча генію імператора віддавали почесні на публічних і приватних бенкетах. А от “обожнення” благих “імператорів” і, отже, сама організація імператорського культу формується після Августа “Спрацювавши один раз, механізм прецеденту забезпечив спадкоємство: всі великі імператори II ст. були обожнені; чого вже не сталося в III ст., коли імператори змінювалися занадто швидко” [25, с. 174–175].

З II ст. відмова брати участь в прославленні імператора була основною причиною переслідування християн. Протягом перших століть християнство хоча і вважалося *religio illicita* (незаконною релігією), але було не заборонене, а лише таке, яке не мало офіційного дозволу. У 202 р. Септимій Север видав перший спрямований проти християн декрет, що забороняв прозелітизм. Трохи пізніше Максимін усунув деяких церковних ієрархів. Але до правління Деція діяльність Церкви відбувалася доволі спокійно [25, с. 174–175].

XXI століття внесло свої корективи і в цю специфічну сферу буття християнства. У XX ст. відбулися дві знакові не лише для католицького, але і для всього християнського світу, події: об’явлення Богородиці в Лурді і у Фатімі, які дуже скоро перетворилися у найбільш значущі місця християнської ієротопії та масового паломництва вірян. Священними стали саме місця об’явленні Богородиці, які у комплексі перетворилися у т. зв. просторову ікону (за О. Лідовим) хоча конкретний чудотворний образ там відсутній. Цікаво, що в Лурді чудотворною/цілющою субстанцією є вода з джерела, яке відкрилося Бернадетті Субіру під час однієї з зустрічей з Богородицею, а вода з доісторичних часів вважалася пов’язаною з Жіночим Початком і Великою Богинею.

Натомість, чудотворні об’явлення у православному світі у XX–XXI ст. на перший погляд не дали християнству жодних особливо вагомих прикладів. Але в СРСР, а згодом – у Російській Федерації (далі – РФ) можна помітити цікаві процеси, які набули зовсім іншого звучання з огляду на повномасштабну агресію РФ проти України.

У Російській православній церкві (далі – РПЦ) канонізаційні процеси почали відновлювати наприкінці 1980-х рр. Так, у 1992 р. у РПЦ встановлено Собор новомучеників і сповідників російських. Спочатку туди включали імена лише тих мучеників і сповідників, які вже раніше були канонізовані для загальноцерковного шанування. Архієрейський Собор 1997 р. порушив питання про канонізацію в лику новомучеників і сповідників російських також членів царської родини, розстріляних 17.07.1918 р. і комісія прийняла низку документів щодо їхньої канонізації [14]. Але 1998 р. голова Комісії з канонізації митр. Ювеналій запропонував зробити Соборне прославлення новомучеників і сповідників російських, до якого мали бути включені не лише особи, вже занесені до загальноцерковного і місцевого шанування, але й безіменні мученики і сповідники СРСР. Синод схвалив ініціативу комісії. Одночасно архієреям було доручено провести ретельне документальне дослідження про новомучеників і сповідників XX ст., які постраждали в їхніх єпархіях, для можливого включення їх до Собору новомучеників і сповідників [13]. Сьогодні згідно з офіційними даними, викладеними в електронній енциклопедії РПЦ, до Собору новомучеників і сповідників XX ст. увійшли лише особи до літери “Н” включно. Навіть побіжний перегляд списку новомучеників засвідчує, що за поодинокими виключеннями, понад 90 відсотків –

це особи, які постраждали від репресій сталінської доби, а також окремі священники, які були вбиті більшовиками під час Громадянської війни. Сюди ж потрапила і вся царська родина Миколи II. Проте, судячи зі списку і з огляду на внутрішню політику РФ, очевидно, роботу у цьому напрямі припинено.

Натомість, у Росії поступово набирала обертів політика реабілітації Сталіна, яка особливо після 2014 р. набула цілковито дикого і з точки зору здорового глузду, і з точки зору історичного, і з точки зору релігійного вигляду – т. зв. православного сталінізму. Причому, як справедливо зазначила дослідниця Л. Сараскіна, “що для мене саме незбагненне, саме незрозуміле і неймовірне, що “православний сталінізм” – це офіційна назва цього явища. Наші православні сталіністи не те що не соромляться такої назви, не лише не відчують, наскільки жахливе це ... смислосполучення, але навіть пишаються своїм новим напрямком” [18]. У РФ з’явилися церкви, де стоять ікони зі Сталіним, до яких моляться так само, як до богородичних або ікон інших святих. Л. Сараскіна цитує фрагмент Заяви Синоду Російської Православної Зарубіжної церкви в 1953 р.: “Смерть Сталіна – це смерть найбільшого в історії гонителя віри Христової. Злочини Нерона, Діоклетіана, Юліана Відступника та інших нечестивців бліднуть перед обличчям його страшних діянь. Ніхто не може зрівнятися з ним ні в кількості жертв, ні в жорстокості до них, ні в лукавстві при досягненні своїх цілей. Вся сатанинська злоба, здавалося, втілилася в цій людині, який в ще більшій мірі, ніж фарисеї, заслуговує назви сина диявола... Що ж відбувається у нас сьогодні в цьому сенсі? Історія Церкви не знає іншого прикладу створення цілої церковної організації на чолі з Патріархом і Собором, яка була б заснована на вкляканні перед явним ворогом Божим і прославлянням його як нібито благодійника” [18]. Зрештою для Росії така політика – не новина: імперія у вигляді чи царської Росії, чи СРСР була єдиною країною у світі, яка перетворила культуру в свій політичний інструмент і це була єдина причина її збереження. Аналогічна ситуація була і з Церквою, яку Петро I зробив державним департаментом культів (Синод), а радянська влада небагатьох вцілілих священників тримала лише для кращого контролю за життям віруючих. Але навіть при такій духовно-культурній історії поява у церковному житті ідеології під назвою “православний сталінізм” шокує. “Псевдоікони зі Сталіним, псевдомолитви, псевдопоклоніння, все в цьому русі “псевдо”, все обман, все підроблення, виворіт, збочення” [18]. Священник Володимир Зелінський писав: “Феномен православного сталінізму – хоч ім’я дике – це благословення катівства, розчулене тюмопрославляння. У наші дні воно перестало бути маргінальним курйозом, моральним вивертом, а стало чи не богословською проблемою. Православний сталінізм – це сталінізація людини зсередини, полон її душі, її затемнення” [18]. Л. Сараскіна дуже точно назвала це “сталінізацією головного мозку”, яка для неї репрезентує “агресивну пропаганду державного терору” [18]. Написане в 2013 р. це стало повноцінно реалізованим урядом РФ у 2022 р.

Не менш цікавою є і ситуація в РФ з чудотворними іконами. Російський дослідник О. Любомудров понад 10 років збирав свідоцтва щодо різних знамень від ікон в РФ, переважно – у ХХ ст. Він доходить висновку, що до ХХ ст. мироточення або сльозоточення ікони в Росії було винятковим явищем. Масові знамення спостерігаються в

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Росії лише у ХХ ст. і мають два періоди, перший з яких припадає на поч. 1920-х рр., а другий починається з 1991 р., коли повідомлення про чудеса від ікон надходять “одне за іншим з самих різних місць Росії. У наступне десятиліття зафіксовано сотні випадків. Ікони чудесним чином знаходяться, оновлюються, мироточать – в храмах, монастирях, в будинках простих людей... У 20-ті роки оновлення ікон пройшли по країні як би хвилями, торкнувшись лише окремі області. У наші дні місцем знамень стала вся Росія: міські та сільські храми, монастирі, будинки благочестивих людей. Ніколи ще Російська православна церква не зустрічалася з тим, щоб ікони плакали і мироточили повсюдно! Це небувале явище в історії країни – безсумнівний історичний факт, що має величезне духовне значення. Це явний голос Божий, звернений до всього народу російського” [13].

Дослідник намагається відповісти на питання “про що свідчить це явище?”, і цілком слушно пов’язує його з сучасною історією Росії, але потім замість відповіді на нього робить аналіз різних типів реакцій людей на такі знамення. Водночас, текст О. Любомудрова вкотре нагадує, що РПЦ була і є невід’ємною складовою імперського дискурсу Росії в будь-якій її іпостасі – РФ, Російська імперія, Московія. Завершуючи свою статтю, він безапеляційно заявляє, що “і в католицькому світі, і в східних релігіях відбуваються сльозотечіння, кровотечіння, млекотіння – від ікон, статуй і скульптурних зображень. Чи свідчать ці чудеса про істинність цих релігій? Звичайно, ні” [13]. І це все написано не в середньовіччі, а у 2000 р., і не православним іноком, а кандидатом філологічних наук, науковим співробітником Інституту російської літератури РАН (Пушкінського Дому).

Як це традиційно можна бачити у висловлюваннях великодержавних шовіністів, факти і логіка у них відступають або підкоряються імперському дискурсу. Відзначаючи той факт, що чудесні знамення від ікон віщують про прийдешні важкі випробування, він чомусь вважає, що хоча в історії і були такі випадки, але Росії це не стосується. Адже “якщо розглянути періоди множинних чудес, то спостерігається дещо інша картина. Масові знамення 1920-х років відбувалися не до, а після катастрофи 1917 року, і як би супроводжували скорботи тих років. Так само масові знамення 1990-х відбуваються після грандіозного перелому в житті Росії, одночасно з нелегкими випробуваннями останнього десятиліття” [13]. Але якщо у 2001 р. автор не міг передбачити той апокаліпсис, в який занурить країну бункерний карлик, то не знати про криваві чистки та масові репресії сталінського правління він не міг. А вони були значно чисельнішими, кривавішими і страшнішими навіть за період Громадянської війни, під час якої люди мали можливість втекти, на відміну від СРСР, коли країна була повністю закрыта для виїзду і люди були приречені жити у вічному страху та злиднях. Тобто, 1917 р. став лише початком тієї катастрофи, до якої прийшла країна у наступні десятиліття. Причому, сам же О. Любомудров наводить слова поважних православних священнослужителів, які йдуть всупереч його твердженням. Так, у 1854 р. єпископ Романський Мельхиседек, який став одним з очевидців витікання сліз від ікони в румунському Сокільському монастирі (згодом ікона отримала назву “Плачуща”), говорив, що подібні події відбувалися і в давнину, і що це “завжди віщувало тяжкі випробування для Церкви Христової і для

Вітчизни” [13]. Прот. Михайло Помазанський у 1990-х рр. написав про ікони в РФ, що плачуть: “Сльози Богородиці! Явище, що приводить в тремтіння і благоговіння. Вони свідчать, як близька світу Богородиця. Але нехай би цих сліз не було! Якщо в сім’ї немає для дітей більшого горя, як бачити свою матір, котра плаче, то яким має бути сильним і страшним потрясінням для християн знати, що за них і через них проливає сльози Матір Божа!..” [13]. Тому, з огляду на всю новітню історію Росії, можна стверджувати, що чудесні знамення від ікон дійсно попереджали про страшні випробування, які очікували країну, а їхня нечувана масовість уповні може віщувати кінець імперії.

Отже, аналіз процесу конструювання образного міфологічного ряду християнства доводить, що одночасно з формуванням та розгортанням християнської релігійної системи з великою кількістю різних структурних складових, відбувається формування з однієї сторони, надетнічного “вселенського” образного ряду, прийнятого або визнаного всіма християнськими спільнотами (крім протестантських напрямів), і паралельного процесу “етнізації” християнства не лише в плані організаційно-обрядовому, але й в плані формування власного міфологічного ряду через включення місцевих/етнонаціональних святих/блаженних/мучеників, а також у вираженій етнонаціональній інтенційності або акцентації – своєрідному етнонаціональному розподіленні статусності/ієрархічності в етнонаціональному пантеоні святих.

Водночас, у всій християнській ойкумені безумовно пануючим був і є культ богородичних образів. Однак якщо у православному світі це в основному пов’язане з культом чудотворних богородичних ікон, то у католицькому світі переважали чудотворні статуї Богородиці, серед яких слід особливо відзначити т. зв. чорні мадонни. Характер формування та розгортання образного ряду християнства дозволяє зробити висновок, що включення образу Богородиці в сакральну картину християнського світу є свідченням прихованої, але дієвої інкорпорації трансформованого і максимально завуальованого образу Великої Богині-Матері в християнський метанаратив.

1. Бандрівський М. З історії православних храмів львівського середмістя: від “Мегалі Екклісія” руських князів до церкви Успіння Пресвятої Богородиці на вул. Руській. Львів: Ліга-Прес, 2014. 151 с.

2. Барт Р. Миф сегодня. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Москва: Изд. группа “Прогресс”, “Универс”, 1994. С. 72–130.

3. Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства / пер. с нем.: К. А. Пиганович. Москва: Прогресс-Традиция, 2002. 748 с.

4. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Москва: Прогресс, 1992. 624 с.

5. Дворжак Макс. История искусства как история духа. Санкт-Петербург: Гуманитарное Агентство “Академический Проект”, 2001. URL: <https://www.you-books.com/book/M-Dvorzhak/Istoriya-iskusstva-kak-ist>.

6. Демчук Р. Українська ідентичність у модусі міфологем. Київ, 2014. 236 с.

7. Иванов В. Древний ужас. По звездам: статьи и афоризмы. Санкт-Петербург: Изд-во “Оры”, 1909. С. 393–424.

8. История эстетической мысли. Москва, 1985. Т. 1. 462 с.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

9. Кассирер Э. Философия символических форм. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2002. Т. 2: Мифологическое мышление. 147 с.
10. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Санкт-Петербург, 1914. Т. I. 387 с.
11. Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва, 2009. 352 с.; Его же. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. *Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси*. Москва: Индрик, 2006. С. 9–31.
12. Лиетар Б. Душа денег [електронна версія / переклад Г. Сиснева, Т. Суслицкая. 2018 р.]. URL: <https://avidreaders.ru/book/dusha-deneg.html>.
13. Любомудров А. М. Современные чудотворные иконы. URL: http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm.
14. Материалы, связанные с вопросом о канонизации Царской Семьи. Синодальная комиссия Русской Православной Церкви по канонизации святых. Москва, 1996.
15. Мережковский Д. Тайна трех. Прага: Пламя, 1925. 367 с.
16. Мудьюгин Михаил, Архиеп. Православное почитание икон. URL: http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm.
17. Панофский Э. Перспектива как “символическая форма”. Готическая архитектура и схоластика. Санкт-Петербург: Азбука-классика. 2004. 336 с.; Его же. Этюды по иконологии. Санкт-Петербург: Издательский Дом “Азбука-классика”, 2009. 432 с.
18. Сараскина Л. О сталинизации головного мозга. *Православие и мир*. 2013. 9 апр. URL: <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivanii-citat-i-stalinizacii-golovnogo-mozga>.
19. Успенский Б. А. Крест и круг: Из истории христианской символики. Москва: Языки славянских культур, 2006. 523 с.
20. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1952. 245 с.
21. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви. Москва, 1996. 656 с.
22. Флоренский П. Философия культа. Москва: Мысль, 2004. 445 с.; Его же. Иконостаc. Избранные труды по искусству. Санкт-Петербург: “Мифрил”, 1993.
23. Чубинский П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной имп. Русским географическим об-вом: Юго-Западный отдел. Санкт-Петербург, 1875. Т. IV. С. 229, 672.
24. Эвола Ю. Метафизика пола. Москва: Беловодье, 1996. 448 с.
25. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. Москва, 2002. Т. 2. 512 с.
26. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Hrsg. von W.H. Roscher. Leipzig: 1890-1894. Vol. II. P. 360-550. URL: <https://archive.org/details/roscher>.
27. Begg Ean. The Cult of the Black Virgin. London: Penguin Books, 1985. 289 p.
28. Huynen Jacques. L'enigme des Vierges Noires. Paris: Robert Laffont, 1972. 249 p.
29. Skarb wszechmocności Boskiej Nieprzebraney w Cudowney Matce Swoiej Kościła Archikatedralnego Lwowskiego Ormiańskiego w Obrasie Starożytnym w Oltarzu Bractwa Niepokalaniego Jey Poczęcia niesłoczonymi łaskami niustannie słyńczym szafuiący roku 1751 Dnia 14 lipca podczas Jubileuszu uniwersalnego przez Moie Wiecznego Pani Tey Niewolnika x. Gabriela Kasparowicza Protonotariusza Apostolskiego Otworzony. *Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаніка*. Ф. рукописів. Ф. 5. № 1721.

30. Witt R. *Isis in the Ancient World*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1997. 336 p.

References

1. Bandrivskiy, M. (2014). *Z istorii pravoslavnykh khramiv lvivskoho seredmistia: vid “Mehali Ekklesiia” ruskykh kniaziv do tserkvy Uspinnia Presviatoi Bohorodytsi na vul. Ruskii* [From the history of Orthodox churches in the center of Lviv: from the “Megaly Ecclesia” of Ruthenian princes to the Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary on Ruska Street], Lviv: Liha-Pres, 151 (in Ukr.).
2. Bart, R. (1994). *Mif segodnya. Izbrannie raboti: Semiotika. Poetika* [A myth today. Selected works: Semiotics. Poetics], Moskva: Izd. gruppа “Progress”, “Univers”, 72–130 (in Rus.).
3. Belting, Kh. (2002). *Obraz i kult. Istoriya obraza do epokhi iskusstva* [Image and cult. The history of the image before the era of art] / per. s nem.: K. A. Piganovich, Moskva: Progress-Traditsiya, 748 (in Rus.).
4. Greivs, R. (1992). *Mifi Drevnei Gretsii* [Myths of Ancient Greece], Moskva: Progress, 624 (in Rus.).
5. Dvorzhak, Maks. (2001). *Istoriya iskusstva kak istoriya dukha* [The history of art as the history of the spirit], Sankt-Peterburh: Gumanitarnoe Agentstvo “Akademieskii Proekt”. Retrieved from <https://www.you-books.com/book/M-Dvorzhak/Istoriya-iskusstva-kak-ist> (in Rus.).
6. Demchuk, R. (2014). *Ukrainska identychnist u modusi mifolohem* [Ukrainian identity in the mode of a mythologist], Kyiv, 236 (in Ukr.).
7. Ivanov, V. (1909). *Drevnii uzhas* [Ancient horror], *Po zvezdam: stati i aforizmi*, Sankt-Peterburh: Izd-vo “Ori”, 393–424 (in Rus.).
8. (1985). *Istoriya esteticheskoi misli* [History of aesthetic thought], Moskva, (1), 462 (in Rus.).
9. Kassirer, E. (2002). *Filosofiya simvolicheskikh form* [Philosophy of symbolic forms], Moskva, Sankt-Peterburh: Universitetskaya kniga, (2: Mifologicheskoe mishlenie), 147 (in Rus.).
10. Kondakov, N. P. (1914). *Ikonografiya Bogomateri* [Iconography of the Mother of God], Sankt-Peterburh, (I), 387 (in Rus.).
11. Lidov, A. (2009). *Ierotopiya. Prostranstvennie ikoni i obrazi-paradigmi v vizantiiskoi culture* [Hierotopia. Spatial icons and paradigm images in Byzantine culture], Moskva, 352; *Eho zhe* (2006). *Ierotopiya. Sozdanie sakralnikh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya* [Hierotopia. The creation of sacred spaces as a form of creativity and a subject of historical research], *Ierotopiya. Sozdanie sakralnikh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi*, Moskva: Indrik, 9–31 (in Rus.).
12. Lietar, B. (2018). *Dusha deneg* [The soul of money], [yelektronna versiya / pereklad G. Sisneva, T. Suslitskaya]. Retrieved from <https://avidreaders.ru/book/dusha-deneg.html> (in Rus.).
13. Lyubomudrov, A. M. *Sovremennie chudotvornie ikoni* [Modern miraculous icons]. Retrieved from http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm (in Rus.).
14. (1996). *Materiali, svyazannie s voprosom o kanonizatsii Tsarskoi Semi*. Sinodalnaya komissiya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi po kanonizatsii svyatikh [Materials related to the question of the canonization of Tsar’s family. Synodal commission of the Russian Orthodox Church on the canonization of saints], Moskva (in Rus.).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

15. Merezhkovskii, D. (1925). *Taina trekh* [The secret of three], Praga: Plamya, 367 (in Rus.).
16. Mudyugin, Mikhail, Arkhiep. *Pravoslavnoe pochitanie ikon* [Orthodox veneration of icons]. Retrieved from http://www.netda.ru/belka/text_mil/adoration_of_icons_r.htm (in Rus.).
17. Panofskii, E. (2004). *Perspektiva kak "simvolicheskaya forma"*. *Goticheskaya arkhitektura i skholaristika* [Perspective as a "symbolic form". Gothic architecture and scholasticism], Sankt-Peterburh: Azbuka-klassika, 336; Eho zhe (2009). *Etyudi po ikonologii* [Etudes on iconology], Sankt-Peterburh: Izdatelskii Dom "Azbuka-klassika", 432 (in Rus.).
18. Saraskina, L. (2013). *O stalinizatsii golovnoogo mozga* [About Stalinization of the brain], *Pravoslavie i mir*, 9 apr. Retrieved from <http://www.pravmir.ru/lyudmila-saraskina-o-prityagivaniicitat-i-stalinizatsii-golovnoogo-mozga> (in Rus.).
19. Uspenskii, B. (2006). *Krest i krug: Iz istorii khristianskoi simvoliki* [Cross and circle: From the history of Christian symbols], Moskva: Yaziki slavyanskikh kultur, 523 (in Rus.).
20. Uspenskii, B. (1952). *Filologicheskie raziskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei. Relikti yazichestva v vostochnoslavyanskom kulte Nikolaya Mirlikiiskogo* [Philological research in the area of Slavic antiquities. Relics of paganism in the East Slavic cult of Nikolai of Myra], Moskva: Izd-vo Mosk. un-ta, 245 (in Rus.).
21. Uspenskii, L. (1996). *Bogoslovie ikoni Pravoslavnoi Tserkvi* [Theology of icons of the Orthodox Church], Moskva, 656 (in Rus.).
22. Florenskii, P. (2004). *Filosofiya kulta* [The philosophy of the cult], Moskva: Misl, 445; Eho zhe (1993). *Ikonostas. Izbrannie trudi po iskusstvu* [Iconostasis Selected works on art], Sankt-Peterburh: "Mifril" (in Rus.).
23. Chubinskii, P. (1875). *Trudi etnograficheskoi statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-Russkii krai, snaryazhennoi imp. Russkim geograficheskim ob-vom: Yugo-Zapadnii otdel* [Works of the ethnographic and statistical expedition to the Western Russian region, equipped by the Imperial Russian Geographical Society: South-Western Department], Sankt-Peterburh, (IV), 672 (in Rus.).
24. Evola, Yu. (1996). *Metafizika pola* [Metaphysics of gender], Moskva: Belovode, 448 (in Rus.).
25. Eliade, M. (2002). *Istoriya veri i religioznikh idei* [History of faith and religious ideas]: v 3 t., Moskva, (2), 512 (in Rus.).
26. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* [Comprehensive encyclopedia of Greek and Roman mythology]. Hrsg. von W.H. Roscher. Leipzig: 1890–1894, (II), 360–550. Retrieved from <https://archive.org/details/roscher> (in Ger.).
27. Begg, E. (1985). *The Cult of the Black Virgin*, London: Penguin Books, 289 (in Eng.).
28. Huynen, J. (1972). *L'enigme des Vierges Noires* [The Enigma of the Black Virgins], Paris: Robert Laffont, 249 (in Fr.).
29. Skarb wszechmocności Boskiej Nieprzebraney w Cudowney Matce Swoiej Kościła Archikatedralnego Lwowskiego Ormiańskiego w Obbrasie Starożytnym w Oltarzu Bractwa Hiepokalianego Jey Poczęcia niesłoczonymi łaskami niustannie słyącym szafuiący roku 1751 Dnia 14 lipca podczas Jubileuszu uniwersalnego przez Moie Wiecznego Pani Tey Niewolnika x. Gabriela Kasparowicza Protonotariusza Apostolskiego Otworzony, *Lvivska natsionalna naukova biblioteka im. V. Stefanyka* [Vasyl Stefanyk National Scientific Library of Ukraine in Lviv], v. rukopysiv, f. 5, № 1721 (in Pol.).
30. Witt, R. (1997). *Isis in the Ancient World*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 336 (in Eng.).

Вікторія Анатоліївна ХУДАВЕРДІЄВА

ORCID: 0000-0002-0100-5079

Релігія як структурна складова функціонування сучасного суспільства

Предметом дослідження є роль релігії у визначенні сенсу життя віруючих сучасної України. У статті, з урахуванням аналізу праць сучасних учених та античних мислителів, зазначається, що релігія – явище загальне і виконує важливі позитивні функції у суспільстві. Релігія, зокрема християнство, завжди було (і має бути) джерелом сенсу життя своїх послідовників. Реалізація релігією такої сенсоутворюючої та сенсотранслюючої функції є важливою умовою соціальної значущості та впливу релігії. Масштаби соціальної ролі релігії є неочевидними і є предметом дискусії, тому для точного розуміння проблеми функціональності релігії для сучасних суспільств було проаналізовано і визначено рівень включеності релігії в соціальні процеси та свідомість широкого загалу населення.

Ключові слова: соціальні функції релігії, значимість релігії у суспільстві, православ'я, сенс життя, духовна криза суспільства, особливості сприйняття смислів, цінності, роль релігії

Victoria Khudaverdiyeva

Religion as a structural component of the functioning of Modern society

The subject of the study is the role of religion in determining the meaning of the believers' life in modern Ukraine. For centuries, religious meanings were dominant in human consciousness and only at the everyday level, and at the philosophical level (definition of the general meanings of existence and society). However, the modernization processes of the 19th and 20th centuries made their corrections, leading to a significant shift from religious to secular meanings.

The issue of the current role of religion as a source of transcendent meanings, as a source and keeper of “higher” values and meanings for the population of Ukraine is examined. It is stated that religion has always been a source of meaning in life for its followers. The implementation of such a meaning-making and sense-transmitting function by religion is an important condition for the social significance and influence of religion. In modern societies, the scope of the social role of religion is not obvious and is a subject of debate. For a more precise understanding of the problem of the functionality of religion for modern societies, the inclusion of religion in social processes and the consciousness of the broad masses of the population is analyzed. Based on the analysis, it is concluded that the ability of Orthodoxy to become a real alternative to the secular value complexes dominant in modern societies is significantly limited, since the values transmitted by Orthodoxy do not find a mass response. It is demonstrated that for the majority of believing Ukrainians, religion has largely ceased to be the basis of the semantic structure. This, in turn, along with low church affiliation, weak familiarity with Orthodox dogmatics, readiness to independently form the meanings of one's religion and to include in these meanings elements from other religions and secular ideologies, extremely limits the orientation to the meanings and values, transmitted by the

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

church. In further research, in connection with such a situation, it is necessary to analyze the status of religion in the meaning fields of modern man more carefully and on concrete empirical material, so as not to put too much hope on religion in terms of its ability to influence the masses and block the path of materialistic spirituality.

Keywords: social functions of religion, the significance of religion in society, Orthodoxy, the meaning of life, the spiritual crisis of society, the perception of meanings, values, the role of religion

Релігія відіграє значущу роль у житті людства. В античному і середньовічному суспільстві релігія пронизувала всі сфери життєдіяльності людини. У сучасному світі вона, як і раніше, займає домінуюче місце в суспільній свідомості. Благополуччя суспільства визначається функціонуванням у ньому релігійного інституту. Це підтверджує той факт, що віра в Бога (богів), релігія – явище загальне. Ще в давнину людина звернула на це увагу. З соціологічної точки зору значущим є не поширеність таких вірувань, не власне охоплення ними тієї чи іншої кількості людей, а вплив цих вірувань на соціум: у вигляді впливу на повсякденну поведінку віруючого, чи у вигляді інституційного впливу на перебіг соціальних процесів. Відповідно, ставиться питання щодо сучасної специфіки реалізації релігією її соціальних функцій, та питання про зміни в цих функціях (які, ймовірно, полягали в зменшенні такої функціональності релігії), і про те, чи має місце відновлення цих функцій у зв'язку з поверненням релігії до соціального поля в останні десятиріччя [8].

Багато мислителів, наголошуючи на необхідності релігії, вважали віру в Бога таким явищем, яке притаманне кожній людині. Віру вони розцінювали як вроджену властивість людини. Наприклад, Цицерон зазначає у своєму трактаті “Про природу богів”: “...Необхідно визнати, що боги існують саме тому, що знання про це закладені в нас (*insitae*), чи, краще сказати, є вродженими (*innatae*)” [11]. Цю думку ми зустрічаємо у неоплатоніка Ямвліха Халкідського [12], Іустина Філософа [7] та Іоанна Дамаскіна [4]. Не існувало в історії такого народу, в якому відсутня віра в Бога чи богів. Відомий соціолог Е. Гідденс пише: “У тій чи іншій формі релігія виявляється у всіх відомих людських суспільствах. У найдавніших засвідчених суспільствах, про які нам відомо лише завдяки археологічним знахідкам, ми знаходимо явні сліди релігійних символів та ритуалів” [1].

Необхідність релігії для суспільства визначається її соціальними функціями. Функції релігії – це характер і напрямок впливу релігії як на індивіда, так і на суспільство загалом. Тобто, мається на увазі, що дає релігія кожній людині і суспільству, і як вона впливає на життя людей. У соціологічній та релігієзнавчій літературі виділяються такі основні функції [1, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12]: 1) світоглядна функція; 2) компенсаторна функція; 3) комунікативна функція; 4) регулятивна функція; 5) інтегруюча та дезінтегруюча функція релігії; 6) культуротрансляюча функція; 7) політико-ідеологічна функція.

Відродження в пострадянський період масової релігійної самоідентифікації ймовірно говорить про відновлення домінуючим християнством своєї соціальної

ролі. Однак аналіз здатності цієї найбільш поширеної релігії виконувати характерні для релігії соціальні функції дозволяє припустити, що ця роль залишається далеко не такою, як постулюють церковні ієрархи і як це подається політиками. У нашому аналізі ми звернемося практично до всіх (крім комунікативної) перерахованих вище функцій: світоглядної, компенсаторної, регулятивної, інтегративної, функції трансляції культурних зразків та функції ідентифікації, і спробуємо оцінити, наскільки вони виконуються релігією.

Релігія – це основа моральності, невичерпне її джерело. Релігія є основним стримуючим чинником зростання злочинності, вона зміцнює суспільство. Багато атеїстів визнають, що без головного об’єкта релігії – Бога – життя соціуму ускладнюється. Атеїсти стурбовані відсутністю Бога, тому що без Бога людина покинута і самотня, без Бога немає жодних людських цінностей. Наприклад, представник атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартр пише: “...Екзистенціалісти ... стурбовані відсутністю бога, оскільки разом із богом зникає будь-яка можливість знайти якісь цінності в умопостигаємому світі... І ніде не записано, що благо існує, що треба бути чесним, що не можна брехати. Це вихідний пункт екзистенціалізму. Справді, все дозволено, якщо бога не існує, а тому людина покинута, їй нема на що спертися ні в собі, ні назовні. Насамперед він не має виправдань” [9].

Світоглядна функція природно виходить з того факту, що релігія пропонує (або нав’язує) цілісний, комплексний погляд на світ, як на світ фізичний, так і на світ соціальний (як мають будуватися взаємовідносини між людьми) і особистісний (якою має бути сама людина). Відповідно, ця функція має місце, доки існує сама релігія. У той самий час можна побачити, що можливості реалізації цієї функції протягом століть поступово зменшувалися, з розвитком науки та освіти.

Протягом ХХ ст. релігія зіштовхувалася з радикальними викликами. Ці виклики були як локальними, внутрішніми (пов’язані з активною боротьбою радянської влади з “релігійними пережитками” і спробою побудови суспільства, що не потребує релігії), так і глобальними, зовнішніми (пов’язаними із загальними секуляризаційними процесами, що породжуються модернізацією суспільств, яке орієнтуються на західний тип розвитку). У 1970–1980-х рр. здавалося, що як мінімум у тих частинах СРСР, де переважало християнство, став переважати атеїзм. Однак масове “релігійне відродження”, яке відбулося після занепаду радянської системи, спростувало такі оцінки. Сьогодні у пострадянських слов’янських країнах релігія не тільки продовжує залишатися елементом свідомості особистості, але й наче повернулася у широку соціальну сферу, майже відновивши охоплення населення, яке було до соціально-політичних революцій початку ХХ ст. Період після 1991 р., коли зруйнувалась система державного атеїзму, коли було знято обмеження на релігійне життя, характеризується в Україні бурхливим зростанням інституційної структури різних релігійних напрямків. В цьому відношенні досить показовими є останні двадцять років, протягом яких кількість релігійних організацій постійно зростала. У 1999 р. їх налічувалося 21 134, на початку 2008 р. їх кількість становила вже 33 841 одиниць, а в 2021 р. – 37 049 (з них 35 453 громади, 536 монастирів) [6] (*табл. 1*).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Таблиця 1

Кількість релігійних організацій (центрів, управлінь, громад і монастирів) в Україні (в розрізі областей), станом на на 1 січня 2021 р.

	Області	Загалом релігійних організацій	Центри	Управління	Загалом	Громади			Монастирі	
						діючі	недіючі	незарєстровані	Загалом	Кількість у них ченців
1	Вінницька	2244	0	16	2184	1964	4	216	26	211
2	Волинська	1683	3	8	1635	1511	101	23	19	226
3	Дніпропетровська	1540	5	13	1484	1484	0	0	14	156
4	Донецька	1876	6	16	1803	1571	232	0	13	429
5	Житомирська	1622	1	8	1561	1561	0	0	28	310
6	Закарпатська	2011	3	17	1905	1721	19	165	61	490
7	Запорізька	1142	2	10	1104	1019	48	37	12	153
8	Івано-Франківська	1442	1	10	1359	939	7	413	35	141
9	Київська	1914	4	7	1850	1850	0	0	22	134
10	Кіровоградська	745	0	5	734	620	91	23	5	35
11	Луганська	869	0	11	840	792	42	6	6	58
12	Львівська	3286	4	26	3128	2925	67	136	70	794
13	Миколаївська	807	1	9	786	722	13	51	5	32
14	Одеська	1388	3	17	1310	1291	16	3	25	477
15	Полтавська	1194	0	11	1164	1164	0	0	8	88
16	Рівненська	1636	0	7	1581	1557	5	19	22	505
17	Сумська	545	0	4	532	532	0	0	7	0
18	Тернопільська	1843	0	12	1767	1767	0	0	47	506
19	Харківська	1043	0	12	1001	758	47	196	11	65
20	Херсонська	990	0	9	967	965	2	0	7	32
21	Хмельницька	2070	2	14	2003	1588	333	82	22	240
22	Черкаська	1448	0	10	1419	1360	0	59	7	230
23	Чернівецька	1381	1	12	1332	1051	119	162	21	447
24	Чернігівська	1016	0	8	987	868	73	46	14	221
25	м. Київ	1314	57	29	1017	977	0	40	29	849
	РАЗОМ	37049	93	301	35453	32557	1219	1677	536	6829

Джерело: матеріали складені за даними [2]

Переважає більшість релігійних організацій, загалом 61% від їх загальної кількості, належать до чотирьох церков: Української православної церкви (далі – ПЦУ) – 34%, Української православної церкви Київського патріархату (далі – УПЦ КП) – 12%, Української автокефальної православної церкви (далі – УАПЦ) – 4 %, Української греко-католицької церкви (далі – УГКЦ) – 11% [6] (табл. 2).

Наявність Православних релігійних організацій в Україні, станом на 1 січня 2021 р. (кількість)

Назва релігійних об'єднань та незалежних релігійних організацій	Загалом релігійних організацій	Центри	Управління	Загалом	Громади			Монастирі	
					Діючі	Недіючі	Незарєєстровані	Загалом	Кількість у них ченців
1. Українська православна церква (Православна церква України)	7188	1	52	6981	6196	457	328	79	233
2. Українська православна церква (Московський патріархат)	12406	1	52	12069	11741	239	89	215	4681
3. Українська автокефальна православна церква (оновлена)	36	0	0	36	20	16	0	0	0
4. Руська православна церква закордонна	39	1	2	33	23	10	0	2	25
5. Руська православна старообрядницька церква (Білокриницька згода)	57	1	0	54	47	2	5	2	2
6. Руська старообрядницька церква (Безпопівська згода)	13	0	0	13	11	0	2	0	0
7. Руська древлеправославна церква (Новозибківська згода)	6	0	0	6	5	1	0	0	0
8. Релігійні організації Істинно-Православної Церкви	36	0	1	34	32	0	2	0	0
9. Незалежні православні громади	79	0	0	79	57	13	9	0	0
ЗАГАЛОМ	19860	4	107	19305	18132	738	435	298	4941

Джерело: матеріали складені за даними [3]

Протягом XIX–XX ст. релігійність у Європі зазнала істотних змін: дедалі меншою ставала відвідуваність церков та присутність релігійної символіки у цивільному житті, зменшувався вплив на освіту та політику католицьких, православних та протестантських церков. Такі процеси змушували соціологів порушувати питан-

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

ня про поступове зникнення релігії з життя суспільства. Однак наприкінці ХХ ст. стало очевидним, що ситуація не така однозначна: релігія перейшла здебільшого в приватну сферу життя людей, і по всій Європі ми бачимо напівпорожні церкви, але одночасно віра в Бога і безсмертя душі так і не зникли, всупереч прогнозам суспільствознавців. Україна у цьому контексті посідає особливе місце. В СРСР, окрім відвертої антирелігійної пропаганди мали місце і каральні дії щодо віруючих, було впроваджено ідеологію, яка давала відповіді на низку питань, на які зазвичай відповідала релігія: заради чого жити, як робити моральний вибір, з кого брати приклад [6].

Оцінюючи потенціал впливу релігії у суспільстві мало одних показників релігійних практик (відвідування церков, частоти молитов тощо). Необхідний ретельний і всебічний аналіз особливостей сучасної масової християнської релігійності у зв'язку із соціальною поведінкою, і тими уявленнями, що на цю поведінку може впливати. Тобто, необхідно проаналізувати зв'язок релігійності зі світом цінностей, норм, уявлень та думок. Адже релігія пов'язана з виконанням цілої низки функцій: світоглядної, інтегративної, ідентифікаційної, культурно-трансляючої тощо. Відповідно необхідно визначити, наскільки успішно вона здатна виконувати ці функції у світі. Зокрема, одним із суттєвих індикаторів значення релігії у світогляді людини є її здатність виконувати функцію створення та транслявання смислів, зокрема смислу життя як такого [8].

На початку ХХІ ст. відомий американський соціолог Пітер Бергер підсумував, що необхідно визнати, що нинішній світ “такий же релігійний, як і завжди, а в деяких місцях релігійніший, ніж раніше”. При розгляді релігійності в Україні в європейському контексті, констатується факт, що в Україні 75% населення вважають себе релігійними, тобто, належать до певної релігії, а 23% ідентифікують себе як нерелігійні [6]. Помітно представлені в Україні різноманітні протестантські напрямки, які становлять 29% усіх релігійних організацій (табл. 3) [3]. За релігійністю населення, Україна посідає 7 місце серед європейських країн після Кіпру (99%), Польщі (93%), Португалії (86%), Ірландії (80%), Словаччини (76%) та Болгарії (75%). І це при тому, що ці країни не пережили лихоліття войовничого атеїзму, які випали на долю України. Таким чином, Україна, за показником приналежності населення до певних віросповідань, є однією з найбільш релігійних країн Європи. При цьому для України характерні найвищий рівень релігійності серед жінок (95%) порівняно з чоловіками (83%) та серед мешканців сільської місцевості порівняно з міським населенням. Також відсутня істотна різниця між віковими категоріями, тобто, рівень релігійності молоді та старшого покоління практично однаковий. Одноманітною є і релігійність населення з різним рівнем освіти, і навіть соціального становища [6].

Мережа християнських релігійних організацій (в розрізі конфесій) в Україні, станом на 1 січня 2021 р. (кількість)

Назва релігійних об'єднань та незалежних релігійних організацій	Загалом релігійних організацій	Центри	Управління	Загалом	Громади			Монастирі	
					Діючі	Недіючі	Незарєєстровані	Загалом	К-сть у них ченців
Християнство, всього	37049	93	301	35453	32557	1219	1677	536	6829
Православні релігійні організації	19860	4	107	19305	18132	738	435	298	4941
Католицькі релігійні організації	5280	2	47	4892	4740	92	60	237	1888
Протестантські релігійні організації	3055	4	26	2866	2621	166	79	0	0
Релігійні організації євангельських християн	388	6	8	349	337	8	4	0	0
Релігійні організації християн віри євангельської	3052	15	55	2851	2519	33	299	0	0
Релігійні організації адвентистів	1084	3	8	1066	969	27	70	0	0
Релігійні організації лютеран	87	2	1	82	74	7	1	0	0
Інші релігійні організації протестантів (протестантського походження)	1377	12	3	1341	642	35	664	0	0

Джерело: матеріали складені за даними [3]

Відрізняються за рівнем релігійності також і регіони України. У західному регіоні віруючими себе називають 97% населення, на сході, півдні та центрі ця частка становить 84%. Відповідно до кількості громад і розподіляється кількість священнослужителів: УПЦ – 9 217, УПЦ КП – 2 940, УГКЦ – 2 217, УАПЦ – 661. Так, Всеукраїнська спілка об'єднань євангельських християн-баптистів на початок 2008 р. налічувала 2 964 служителя, в організації Свідків Єгови – 2 388, а у “Всеукраїнському союзі церков християн віри євангельської-п’ятидесятників” їх 2 246 (табл. 4) [6].

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Таблиця 4

Наявність релігійних шкіл, періодичних видань, священнослужителів у православних релігійних організаціях України, станом на 1 січня 2021 р. (кількість)

Назва релігійних об'єднань та незалежних релігійних організацій	Школи			Кількість					
	Загалом	в тому числі		Священнослужителі		Періодичні видання			
		загальноосвітні	недільні	Загалом	з них іноземців	Загалом	в тому числі		
							друковані	аудіовізуальні (радіо і телебачення)	електронні
Православні релігійні організації	5878	1	5877	15242	43	212	123	12	77
1. Українська Православна Церква (Православна Церква України)	1755	0	1755	4572	4	71	34	5	32
2. Українська Православна Церква (Московський патріархат)	4086	1	4085	10510	31	135	85	7	43
3. Українська Автокефальна Православна Церква (оновлена)	3	0	3	8	0	0	0	0	0
4. Руська Православна Церква закордонна	7	0	7	33	2	1	1	0	0
5. Руська Православна Старообрядницька Церква (Білокриницька згода)	8	0	8	32	0	0	0	0	0
6. Руська Старообрядницька Церква (Безпопівська згода)	1	0	1	6	0	0	0	0	0
7. Руська Древлеправославна Церква (Новозибківська згода)	2	0	2	4	0	0	0	0	0
8. Релігійні організації Істинно-Православної Церкви	5	0	5	31	4	0	0	0	0
9. Незалежні православні громади	11	0	11	46	2	5	3	0	2

Джерело: матеріали складені за даними [3]

Релігійні організації дедалі більше заявляють про себе у інформаційному просторі країни. Кількість періодичних видань неухильно зростає і становить сьогодні близько 400, із них представників православних релігійних організацій – 212. Найбільше періодичних видань належить УПЦ – 71, а це 30% від загальної кількості. Проте протестантські періодичні видання сумарно перевищують цю цифру – на їх частку припадає 138 видань, що становить 36%. Таким чином, останніми роками спостерігається зростання всіх сегментів релігійної мережі України. Що свідчить про наявність постійного і досі незадоволеного попиту на діяльність релігійних організацій, а відповідно і потреби людей у релігійних цінностях і відповідних практиках (табл. 4).

Розростається також і мережа виховання релігійних кадрів. Нині налічується 209 духовних навчальних закладів. Більшість із них знаходиться у Києві, Львівській, Донецькій, Одеській та Тернопільській обл. Відповідно збільшується і кількість осіб, які навчаються у цих закладах (близько 18 тис. чол.) (табл. 5).

В Україні приблизно 2/3 громадян є віруючими. Проте їхню конфесійну приналежність встановити не так просто. Державна статистика щодо кількості зареєстрованих релігійних організацій суттєво відрізняється від даних соціопитувань. Щороку протягом ось уже 20 років одна з найавторитетніших українських соціологічних служб – Центр Разумкова проводить спеціальне опитування, присвячене питанням віри та релігії [5]. Цінність постійних опитувань полягає в тому, що завдяки їм можна не лише зафіксувати існуючу на поточний рік ситуацію, а й простежити динаміку змін, побачити, як розвивалася ситуація та мати підстави для прогнозу у майбутньому. Окрім Центру Разумкова у різні роки опитування проводили: група “Рейтинг”, Київський міжнародний інститут соціології та фірма “Соціс”. Всі вони показували результати, подібні до даних Центру Разумкова, з різницею в рамках похибки. Тобто фактично чотири провідні соціологічні служби показують той самий результат, що збільшує ймовірність достовірності даних.

Таблиця 5

Наявність духовних навчальних закладів в Україні (в розрізі областей), станом на 1 січня 2021 р.

Області	Духовні навчальні заклади				
	Загалом ДНЗ	Вищі ДНЗ	Середні ДНЗ	Слухачі	
				Денна форма	Заочна форма
Вінницька	5	4	1	17	248
Волинська	8	1	7	286	406
Дніпропетровська	9	5	4	391	230
Донецька	11	11	0	33	45
Житомирська	7	0	7	154	20
Закарпатська	8	3	5	476	0
Запорізька	4	1	3	175	20
Івано-Франківська	10	5	5	272	101
Київська	9	6	3	192	640
Кіровоградська	0	0	0	0	0
Луганська	5	2	3	10	60
Львівська	19	13	6	1518	999
Миколаївська	2	1	1	1	0
Одеська	11	11	0	485	264
Полтавська	3	3	0	54	615
Рівненська	6	4	2	727	1611
Сумська	2	0	2	1	1
Тернопільська	11	1	10	423	290
Харківська	8	3	5	62	299
Херсонська	1	1	0	0	101
Хмельницька	8	5	3	111	20
Черкаська	1	1	0	0	450
Чернівецька	8	8	0	0	598
Чернігівська	3	0	3	58	29
м. Київ	50	50	0	1782	2959
ЗАГАЛОМ	209	139	70	7228	10006

Джерело: матеріали складені за даними [3]

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Значимість релігії для суспільства підтверджують соціологічні опитування населення. Сьогодні в Україні більшість людей називають себе віруючими. За останні два століття в нашій країні, як і в християнській Європі, практично зійшла нанівець ідентифікаційна функція релігії. Якщо в стародавніх суспільствах приналежність до соціальної групи практично збігалася зі сповіданням відповідної релігії, у середньовіччі релігійна ідентифікація нерідко переважала над територіально-державною (існувало уявлення про спільне християнське братство). З 17 по 21 січня 2020 р. було проведено дослідження соціологічною службою Центру Разумкова на замовлення інтернет-ресурсу “Обозреватель”. Опитали 2000 респондентів віком від 18 років у всіх регіонах України, за винятком Криму та окупованих територій Донецької та Луганської обл. за вибіркою, що репрезентує доросле населення країни за основними соціально-демографічними показниками. Вибірка опитування будувалася як багатоступенева, випадкова із квотним відбором респондентів на останньому етапі. Теоретична похибка вибірки (без врахування дизайн-ефекту) не перевищує 2,3% з імовірністю 0,95 [5].

Згідно з результатами цього опитування, найчастіше громадяни України відносять себе до вірних ПЦУ (34%). 13,8% назвали себе вірними Української православної церкви (Московського патріархату) (далі – УПЦ МП), 8,2% – УГКЦ, 0,7% – Протестантських та Євангелічних церков, 0,4% – Римо-католицької церкви (далі – РКЦ), 0,6% – інших релігій та конфесій. Значна частина опитаних (27,6%) зазначали, що вважають себе православними, але не належать до якоїсь із церков. 8,8% не відносять себе до жодної з конфесій, а ще 5,6% визначили себе як невіруючих [5, 6] (табл. 6).

Таблиця 6

Результати дослідження проведені соціологічною службою Центру Разумкова у 2020 р. по Україні (Скажіть, до якої конфесії (релігії) Ви себе відносите?) (в цілому і за регіонами)

Конфесії (релігії)	Регіони України*				Загалом
	Захід	Центр	Південь	Схід	
Православна церква України (ПЦУ)	42,2	41,3	16,2	23,4	34,0
Українська православна церква (Московський патріархат)	8,7	12,0	17,9	19,1	13,8
Я просто православний, не відношу себе до якоїсь церкви	10,6	25,8	48,9	36,4	27,6
Греко-католицька церква	30,8	0,8	3,0	0,4	8,2
Римо-католицька церква	0,4	0,5	0,0	0,2	0,4
Протестантські та Євангелічні церкви	1,5	0,7	0,0	0,2	0,7
Інші конфесії, релігії	0,0	0,3	0,4	1,5	0,6
Я не відношу себе до жодної з конфесій	4,2	12,9	4,7	8,7	8,8
Я не віруючий	1,0	4,8	7,7	9,9	5,6
Відмова від відповіді/ Не знаю	0,6	0,9	1,3	0,2	0,7

Джерело: матеріали складені за даними [5]

До вірних ПЦУ віднесли себе 42,2% жителів Західного регіону, 41,3% жителів Центрального регіону, 23,4% жителів Східного регіону і 16,2% – Південного регіону.

* Захід: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька обл.; Центр: Київ, Вінницька, Житомирська, Київська, Кіровоградська, Полтавська, Сумська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська обл.; Південь: Миколаївська, Одеська, Херсонська обл.; Схід: Донецька, Дніпропетровська, Запорізька, Луганська, Харківська обл.

Вірними УПЦ МП є 8,7% жителів Західного регіону, 12,0% жителів Центрального регіону, 17,9% жителів Південного регіону, 19,1% – Східного регіону. Вірні УГКЦ переважно представлені у Західному регіоні, де їх частка серед опитаних становить 30,8%. Православних, які не відносять себе до якоїсь із церков, найбільше у Південному (48,9%) і Східному (36,4%) регіонах. Частка вірних УПЦ МП зростає зі зростанням віку опитаних – від 9,3% серед респондентів віком від 18 до 29 років до 18,6% серед тих, кому 60 і більше років. Частка православних, які не відносять себе до якоїсь церкви, є дещо нижчою серед представників найстаршої вікової групи (60 і більше років) – 23,3% [5] (табл. 7).

Таблиця 7

Результати дослідження проведені соціологічною службою Центру Разумкова у 2020 р. по Україні (Скажіть, до якої конфесії (релігії) Ви себе відносите?) (за віком опитаних)

Конфесії (релігії)	18-29 років	30-39 років	40-49 років	50-59 років	60 років і старші
Православна церква України (ПЦУ)	30,6	36,5	36,3	29,4	36,4
Українська православна церква (Московський патріархат)	9,3	9,5	12,7	17,2	18,6
Я просто православний, не відношу себе до якоїсь церкви	31,3	28,6	26,9	29,1	23,3
Греко-католицька церква	6,9	8,9	8,2	8,2	8,5
Римо-католицька церква	0,5	0,0	0,3	0,6	0,4
Протестантські та Євангелічні церкви	1,0	0,5	0,9	0,8	0,2
Інші конфесії, релігії	0,7	0,5	0,3	1,1	0,2
Я не відношу себе до жодної з конфесій	11,0	8,9	9,7	9,3	5,9
Я не віруючий	8,4	5,4	4,5	3,7	5,3
Відмова від відповіді/ Не знаю	0,2	1,1	0,3	0,6	1,1

Джерело: матеріали складені за даними [5]

Частка вірних деяких конфесій та церков відрізняється серед представників електорату окремих політичних партій. Так, серед представників електорату партії “Європейська солідарність” більше, ніж в середньому по масиву опитаних, вірних ПЦУ (52%) і УГКЦ (17%). Серед представників електорату партії “Опозиційна платформа – За життя” більше, ніж загалом по масиву респондентів, вірних УПЦ МП (27%), тих, хто вважає себе православним, але не відносить себе до якоїсь церкви (34,6%), а також сумарна частка тих, хто не відніс себе до жодної конфесії або є невіруючим (20,8%). Серед представників електорату партії “Слуга народу” більше, ніж загалом серед опитаних, тих хто вважає себе православним, але не відносить себе до якоїсь церкви (35%). Електорат інших партій не аналізувався через недостатню представленість у масиві [5] (табл. 8).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Таблиця 8

Результати дослідження проведене соціологічною службою Центру Разумкова у 2020 р. по Україні (Скажіть, до якої конфесії (релігії) Ви себе відносите?) (за- лежно від наміру голосувати за певні партії)

Конфесії (релігії)	Батьківщина	Європейська солідарність	ОПЗЖ	Слуга народу
Православна церква України (ПЦУ)	39,0	52,1	14,7	32,9
Українська православна церква (Московський патріархат)	12,2	9,6	27,0	12,8
Я просто православний, не відношу себе до якоїсь церкви	22,8	12,2	34,6	35,0
Греко-католицька церква	10,6	17,0	1,4	5,2
Римо-католицька церква	0,8	0,0	0,5	0,3
Протестантські та Євангелічні церкви	0,8	1,6	0,0	0,4
Інші конфесії, релігії	0,0	0,0	0,5	0,6
Я не відношу себе до жодної з конфесій	9,8	3,7	11,8	6,5
Я не віруючий	3,3	3,2	9,0	5,6
Відмова від відповіді/ Не знаю	0,8	0,5	0,5	0,7

Джерело: матеріали складені за даними [5]

Конфесійна структура в Україні змальовує нам таку картину. Абсолютна більшість віруючих українців (91%) християнського віросповідання (православні, греко-католики, протестанти). Зокрема, 39% віруючих відносять себе до православної Церкви (УПЦ, УПЦ КП, УАПЦ), ще 44% вказують, що вони православні без чіткого визначення (т. зв. нецерковні православні), 8% – греко-католики. Таким чином, серед населення України, що іменує себе релігійним, православні становлять 90%, греко-католики – 7,7%, протестанти – 1,1% [6].

На жаль, високий відсоток православного населення України – не показник дійсної, практичної релігійності суспільства. Більшість тих, хто говорить, що він православний християнин не часто молиться, якщо молиться взагалі, не бере участі в богослужіннях, маючи вдома священні книги, ікони, не знає їх призначення та правильного використання. Виходячи з останнього, примітно те, що предмети релігійних практик мають вдома понад 90% віруючих, причому половина тих, хто вважає себе невіруючим, також має їх.

Регулятивна сила буде характерна для релігії доти, доки будуть існувати люди, які розділяють її віровчення. У релігії завжди буде якась внутрішня (непряма) регулятивна сила, оскільки в її вченні завжди є вказівки, що можна, а що не можна робити. Причому на відміну від подібних імперативів, маючих світський характер, релігійні імперативи обґрунтовуються волею вищих сил. Тому нехай і невеликою мірою, але дана функція зберігатиметься [8]. Досить слабо у наших суспільствах реалізуються функція легітимації. Звернення до релігії як засобу легітимування певних політичних дій чи всієї політичної структури, безумовно зберігається, і це часто відображається у ЗМІ. Але це переважно робиться за інерцією, так би мовити “про всяк випадок”.

Наразі вже практично відсутня апеляція до “Божої волі” при обґрунтуванні політичного панування. Головним легітиматором сучасних політичних систем є спільна воля (проявляється під час політичних виборів) і “загальне благо” (система є легітимною настільки, наскільки вона здатна це благо забезпечувати).

Інтегративна функція, що особливо підкреслюється дослідниками примітивних релігій, у сучасних слов'янських пострадянських країнах також реалізується досить слабо. Адже хоча ця функція закладена у самій природі релігії (релігійна спільність сприяє створенню та утриманню разом окремих людей та соціальних груп), проте її реалізація залежить від цілого ряду факторів [8].

Соціологічні дослідження показують, що більше половини всіх віруючих (57%) зрідка відвідують церкву: 42% – кілька разів на рік, а 15% – раз на рік. Окрім того, 20% не відвідують церкву ніколи або майже ніколи, і лише 8% віруючих регулярно відвідують богослужіння. Більше церковно активними є жінки: постійно відвідують церкву 10% проти 6% серед чоловіків. Згідно зі статистикою, значно частіше церкву відвідують греко-католики: 31% – ходять туди постійно та 38% – часто, тоді як серед православних це співвідношення становить 6% та 13% відповідно. Віруючі України також мало беруть участь у заходах своїх парафій поза богослужбовим часом. Не багато хто здійснює паломництва [6].

Релігійна карта України вельми різноманітна. Є декілька субрегіонів зі своїми історичними, етнічними та релігійними особливостями. Так у Львівській, Івано-Франківській та Тернопільській обл., на відміну від решти України, домінують як за статистикою, так і за соціологією не православні, а греко-католики. Галичина – це базовий регіон для УГКЦ. Тут налічується 3 053 греко-католицькі громади, це 87,5% від усіх громад УГКЦ. Серед православної меншини домінує ПЦУ – 1 968 громад. Московський патріархат у цьому регіоні має 184 громади. В основному за рахунок півночі Тернопільської обл., що історично ближча до Волині, а не до Галичини. Крім того, тут ще 259 громад РКЦ. На Волині історично були сильні позиції православних. Умовне лідерство тут утримує Московський патріархат – 1 170 громад. Другою за чисельністю є ПЦУ – 956 парафій. Традиційно на Волині також були сильні позиції протестантів. Загалом баптисти, п'ятидесятники та адвентисти тут налічують 846 громад. Для п'ятидесятників це ключовий регіон, тут розташовується до третини всіх приходів [10].

Досить незвичайним регіоном є Закарпаття (Закарпатська обл.). Через близькість політичних кордонів країн Євросоюзу (Угорщини, Словаччини, Польщі та Румунії) та наявності природного кордону з боку решти України – Карпатських гір, історія, а головне населення краю досить строкате. Тут є угорська, румунська, словацька та ромська меншини. У релігійному плані тут домінує УПЦ МП (624 громади), що вперше прийшов на ці терени лише 75 років тому. Другою за чисельністю є Греко-католицька церква – 446 парафій. Цікаво, що місцева греко-католицька єпархія є автономною і безпосередньо підпорядковується Ватикану, не входячи до складу УГКЦ. Унікальною локальною групою є Реформатська протестантська церква, до якої належать переважно члени угорської громади – 113 парафій. Словацька меншина сповідує римо-католицизм і налічує 92 громади [10]. Унікальність Закарпаття поля-

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

гає в тому, що тут є дві релігійні організації суто локального характеру, яких немає за межами області та які у своїй офіційній назві містять назви місцевих топонімів: “Мукачівська греко-католицька єпархія” та “Закарпатська реформатська церква”.

Велика румунська діаспора є на Буковині (Чернівецька обл.). Там головною конфесією є православ'я. Досить сильні позиції Московського патріархату – 427 громад. Адже голова УПЦ МП митрополит Онуфрій раніше очолював Чернівецьку єпархію. Етнічні румуни опікуються священниками Московського патріархату. Також у регіоні є кілька єпархій ПЦУ із загальною кількістю у 205 парафій. Крім того, на Буковині досить сильні позиції протестантів, як і на Волині. Баптисти, п'ятдесятники та адвентисти тут налічують загалом 470 громад [10].

Інші регіони України не такі релігійно різноманітні. До того ж вони значно сильніше секуляризовані і роль релігії там значно нижча. Це проявляється і в кількості людей, які вважають себе віруючими, і в практикуючих, і в тих, хто підтримує церкву матеріально і довіряє священникам. Спостерігається різкий контраст між жителями Сходу та Заходу України. І цьому є кілька пояснень. По-перше, території Галичини, Волині, Закарпаття та Буковини у міжвоєнний період не входили до складу Радянської України, а були під владою Польщі, Чехословаччини та Румунії. Там не було насильницької атеїзації, релігійних гонінь та сталінських репресій. Релігійне життя не було викорчоване до кореня, а розвивалося своєю чергою. Богоборча машина прийшла туди на двадцять років пізніше і вже не з тим запалом. По-друге, ці регіони були значно менш русифіковані, а релігійна складова часто асоціювалася з національною українською ідеєю, принаймні на Галичині. Тому роль Церкви була високою у духовній сфері, а також у національно-патріотичному вихованні. На противагу державному атеїзму СРСР. По-третє, це переважно аграрні регіони, на відміну від промислового Донбасу. Аграрії зазвичай релігійніші, ніж промисловці. Справа в тому, що сільське господарство залежить від великої кількості змінних (погодних умов), які не залежать від волі людини. Промисловість менш схильна до змінних умов. Це додатковий фактор який пояснює відмінності у релігійних настроях Заходу та Сходу України [10].

Можна безперечно стверджувати, що релігія в суспільній свідомості нашого соціуму займає вагомий авторитет. Отже, релігія функціонує у кожному суспільстві та виконує важливі позитивні функції. Вона визначає світогляд, світовідчуття та соціальну поведінку людей. Релігія, впливаючи на індивідуальну і масову свідомість, формує певну систему норм і цінностей у соціумі, приносить розраду у важких ситуаціях, дає людині сенс життя. Вона є соціальним інститутом, який регулює взаємини між людьми. Результати соціологічних досліджень свідчать, що релігія є важливим і значущим явищем у нашому суспільстві. Навіть за часів атеїстичної ідеології люди зберігали віру в Бога. Все це свідчить про те, що релігія – необхідна структурна складова будь-якого соціуму. Поле місіонерської діяльності православної Церкви в Україні ще не освоєно. Виходячи із загальної статистики, ми можемо сказати, що Україна є християнською, православною державою. Але до свідомого прийняття Христа та осмисленого сповідання православ'я необхідно привести ще практично більшу частину тих, хто хрещений, хто ідентифікує себе православним, але не є практикуючим православним [6].

Вийшовши з довгих років атеїстичного утиску Церква зіткнулася з величезною кількістю проблем, і перші роки були повністю присвячені їх вирішенню, проблеми ж ці часто були матеріального характеру. Відновлювалася церковна інфраструктура, будувалися, реставрувалися храми. Безперечно, паралельно докладалися зусилля для початку церковної проповіді, зверненої до суспільства, а не до окремих людей. Налагоджувався та вдосконалювався механізм, проте це технічна сторона. Принциповим для Церкви є те, щоб слово Євангелія прозвучало переконливо сьогодні для людей, відірваних від релігійної християнської традиції атеїстичними десятиліттями. Завдання Церкви сьогодні у тому, щоб люди осмислили і прийняли феномен віри не як історичну традицію, як частину фольклору, а як світогляд, тобто, прийняти Євангеліє розумом і серцем. Для того щоб релігія стала способом життя людей, від часу констатації “я віруючий” до моменту реального воцерковлення – шлях довжиною в життя. Однак цим шляхом віряни повинні йти не самотньо, це не їхня особиста проблема, це проблема загальноцерковна, а Церква, на жаль, відчуває гостру нестачу в катехизаторській діяльності духовенства та практикуючих мирян, які також мають бути підмогою священникові у воцерковленні “нецерковних” православних. Священник, усвідомлюючи свою пастирську відповідальність перед Богом, повинен на індивідуальному рівні вести вдумливу роботу з сучасною людиною.

1. Гидденс Е. Социология. Москва: Едиториал УРСС, 2005. С. 461.
2. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. Статистика. Етнополітика Релігійні організації: узагальнення за даними ЄДР в Україні станом на 1 січня 2021 року. URL: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020-ethno>.
3. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. Статистика. Етнополітика. Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2021 року. URL: <https://dessa.gov.ua/statistics-2020-ethno/>.
4. Іоан Дамаскін. Точний виклад православної віри. URL: http://www.orthlib/John_of_Damascus/vera1_01.html.
5. Конфесійна та церковна належність громадян України (січень 2020 р. соціологія). Разумков Центр. 3 лютого 2020. Соціологія. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia>.
6. Митрополит Переяслав-Хмельницький и Вишневский Олександр (Драбинко). Религия и религиозность в Украине (статистика и общий обзор). URL: <https://mvfund.org>.
7. Муч. Иустин Философ. Апология II, представленная в пользу христиан римского сената. URL: <http://mstud.org/library/j/justin/apology2.htm>.
8. Релігієзнавство: навч. посіб. / за ред. Л. І. Мозгового, О. В. Бучми. 2-ге вид. Київ: Центр учбової літератури, 2008. 264 с.
9. Сартр Ж. П. Екзистенціалізм – це гуманізм. Київ: 1990. 398 с.
10. Україна релігійна. Державна статистика та незалежна соціологія. 29 груд. 2020. URL: <https://www.trrussian.com>.
11. Цицерон М. Т. Про природу богів. Цицерон. Філософські трактати. Київ: Наука, 1985. С. 74–75.
12. Ямвлих Халкидский. О египетских мистериях. Москва: АТ “ХГС”, 1995. С. 46.

References

1. Hyddens, E. (2005). *Sotsyolohyia [Sociology]*, Moskva: Edytorial URSS, 2005, 461 (in Rus.).
2. (2021). Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti. Statystyka. Etnopolityka. Relihijni orhanizatsii: uzahal'nennia za danymy YeDR v Ukraini stanom na 1 sichnia 2021 roku [State service of Ukraine on ethnopolitics and freedom of conscience. Statistics. Ethnopolitics. Religious organizations: generalization according to the data of the UDR in Ukraine as of January 1, 2021]. Retrieved from <https://dcss.gov.ua/statistics-2020-ethno> (in Ukr.).
3. (2021). Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti. Statystyka. Etnopolityka. Zvit pro merezhu relihijnykh orhanizatsij v Ukraini stanom na 1 sichnia 2021 roku [State service of Ukraine for ethnopolitics and freedom of conscience. Statistics. Ethnopolitics. Report on the network of religious organizations in Ukraine as of January 1, 2021]. Retrieved from <https://dcss.gov.ua/statistics-2020-ethno/> (in Ukr.).
4. Ioan Damaskin. Tochnyj vyklad pravoslavnoi viry [An accurate exposition of the Orthodox faith]. Retrieved from http://www.orthlib./John_of_Damascus/vera1_01.html (in Ukr.).
5. (2021). Konfesijna ta tserkovna nalezhnist' hromadian Ukrainy (sichen' 2020r. sotsiolohiia). Razumkov Tsent. 3 liutoho 2020. Sotsiolohiia [Confession and church affiliation of citizens of Ukraine (January 2020. sociology). Razumkov Center. February 3, 2020. Sociology]. Retrieved from <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia> (in Ukr.).
6. (2021). Mytropolyt Pereiaslav-Khmelnyskyi y Vyshnevskyi Oleksandr (Drabynko). Relyhyia y relyhoznost v Ukrayne (statystyka y obshchyi obzor) [Metropolitan Pereyaslav-Khmelnyskyi and Oleksandr Vishnevskyi (Drabinko). Religion and religiosity in Ukraine (statistics and general overview)]. Retrieved from <https://mvfund.org> (in Rus.).
7. Much. Yustyn Fylosyf. Apolohyia II, predstavlennaia v polzu khrystyan rymskoho senata [Torment. Justin the Philosopher. Apology II presented in favor of Christians to the Roman Senate]. Retrieved from <http://mstud.org/library/j/justin/apology2.htm> (in Rus.).
8. (2008). Relihiieznavstvo: navch. posib. [Religious studies: study guide] / za red. L. I. Mozghovoho, O. V. Buchmy, 2-he vyd., Kyiv: Tsent. uchbovoi literatury, 264 (in Ukr.).
9. Sartr, Zh. P. (1990). Ekzystentsializm – tse humanizm [Existentialism is humanism], Kiev, 398 (in Ukr.).
10. (2020). Ukrainy relihijna. Derzhavna statystyka ta nezalezhna sotsiolohiia. 29 hrud. 2020 [Ukraine is religious. State statistics and independent sociology. December 29 2020]. Retrieved from: <https://www.trrussian.com> (in Ukr.).
11. Tsytseron, M. T. (1985). Pro pryrodu bohiv. Tsytseron. Filosofs'ki traktaty [On the nature of the gods. Cicero. Philosophical treatises], Kiev: Nauka, 74–75 (in Ukr.).
12. Yamvlikh, Khalkids'kyi (1995). O ehypetskykh mysteryakh [About Egyptian mysteries], Moskva: AT "KhHS", 46 (in Rus.).

Микита Олександрович БАРКОВСЬКИЙ

ORCID: 0000-0001-6070-2985

Особливості функціонування буддійської традиції тхеравади в Україні

Досліджено становлення особливості однієї зі шкіл буддизму в Україні – тхеравади. З’ясовано функціонування буддійських громад в Україні: фонд Аджана Хуберта; “Медитація Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна”, ченці Бганте Нарада, Бганте Ратанасіла, Бганте Саранасіла, Бганте Тітідгаммо. Проілюстровано сучасний стан та діяльність представників тхеравади, їхню роль в соціумі й подальша перспектива розвитку. Проаналізовано вибрані буддійські тексти та основу вчення шкіл традиції тхеравади в Україні, основні практики та їх витоки. Зроблено висновок щодо ролі й значення ретритів як кроскультурного виміру, де буддизм традиції тхеравади виходить за межі свого традиційного етноконфесійного регіону та формує зв’язок між буддійською традицією і сучасною українською дійсністю.

Ключові слова: тхеравада в Україні, ретрит, дгамма, віпасана, Тіпітака, Сатіпаттхана-сутта, Метта-сутта, Абгідгамма-пітака

Mykyta Barkovskyi

Features of functioning of Theravada Buddhism in Ukraine

The topicality of the study is defined by the increased interest of a certain part of the population of Ukraine in the philosophy and religions of the East. One of the evidence can be the appearance and spread of dozens of Buddhist communities on the Ukrainian territory during the time of independence. Such a large number of Buddhist schools in Ukraine is explained by the consequences of the atheist era with the anti-religious policy of the Soviet authorities, which for a long time prohibited the preaching and practice of almost any religion. As a result, after the collapse of the USSR, there was an information surge, which gave rise to the formation of new religious communities, the spread of various literature and films on Buddhist themes. On the other hand, the spread of Eastern religious practices was a search for forms which were fundamentally different from traditional religious ones of improvement and spiritual rebirth. This article deals with the features formation of one of the Buddhist schools in Ukraine, namely Theravada. It proposes the concept for the functioning of Ukrainian Buddhist communities such as: the Ajan Hubert Foundation; “Vipassana Meditation as taught by S. N. Goenka in the tradition of Sayagyi U Ba Khin”, monks Bhante Narada, Bhante Ratanasila, Bhante Saranasila, Bhante Thithidhammo. Their current form and activities, their role in the social and further development prospects are examined. Selected Buddhist texts, the basics of Theravada teaching school traditions in Ukraine, main practices, and their origins are also analyzed. The significance of retreats is defined as a cross-cultural dimension, where Buddhism of the Theravada tradition goes beyond its traditional ethno-confessional region and forms a connection between the Buddhist tradition and modern Ukrainian reality.

Keywords: Theravada in Ukraine, retreat, dhamma, vipassana, Tipitaka, Satipatthana-sutta, Metta-sutta, Abhidhamma-pitaka

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Першу буддійську релігійну громаду в Україні офіційно було зареєстровано в Донецьку у жовтні 1991 р. З одного боку, буддизм є доволі нетрадиційною релігією в межах України, але з іншого, має чимало прихильників і зацікавлених осіб, які бажають ознайомитись із цим вченням та релігійними практиками. Постсекулярна епоха зумовлює нові виклики для переосмислення зв'язку між світською та релігійною сферами. Наприклад, Хосе Казанова зазначає, що в епоху постсекуляризму релігія набуває абсолютно нових форм та значень, тим самим долаючи кордони традиційних меж свого поширення [8], а Грегам Гарві звертає увагу на те, що релігійність варто розглянути, як вимір повсякденності, в якому людина використовує релігію для взаємодії з навколишнім світом [4]. Розуміння ролі релігії, зокрема буддизму, в соціумі мотивує нас до пошуків вирішення проблеми місця релігії в сучасності.

Актуальність теми дослідження обумовлена й підвищеним інтересом окремої частини населення України до філософії та релігій Сходу. Одним із свідчень цього є поява та поширення на її теренах у часи незалежності десятки буддійських громад: Духовне управління буддистів України; Дзочен – спільнота; Карма Каг'ю; Японський буддійський Орден Ніппондзан Мьоходзі; Білий Лотос; Нінгма-па; Будха Хрідайя; Пуль Тхо; Маха Праджня Параміта; Гелуг-па; Українська сангха учнів дзен-майстра Сандо Кайсена тощо [17, с. 161–162]. Окремо можна відзначити представників традиції тхеравади (*nali theravāda* – вчення старійшин) в Україні – це фонд Аджана Губерта; “Медитація Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна”, ченці Бганте Нарада, Бганте Ратанасіла, Бганте Саранасіла, Бганте Тітідгаммо діяльність яких раніше не потрапляла в поле релігієзнавчих досліджень.

На території України поява такої кількості напрямів буддійських шкіл зумовлена наслідками атеїстичної доби з антирелігійною політикою радянської влади, яка довгий час забороняла проповідувати та практикувати практично будь-яку релігію. Як наслідок, після розпаду СРСР відбувся інформаційний сплеск, що дав початок для формування нових релігійних громад, поширення різноманітної літератури та фільмів на буддійську тематику. З іншого боку, поширенням східних релігійних практик був пошук принципово відмінних від традиційних релігійних форм удосконалення та духовного відродження. Тому, на нашу думку, всі ці фактори потребують детального наукового дослідження. Зокрема, у нашій статті буде здійснено аналіз історії появи та діяльності представників традиції цього напрямку в Україні.

Наразі сучасний стан наукових досліджень пов'язаних з традицією тхеравади в Україні недостатній. Проте, варто відзначити, окремих українських дослідників, які займались вивченням раннього буддизму. Зокрема, роботи А. Стрелкової “Філософія порожнечі” [19]; Ю. Сауха “Філософія буддизму. Глобалізаційний вимір” [18]; І. Колесник “Особливості адаптації буддійської медитації на Заході (друга пол. XX – поч. XXI ст.)” [9].

Варто також відзначити сучасні ґрунтовні праці західних дослідників, які розглядають кроскультурні моменти адаптації буддійського вчення, зокрема: Мішель Спуплер “Розвиток буддизму в Австралії та Новій Зеландії” [27], Сандра Белл “Британський буддизм тхеравади: по той бік теорії та теорія обміну” [22], Мартін Бауман “Буддисти в західних країнах” [21]. Всі ці роботи демонструють певний інтерес до вивчення

філософського і соціального контексту буття традиції тхеравади у не традиційних умовах поширення цього напрямку буддизму.

Метою дослідження є розкриття особливостей становлення традиції тхеравади в Україні як однієї зі шкіл буддизму, сучасний стан розвитку та діяльність центрів цього напрямку, що пов’язана з діяльністю місіонера і буддійського вчителя Аджана Губерта; “Центру медитація Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна”; буддійських ченців Бганте Нарада, Бганте Ратанасіла, Бганте Саранасіла, Бганте Тітідгаммо; “Клуб Oum Kiev”; міжнародна організація “World Peace Initiative”.

На нашу думку, варто розпочати з руху, який орієнтований на поширення буддійської медитації віпасани (*nali vipassanā* – медитація прозріння) в традиції тхеравади, а саме – “Центр медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна”. Дана медитативна практика була розроблена буддійськими ченцями М’янми в XIX ст. на базі Палійського канону, зокрема Сатіпаттхана-сутта¹ (*nali Satipatṭhāna Sutta*) та праці Вісуддгімагга² (*nali Visuddhimagga*). Споглядання або медитація прозріння, – це концептуальна практика, зосереджена на аналізі світу та своїх внутрішніх уявлень про нього. Значна кількість буддійських філософських творів призначені для використання в цьому виді медитативної практики, і більшість із них були написані в монастирському оточенні. Таким чином, буддійська філософія має практичний намір: вона має на меті відкрити та трансформувати розум людини, що медитує та привести, зрештою, до стану бодгі (*nali bodhi*, пробудження). Ідея філософського мислення поза цим духовно-етичним середовищем є абсолютно чужою для буддійської культури [26, с. 647].

Власне, саме цей рух був першим в Україні, який представляв традицію тхеравади. Його засновником був – С. Н. Гоєнка (1924–2013). Він народився і виріс у М’янмі в досить заможній родині, що походила з Індії та сповідувала індуїзм. Орієнтовно у 1940 р. став провідним підприємцем і одним з очільників підприємства індійської діаспори в країні. У цей час зацікавився практикою медитації віпасана, оскільки так намагався позбутися мігрени. Його вчителем став Саяджі У Ба Кхін (1899–1971), відомий у М’янмі політичний діяч та засновник Міжнародного Медитативного Центру в Янгоні. Зокрема, віпасана практикувалася не тільки у середовищі ченців, а також серед звичайного населення М’янми. Починаючи з 1979 р. С. Н. Гоєнка почав подорожувати, щоб представити техніку віпасани в інших країнах світу [25].

¹ Сатіпатхана-сутта (*nali Satipatṭhāna Sutta*), а згодом створена Магасатіпатхана-сутта (*nali Mahāsatipatṭhāna Sutta*) – це основа для сучасної медитаційної практики віпасани. Ці сутти наголошують на практиці саті (*nali sati* – “уважність”) задля “очищення” свідомості та подолання внутрішніх перешкод на шляху до реалізації ніббани. Сатіпатхана-сутта входить до другої частини Тіпітаки (Сутта-пітака), розділ Мадджгіма-нікая (*nali Majjhima Nikāya*).

² Вісуддгімагга (*Visuddhimagga*) або “Шлях очищення” – це буддійський коментар тхеравади, написаний Буддгаггосою приблизно в 430 р. н. е. на о. Шрі-Ланка. Вважається найважливішим текстом тхеравади поза канонем Тіпітаки, який дає систематичний огляд буддійського вчення та техніки медитації. У тексті цього трактату даються повні та докладні вказівки щодо 40 предметів медитації, спрямованої на концентрацію, детальний опис буддійської філософії Абгідгамми та чіткі описи етапів прозріння, що веде до кінцевої мети – ніббани.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

Основна діяльність “Центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна” спрямована на проведення ретритів (практика усамітнення, відступу від повсякденного життя на певний період днів), під час яких учасники знайомляться з віпасаною та головними ідеями буддизму. На сьогодні у світі діє 207 центрів і 139 орендованих приміщень для проведення практик усамітнення [12]. В Україні подібні ретрити проводять в орендованому для цього дитячому оздоровчому таборі “Дозвілля” с. Козин, Київська обл. До 2020 р. у нашій країні вони відбувалися двічі на рік. Зазвичай проводяться два-три курси восени та два-три – навесні [14].

Сам процес ретриту містить наступний графік: 4:00 – підйом; 4:30-6:30 – медитація; 6:30-8:00 – перерва на сніданок; 8:00-11:00 – медитація; 11:00-13:00 – перерва на обід; 13:00-17:00 медитація; 17:00-18:00 – перерва на чай; 19:00-21:30 – лекції С. Н. Гоєнка і медитація; 21:30 – підготовка до сну. В основному програма віпасана триває 10 днів, але також є і 1–3-денні, 20-денні, 40-денні курси тощо, проте до таких дуже коротких або довготривалих практик допускають лише “старих” студентів, тобто це ті студенти, які повністю пройшли 10-денний курс медитації віпасана [12].

Особливістю діяльності “Центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна” можна вказати на постійну “живу присутність” С. Н. Гоєнка. Тут мається на увазі, що під час ретриту, учень-асистент використовує записані настанови С. Н. Гоєнка, які вмикають під час вечірніх лекцій на аудіопрогравач. Представники центру можуть лише відповідати на питання пов’язані з практичною частиною медитації віпасана. В Україні ретрити від “Центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна” найчастіше проводить вчитель медитації з Німеччини Фло Леман [20].

Основні вимоги до учасників, які перебувають на ретриті від “Центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна”: забороняється спілкуватися (учасники дають обітницю мовчання на період проходження курсу); фізичні контакти і вправи (йога, біг підтюпцем тощо); вживати алкогольні та наркотичні речовини, зовнішні контакти; використання мобільних телефонів чи інших електронних пристроїв, їх необхідно здати на зберігання волонтерам; дотримуватися повного розділення статей, подружжя і пари не повинні контактувати один з одним, те саме стосується друзів, родичів тощо [12].

Під час ретриту в своїх лекціях С. Н. Гоєнка розповідає про суть дгамми (*nali dhamma* – вчення, закон, природа, мораль). Поступово вводить в практику віпасана та дає поради для покращення концентрації та уваги. Переказує історії з життя Будди, а також розповідає як дгамма вплинула на його життя та на життя інших практикуючих. Постійно наголошує на тому, що практика якій він навчає не є “сектанською” і релігійною, вона є науковою, тому її можуть вільно практикувати всі, не вступаючи в конфлікт з расовими, кастовим чи релігійним світоглядами [12]. Варто зазначити, що на думку С. Н. Гоєнка саме у М’янмі буддизм зберігся у своєму первинному вигляді на відміну від інших країн, де поширився буддизм.

Для “старих” студентів є також курси Сатіпаттхана сутта (*nali satipatthāna*). Вони відбуваються за таким самим розкладом, як і будь-які 10-денні курси від центру, але у вечірніх лекціях докладно розглядається Сатіпаттхана Сутта. Це основний текст,

що глибше пояснює техніку медитації, яку викладав С. Н. Гоєнка. Такий курс дозволений лише тим, хто пройшов як мінімум три повних ретрити і не практикував інші техніки медитації з моменту проходження останнього курсу [12].

Такі курси медитації від “Центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджи У Ба Кхіна” безкоштовні, за бажанням можна залишити пожертву. Зазвичай на курси набирають до 100 учасників. Більшість аудиторії люди віком від 25 до 40 років. Інколи деякі практикуючі завершують курс раніше. Зокрема, так зробив український філософ С. А. Дацюк, який покинув курс на четвертий день практики. Як він зазначає перед ним постали дві причини, що спонукали його прийняти таке рішення. Перша – практика, яку викладає С. Н. Гоєнка “примітивна і подається з грубими методологічними помилками” [20]. Друга – “очевидні ознаки сектантства, точніше сама форма існування цієї традиції як секти з «просвітленим» гуру, за допомогою якого єдино і може бути отримано і сприйняте сакральне знання” [20].

Наступну групу, яку ми розглянемо – це фонд Аджана Губерта. Орієнтовно в 2015 р. ця організація починає свою діяльність в пострадянських країнах (Росія, Латвія), зокрема і в Україні. Засновниками фонду є Аджан Губерт (Губерт Дрозд, 1972. (“аджан” (тайс. 阿加那, ajahn) – тайський титул буддійського наставника, що походить від палійського терміну ачарья, палі: ācāriya)) та його учні. Народився у Польщі, м. Варшава, в родині звичайних робітників. Тривалий час працював там, але в подальшому переїхав до росії. З 1996 р. стає підприємцем у сфері торгівлі. Саме у цей період Губерт Дрозд почав практикувати медитацію. Через втрату інтересу до своєї діяльності, з 2006 р. він вирішує стати тайським ченцем [5] (в традиції тайського буддизму ченцем можна стати на певний період часу [24]).

Фактично 10 років Аджан Губерт провів у чернецтві традиції Мага Нікая (кхмер. មហានិកាយ, mohanikaya), в лісовому монастирі Суан Моккх в Таїланді, що був заснований буддійським вчителем-ченцем ХХ ст. Аджаном Буддгасою (1906–1993) [23, с. 123–124]. У цей період Аджан Хуберт проводив регулярні медитації для російськомовних учасників в ретритному центрі “Діпабгаван” (тайс. ธีปภาวัน, Dīrabhavan, означає місце розвитку світла (дгамми)) на о. Самуї, Таїланд. Засновник і духовний наставник центру – Аджан По (1932), один з найвідоміших і шанованих ченців Таїланду, прямий учень Аджана Буддгаси, настоятель монастиря Суан Моккх і прямий Учитель Аджана Хуберта [13]. У 2017 р. Аджана Губерта знімає чернечі обітничі та з благословенням Аджана По продовжує поширення дгамми, як буддійський вчитель.

Основна діяльність фонду Аджана Губерта націлена на проведення практик усамітнення, створення умов для проходження курсу і подальшу підтримку для практикуючих [13]. Перший ретрит в Україні відбувся у травні 2016 р. (Київ). До початку 2020 р., фонд організував курси віпасани кожного місяця в різних містах та країнах (Латвія, Україна, Росія, Таїланд та ін.). В Україні такі заходи проводять приблизно 4–6 разів на рік в орендованих для цього місцях.

Порівняно з програмою від С. Н. Гоєнка, ретрит Аджана Губерта містить наступний графік: 5:30 – підйом; 6:00 – ранкове читання тематичної літератури; 6:15 – сидяча медитація; 6:45 – йога/ранкова зарядка; 7:30 – сидяча медитація; 8:00 – сніданок;

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

9:30 – лекція про Дгамму і медитацію; 10:30 – медитація при ходьбі; 11:00 – сидяча медитація; 11:30 – обід; 14:00 – медитація “Метта”; 14:45 – медитація при ходьбі; 15:15 – сидяча медитація; 16:00 – медитація при ходьбі; 16:30 – сидяча медитація; 17:00 – перерва на чай; 18:30 – бесіда “питання-відповідь” з учителем; 19:45 – медитація при ходьбі; 20:15 – сидяча медитація; 21:00 – підготовка до сну. Інколи розклад може бути трохи іншим в залежності від курсу. Зазвичай програма триває 3 дні, також влітку проводять 7-ми денні практики усамітнення [3]. Основні вимоги до учасників, які перебувають на віпасані такі самі, як і на курсах від С. Н. Гоенка.

Особливістю ретритів Аджана Губета є те, що незважаючи на обітницю мовчання, учасники можуть записувати свої питання до вчителя і за розкладом “питання-відповідь” отримати відповіді від учителя. Окрім лекцій про практику анапанасаті (*палі ānāpāna* – усвідомленість дихання) та віпасана, під час ретриту буддійський вчитель навчає медитації Метта-сутта (палі *mettā*). Це буддійський текст для практики культивування дружелюбності, співчуття і доброзичливості. В лекціях також розповідається про дгамму, про природу речей, як необхідно практикувати буддійську медитацію та використовувати її в повсякденному житті для вирішення проблем. Також особливий акцент робиться на вченні Будди і як воно може бути корисним і практичним для людини ХХІ ст. тощо. Аджан Губерт зазначає: “Я впевнений в тому, що буддійська практика може зробити наше життя щасливішим у всіх сферах – в особистому житті та в родині, на роботі і в суспільстві. Якщо ми практикуємо медитацію, якщо ми розвиваємо уважність, усвідомленість і відпускаємо свої невмілі бажання, то починаємо жити щасливо. Буддизм – це практика щасливого життя” [16].

Цікавим є наступний факт, а саме, що фонд Аджана Губерта використовує не тільки джерела вчення з традиції тхеравади, але також й інших представників буддійських шкіл: Йонге Мінгьюр Рінпоче (ваджраяна); Тхить Нят Хань (тхієн-буддизм) [13].

Участь в ретритах від фонду Аджана Губерта платні, по завершенню курсу, за бажанням, можна залишити пожертву для вчителя. Зазвичай на практику усамітнення збираються до 70 учасників, люди віком від 25 до 40 років. Для того, щоб підтримувати практикуючих після проходження курсу, фонд організовує безкоштовні онлайн зустрічі в застосунку “Зум”. Кожного ранку учасники збираються для спільної медитації та інколи послухати лекції від Аджана Губерта. Варто підкреслити, що фонд також веде свою активну діяльність в соціальних мережах та на ютуб каналі.

Два буддійських рухи, які ми розглянули, спрямовані на поширення практичної складової буддійських вправ, а саме: культивування доброзичливості, усвідомлення реальності і, власне, пошуку істини. У більшій частині буддистської думки, істина – не просто питання логіки чи розуму, оскільки і логіка, і розум самі по собі залежать від інших факторів. Для буддистів усвідомлення істини є результатом великої внутрішньої роботи поза межами аналітичного міркування, і саме з цієї причини філософію в буддійській традиції найкраще класифікувати як підкатегорію “засоби пробудження” або, точніше, підкатегорію “медитація” [26, с. 647]. Таким чином, можна припустити, що зосередження виключно на медитативних вправах, підштовхують в подальшому певну категорію суспільства до пошуків глибших сенсів

у традиції тхеравади. Наприклад, український чернець Бганте Ратанасіла, тривалий час практикував віпассану в традиції Гоєнка, але згодом став ченцем лісової сангги (*nali saṅgha*) на о. Шрі-Ланці.

Наступними, кого можна розглянути через призму поширення філософії буддизму тхеравади, – це ченці Бганте Ратанасіли, Бганте Саранасіли, Бганте Тітідгамми та Бганте Народи, всі вони родом з України.

До того, як стати ченцем (у 2008 р.), Бганте Ратанасіла жив та працював у м. Ізмаїл на торговельному флоті. Навчався в технічному училищі на спеціальності моторист-електрик. У Москві 1999 р., він вперше познайомився з традицією тхеравади на курсах Гоєнка. Протягом 9 років практикував віпассану і згодом, через сімейні обставини, вирішив стати ченцем [6].

У січні 2008 р. в монастирі Науяна (о. Шрі-Ланка) Бганте Ратанасіла став ченцем традиції Па Аука Саядо (1934). Свою зацікавленість у традиції тхеравади він пояснює тим, що це “сухо і боляче” [6]. Тобто, через довготривалі сидячі медитативні практики, які базуються на концентрації та уважності, “після їх завершення відчуваєш справжнє щастя”, – як зазначає сам Бганте Ратанасіла.

Інший чернець – Бганте Саранасіла, став послідовником цієї ж традиції. Однією з головних причин стати ченцем було невдоволення цінностями соціуму в якому він перебував, бажання кардинально змінити життя і відчутти глибший сенс існування. У 2008 р., Бганте Саранасіла виїхав на о. Шрі-Ланку, де знайшов монастир і вчителя. Після чотирьох з половиною років життя в монастирі, він переїхав до М’янми. Там Бганте Саранасіла продовжував свою практику [7]. В одному з інтерв’ю він рефлексує на тему глобальних криз у світі, таких як: зміна клімату, війни, пандемії тощо. Чернець розглядає ці процеси в контексті карми (*nali kamma*) і зазначає: “Кожна людина несе як особисту, так і колективну відповідальність за вчинки, які вона робить. І це може торкнутися кількох поколінь” [7]. Важливу увагу чернець приділяє буддиським медитативним практикам. Саме з допомогою медитації та концентрації розуму, можна досягти головної мети буддизму тхеравади – ніббани. Оскільки, на його думку, одних роздумів для досягнення ніббани недостатньо.

На відміну від вище зазначених ченців, Бганте Тітідгаммо є представником тайської традиції лісової сангги, вчителем якої є Аджана Ча.

Вже відкрито перший прихисток для ченців (*nali vihāra*, вігара) традиції тхеравади в Україні (Богуславський р-н Київської обл.), де проживають зараз троє згаданих ченців. Освячення прихистку відбулося 11 серпня 2022 р. Свою спільну діяльність ченці присвячують проведенню ретритів та ознайомленню українців з буддиською філософією та практиками: організація онлайн-зустрічей для щотижневих уроків, а також знайомства з ченцями Південно-Східної Азії та о. Шрі-Ланки. Таким чином, поступово вводять українців у традиційний контекст тхеравади. Тобто, наявність ритуальної складової, знайомство з палійським каноном, дотримання правил взаємодії між ченцями і мирянами відповідно до Вінаї-пітаки (*nali Vinaya Piṭaka*) тощо.

Окремо варто виділити діяльність ченця Бганте Народи, оскільки він зараз перебуває у закритому ретриті й не проживає у монастирі. Однак, він робить свій внесок у поширення буддизму в Україні.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

До того як стати ченцем Бганте Нарада працював на Рівненській АЕС (м. Вараш). Понад п'ять років він провів у лісовому монастирі На Уяна Аран'я (м. Курунегала, о. Шрі-Ланка) під наставництвом буддійського вчителя Па Аук Саядо (р. н. 1934) [10]. Важливо зазначити, що Бганте Нарада є абгідгамма (*nali abhidhamma*) – майстер [6]. Тобто має традиційну філософську буддійську освіту, пройшов клас з метафізики. На противагу більшості сучасних ченців, які публікують книги, його праці представляють теоретичні роздуми про буддійську метафізику, а не практичні поради щодо медитації.

Приблизно з 2017 р. Бганте Нарада розпочав свою діяльність в Україні. На відміну від вище зазначених представників, він не здійснює активної місіонерської діяльності. Однак, водночас знайомить українське середовище з буддизмом традиції тхеравади через власний інтернет-ресурс (nibbana.in.ua), де можна ознайомитися з його лекціями про буддизм. Також Бганте Нарада видав книги “Монологи і Діалоги” [2] у 2020 р., і “Дзеркало базису” [1] у 2022 р., в яких він розкриває сутність буддизму, орієнтуючись на власний досвід. Зокрема, на сайті можна ознайомитися з його лекціями і книгами. Лекції складаються з п'яти розділів. Перший – це діалоги з самим Бганте Народою, де він коротко знайомить слухачів з основою вчення Будди. В другій частині – практичні поради щодо концентрації та віпасани. Третій розділ – це архівні записи з монастиря На Уяна Аран'я, де Бганте Нарада вибірково представив частини палійського канону в аудіозаписах. Прослухати деякі декламовані ним сутти палійською мовою можна в четвертому розділі. В останній він викладає основи Абгідгамми-пітаки (*nali Abhidhamma Piṭaka*) [10]. На нашу думку, діяльність цієї особистості потребує окремого розгляду та публікації.

Також можна відзначити функціонування окремих груп, що не мають чіткої орієнтації на буддійські школи, проте використовують практики тхеравади, зокрема віпасану. Наразі в Україні достатньо таких осередків, які мають синкретичний характер і радше зараховуються до руху “Нью-Ейдж”, де можна віднайти практики і вчення різних релігійних традицій. Однак, на нашу думку, їх не варто ігнорувати в контексті популяризації практик буддизму тхеравади. До таких груп можна зарахувати “Клуб Oum Kiev” та міжнародну організацію “World Peace Initiative”. Ми обрали ці організації, оскільки вони репрезентують дві можливі моделі поширення ідей та практик буддизму традиції тхеравади за межами самої школи. Перший варіант – це українці, які подорожують в межах Південно-Східної Азії, вивчаючи місцеві релігійні практики, після чого повертаються на батьківщину і передають отримані знання іншим. Другий варіант – це міжнародна організація, яка організовує в різних куточках світу зустрічі з буддійськими ченцями.

“Клуб Oum Kiev” – це простір де навчають практики йоги та медитації. Вчителі цієї організації знайомлять охочих з техніками йоги та індійською філософією, однак, також можуть послуговуватися текстами традиції тхеравади, а саме: сутта анапанасаті (*nali ānāpānasatī*) та Джатаки (*nali jātaḥka*). Сутта анапанасаті – це текст, у якому поетапно розписана практика усвідомленого споглядання процесу дихання. Суть полягає у гармонійному поєднанні тіла та розуму, методом уважного і зосередженого споглядання дихання. Практика анапанасаті є однією з популярних методів медитації серед

буддійських шкіл, зокрема тхеравади. Її активно використовують під час ретритів і навчають початківців, як базової медитації. Джатаки – це давньоіндійські притчі про земні переродження Будди, які входять в буддійський канон Тіпітака (*nali tipitaka*). Також слід зазначити, що “Клуб Oum Kiev” веде активну діяльність у проведенні ретритів, де учасники можуть ознайомитися з практикою випассани [15].

Представники міжнародної організації “World Peace Initiative” наголошують на тому, що їхня діяльність не має релігійного підґрунтя, а їхньою метою є популяризація практики *mindfulness* (походить від буддійського слова “*sati*” (*nali sati*) – медитативна практика для розвитку уважності та усвідомленості) та медитації для людей з різних культур та релігійними поглядами. Зокрема “World Peace Initiative” веде активну діяльність через інтернет, організовує різні курси медитації та ретрити. Окрім сертифікованих тренерів “*mindfulness*”, організація долучає ченців-вчителів з Таїланду, які є представниками традиції тхеравади. Наприклад, Пасура Дантмано та Джон Парамай, які проводять лекції та настанови з медитації [11].

Звертаючись до думки Хосе Казанови можна відзначити, що постсекулярна епоха ставить перед суспільством нові виклики для переосмислення зв’язку між релігією та людиною. Тому, на нашу думку, варто розуміти релігію в контексті не віри у “щось”, а радше, як набір норм, технік та правил для налагодження зв’язку з цим “щось”. У цьому контексті представники різних культур, традицій і спільнот, можуть використовувати релігію як інструмент для подолання етноконфесійних кордонів.

На прикладі діяльності вище описаних рухів та осіб, можна зробити висновок, як буддизм традиції тхеравади виходить за межі свого традиційного етноконфесійного регіону. Зокрема, для більшості представників традиції тхеравади в Україні, характерною рисою є організації ретритів. У їхній практиці культивування доброзичливості, випассани, анапанасаті тощо, проявляють себе як “релігійний інструмент”, який допомагає людині адаптуватися в сучасному світі та краще реагувати на виклики повсякденного життя. Отже, на нашу думку, проведення ретритів можна розуміти, як своєрідний кроскультурний вимір, де формується зв’язок між традицією тхеравади і сучасно українською дійсністю. Це, у свою чергу, є безумовно цікавим досвідом, який потребує більш ретельного вивчення.

1. Бганте Нарада. Дзеркало Базису. Рукопис. 2022.
2. Бганте Нарада. Монологи та діалоги. Тернопіль, 2020. 144 с.
3. Випассана. Трехдневный ретрит с Аджаном Хубертом. URL: <https://mettabhavan.org/vipassana-v-kieve#rec158607920>.
4. Гарві Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь / пер. з англ. К. Колкуновой, наук. ред. А. Рахманин. Москва: Новое литературное образование, 2020. 368 с.
5. Інтерв’ю з Аджаном Губертом (Дрозд). Forbes на тему: “Жизнь важнее бизнеса”: как бизнесмен стал буддийским монахом”. URL: <https://www.forbes.ru/forbeslife/obrazovanie-i-karera/304397-zhizn-vazhnee-biznesa-kak-biznesmen-stal-buddiiskim-monakhom>.
6. Інтерв’ю з Бганте Ратанасіла та Бганте Тітідгаммо. “Сухість і біль медитації”: традиція тхеравади в Україні. URL: <https://tureligious.com.ua/sukhist-i-bil-medytatsii-tradytsiia-treharavady-v-ukraini/>.

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

7. Інтерв'ю з Бганте Саранасілою. Андрей Завгородний: “Ум тоже надо чистить и вытряхивать из него пыль”. URL: <https://www.poglyad.info/2021/08/23/andrej-zavgorodnyj-um-tozhe-nado-chystyt-y-vytryahyvayt-yz-nego-pyl/>.
8. Казанова Х. По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / пер. з англ. Панича О. Київ: Дух і Літера, 2017. 264 с.
9. Колесник І. М. Особливості адаптації буддійської медитації на Заході (друга пол. XX – поч. XXI ст.). *Історія релігій в Україні*: наук. щоріч. Львів: Видавничий відділ Львівського музею історії релігії “Логос”, 2014. Кн. II. С. 88–97.
10. Офіційний сайт Бганте Наради. URL: <https://nibbana.in.ua/>.
11. Офіційний сайт Міжнародної організації “World Peace Initiative”. URL: <https://wpifoundation.org/en/our-work/meditation-retreat#/>.
12. Офіційний сайт центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна. URL: <https://www.dhamma.org/en/index>.
13. Офіційний сайт фонду Аджана Губерга. URL: <https://ajahnhubert.org/>.
14. Офіційний український сайт центру медитації Віпасана С. Н. Гоєнка в традиції Саяджі У Ба Кхіна. URL: <https://ua.dhamma.org/uk/>.
15. Публікація зі сторінки на facebook Клуб Oum Kiev. URL: https://www.facebook.com/groups/1688386131226368/?ref=pages_profile_groups_tab&source_id=534118223420740.
16. Публікація зі сторінки на facebook фонду Аджана Губерга. URL: <https://www.facebook.com/AjahnHubert/photos/a.645925012223571/1836514653164595/?type=3&theater>.
17. Релігієзнавство: навч. посіб. Київ: Дух і Літера, 2018. 328 с.
18. Саух Ю. П. Філософія буддизму. Глобалізаційний вимір: монографія. Київ: МП Леся, 2009. 224 с.
19. Стрелкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнені: монографія. Київ: Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2015. 408 с.
20. Форум LiveJournal. URL: <https://totaltelecom.livejournal.com/352601.html>.
21. Baumann M. Buddhists in a Western Country. An outline of recent Buddhist developments in Germany. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13537909208580655>.
22. Bell S. British theravada Buddhism: Otherworldly theories, and the theory of exchange. URL: <https://doi.org/10.1080/13537909808580828>.
23. Kornfield J. Modern Buddhist Masters. Kandy: Buddhist Publication Society, 2007. 321 с.
24. Kusalasaya K. Buddhism in Thailand. Kandy: Buddhist Publication Society, 1983.
25. Meditation Now: Inner Peace through Inner Wisdom, S. N. Goenka North American Tour 2002. URL: <http://www.events.dhamma.org/en/2002/presskit/GoenkaBio.pdf>.
26. Robert E. Buswell, Jr. *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA, 2004. URL: http://www.ahandfulofleaves.org/documents/Encyclopedia%20of%20Buddhism_2%20Vols_%20Buswell.pdf.
27. Spuler M. The Development of Buddhism in Australia and New Zealand. Westward Dharma: Buddhism beyond Asia. University of California Press, Berkeley, CA, USA, 2002, p. 139–151.

References

1. Bhante, Narada (2022). Dzerkalo Bazysu [Mirror of Basis] (in Rus.).
2. Bhante, Narada (2020). Monolohy ta dialohy [Monologues and dialogues], Ternopil', 144 (in Rus.).
3. Vypassana. Trekh dnevnyi retyt s Adzhanom Khubertom [Vipassana. Three day retreat with Ajahn Hubert]. Retrieved from <https://mettabhavan.org/vipassana-v-kieve#rec158607920> (in Rus.).
4. Harvey, G. (2020). Seks, yeda i neznakomtsy. Religiya kak povsednevnyaya zhizn' [Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life] / per. z anhl. K. Kolkunovoy, nauk. red. A. Rakhmanin, Moskva: Novoye literaturnoye obrazovaniye, 368 (in Rus.).
5. (2015). Interviu z Adzhanom Hubertom (Drozd). Forbes na temu: “Zhyzn vazhnee byznesa: kak byznesmen stal buddyiskym monakhom” [Interview with Adjan Hubert (Drozd). Forbes on the topic: “Life is more important than business”: how a businessman became a Buddhist monk]”. Retrieved from <https://www.forbes.ru/forbeslife/obrazovanie-i-karera/304397-zhizn-vazhnee-biznesa-kak-biznesmen-stal-buddiiskim-monakhom> (in Rus.).
6. (2022). Interviu z Bhante Ratanasila ta Bhante Titidhammo. “Sukhist i bil medytatsii”: tradytsiia tkheravady v Ukraini [Interview with Bhante Ratanasila and Bhante Thithidhammo. “Dryness and bility of meditation”: the Theravada tradition in Ukraine]. Retrieved from <https://tureligious.com.ua/sukhist-i-bil-medytatsii-tradytsiia-treharavady-v-ukraini/> (in Ukr.).
7. (2021). Interviu z Bhante Saranasiloiu. Andrei Zavhorodnyi: “Um tozhe nado chystyt y vytryahyvayt yz neho pyl” [Interview with Bhante Saranasila. Andrei Zavgorodnyi. “The mind also needs to be cleaned and the dust shaken out of it”]. Retrieved from <https://www.poglyad.info/2021/08/23/andrej-zavgorodnyj-um-tozhe-nado-chystyt-y-vytryahyvayt-yz-nego-pyl/> (in Rus.).
8. Kazanova, KH. (2017). Po toy bik sekulyaryzatsiyi. Relihiyna ta sekulyarna dynamika nashoyi hlobal'noyi doby [Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective] / per. z anhl. Panycha O., Kyiv: Dukh i Litera, 264 (in Ukr.).
9. Kolesnyk, I. M. (2014). Osoblyvosti adaptatsiyi buddiys'koyi medytatsiyi na Zakhodi (druha pol. XX – poch. XXI st.) [Peculiarities of the adaptation of Buddhist meditation in the West (second half of the 20th century – beginning of the 21st century)], *Istoriya relihiy v Ukrayini*: nauk. shchoric., L'viv: Vydavnychiy viddil Lvivskoho muzeiu istorii relihii “Lohos”, (II), 88–97 (in Ukr.).
10. The official website of Bhante Narada. Retrieved from <https://nibbana.in.ua/> (in Rus.).
11. The official website of the World Peace Initiative International Organization. Retrieved from <https://wpifoundation.org/en/our-work/meditation-retreat#/> (in Eng.).
12. The official Ukrainian website of the Vipassana meditation center S.N. Goenka in the tradition of Sayaji U Ba Khin. Retrieved from <https://ua.dhamma.org/uk/> (in Ukr.).
13. The official website of the Ajan Hubert Foundation. Retrieved from <https://ajahnhubert.org/> (in Rus.).
14. The official website of the Vipassana meditation center S. N. Goenka in the tradition of Sayaji U Ba Khin. Retrieved from <https://www.dhamma.org/en/index> (in Eng.).
15. Publication from the Facebook page of the Ajan Hubert Foundation. Retrieved from <https://www.facebook.com/AjanHubert/photos/a.645925012223571/1836514653164595/?type=3&theater> (in Rus.).
16. Publication from the Facebook page of the Club Oum Kiev. Retrieved from https://www.facebook.com/groups/1688386131226368/?ref=pages_profile_groups_tab&source_id=534118223420740 (in Rus.).

III. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

17. (2018). *Relihiyevnavstvo: navch. posib.* [Religious studies: study guide.], Kyiv: Dukh i Litera, 328 (in Ukr.).
18. Saukh, Yu. P. (2009). *Filosofiya buddyzmu. Hlobalizatsiynny vymir: monohrafiya* [Philosophy of Buddhism. Globalization dimension: monograph], Kyiv: MP Lesya, 224 (in Ukr.).
19. Strelkova, A. Yu. (2015). *Buddyzm: filosofiya porozhnechi: monohrafiya* [Buddhism: philosophy of emptiness: monograph], Kyiv: Vydavnychyy dim "Kyievo-Mohylyans'ka akademiya", 408 (in Ukr.).
20. (2012). LiveJournal forum. Retrieved from <https://totaltelecom.livejournal.com/352601.html> (in Rus.).
21. Baumann, M. (2008). *Buddhists in a Western Country. An outline of recent Buddhist developments in Germany.* Retrieved from <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13537909208580655> (in Eng.).
22. Bell, S. (2008). *British theravada Buddhism: Otherworldly theories, and the theory of exchange.* Retrieved from <https://doi.org/10.1080/13537909808580828> (in Eng.).
23. Kornfield, J. (2007). *Modern Buddhist Masters*, Kandy: Buddhist Publication Society, 321 (in Eng.).
24. Kusalasaya, K. (1983). *Buddhism in Thailand*, Kandy: Buddhist Publication Society (in Eng.).
25. (2002). *Meditation Now: Inner Peace through Inner Wisdom*, S. N. Goenka North American Tour 2002. Retrieved from <http://www.events.dhamma.org/en/2002/presskit/GoenkaBio.pdf> (in Eng.).
26. Robert, E. Buswell, Jr. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. Macmillan Reference USA. Retrieved from http://www.ahandfulofleaves.org/documents/Encyclopedia%20of%20Buddhism_2%20Vols_%20Buswell.pdf (in Eng.).
27. Spuler, M. (2002). *The Development of Buddhism in Australia and New Zealand, Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. University of California Press, Berkeley, CA, USA, 139–151 (in Eng.).

IV. ДЖЕРЕЛА

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-194-212

УДК 930.2:94(477.84)"16–17"

Богдан Володимирович СМЕРЕКА

ORCID: 0000-0002-1287-5440

Єлизавета Могила і Мирон Барновський – покровителі Задарівського монастиря (за документами XVII–XVIII ст.)

До наукового обігу впроваджено три документи першої третини XVII ст. з історії православного монастиря неподалік с. Задарова в Галицькій землі Руського воєводства (Львівська єпархія). Мова йде про акти надань Єлизаветою Могилою (вдовою молдовського господаря Єремії Могили; 1613 і 1614 рр.) та Мироном Барновським (в минулому – молдовським господарем; 1630 р.) підданих із м. Ляцького та с. Задарова на користь монастиря. Розглянуто акт підтвердження перелічених вище дарчих грамот (1666) та візитацію обителі 1760 р. На підставі аналізу джерел та літератури з'ясовано, що правителі сусіднього Молдовського князівства отримали можливість надавати привілеї православному монастирю в Речі Посполитій після набуття індигенату та придбання Устянської маєтності, в якій ця обитель знаходилася.

Окреслено коло ймовірних фундаторів Задарівського монастиря.

Ключові слова: Задарів, Львівська єпархія, православний монастир, Єлизавета Могила, Мирон Барновський, Молдовське князівство

Bohdan Smereka

Elisabeta Movilă and Miron Barnovschi as patrons of Zadariv monastery (according to documents of the 17th and 18th centuries)

Three documents from the first third of the 17th century on the history of the Orthodox monastery near the village of Zadariv in the Halych Land of the Ruthenian Voivodeship (Lviv Diocese) are introduced into scientific circulation. We are talking about two grants of Elisabeta Movilă (widow of the Moldavian voivode Ieremia; in 1613 and 1614) and one grant by Miron Barnovschi (also voivode of Moldavia; in 1630) in favor of the monastery. The act of confirmation of the privileges listed above, carried out in 1666 by Zygmunt Karol Przerębski, and the visitation of the Zadariv monastery (1760) are also considered. Based on the analysis of sources and literature, it is found out under what circumstances the rulers of the neighboring Moldavian principality were able to grant privileges to the Orthodox monastery in Commonwealth. Ieremia and Elisabeta Movilă

settled in the Polish Kingdom in 1591 after fleeing from Moldova due to fear of persecutions from the Turkish sultan. In 1598, Ieremia purchased the Ustia estate, where he arrived in 1591, and the Liatske estate, where the Zadariv monastery was located (or where it could be founded by Ieremia or Elisabeta himself). Actually, these two are the most likely founders of the monastery. In addition to them, the list of probable founders includes the previous owners of both estates in the 16th century: Jan (senior), Jan (junior) and Andrzej Sienieński, Zofia Mielecka, Ivan Simeon Slutsky, Jan Karol Chodkiewicz.

Both grants of Elisabeta Movilă had the features characteristic of Moldavian grants to the local monasteries. First of all it is a curse to those, who would dare to violate the rights and privileges of the monastery in the future.

In 1628, the estate, in which the Zadariv monastery was located, was purchased by Miron Barnovschi from two sons-in-law of Elisabeta Movilă. This Moldavian voivode was a grand nephew of Ieremia. He too was a Polish nobleman. In 1630, Miron Barnovschi gave two subjects to the Zadariv monastery. The text of this deed is almost identical to Elisabeta's document of 1613. We assume, that the "act of 1613." was actually written in 1661, shortly before it was entered into the Halych court acts.

Keywords: Zadariv, Lviv Diocese, Orthodox monastery, Elisabeta Movilă, Miron Barnovschi, Principality of Moldavia

Задарівський монастир – православна (з 1700 р. – унійна) обитель у Галицькому крилосі Львівської єпархії. Точна дата його закладення невідома. Про ранню історію монастиря знаємо з поодиноких документів. Так, Михайло Коссак писав про дарчі грамоти для обителі, надані вдовою молдовського господаря Єремії Могили Єлизаветою (у 1614 р.) та Мироном Барновським (у 1630 р.; роком раніше Мирон втратив молдовський трон). Часом закладення монастиря Коссак назвав XVI ст. [2, с. 144]. Антін Петрушевич у "Сводной Галицко-Русской лѣтописи" навів короткий зміст ще однієї грамоти Єлизавети від 25 серпня 1613 р., згідно з якою вона надавала задарівським ченцям бджолину десятину з пасіки місцевого селянина. Петрушевич виявив оригінал документа в бібліотеці монастиря ЧСВВ у Бучачі [6, с. 48].

Услід за Коссаком, про XVI ст., як про відправну точку існування обителі писали о. Роман Лукань [5], Іван Крип'якевич [3, с. 74] та Ярослав Стоцький [8, с. 63]. Останній при цьому назвав документ Єлизавети Могили 1613 р. фундаційною грамотою. Михайло Ваврик часом закладення Задарівського монастиря назвав період "до 1613 р." [1, с. 208].

Документи 1613, 1614 і 1630 рр. були виявлені в чистовій книзі донесень галицького гродського суду [10, с. 813–817]. В іншій актовій книзі вдалося знайти ще один документ до ранньої історії обителі за 1666 р. [11, с. 404–405]. Нарешті, у фонді Протоігуменату монастирів ЧСВВ було відшукано та опрацьовано візитацію обителі 1760 р. [14, арк. 1–1 зв.]. Акти 1666 і 1760 рр. важливі для нас тому, що містять згадки про дарчі грамоти Єлизавети і Мирона. В запропонованому дослідженні ми публікуємо та аналізуємо усі перелічені документи. Спробуємо також відповісти на два запитання:

1) за яких обставин правителі Молдовського князівства кінця XVI ст. – першої третини XVII ст. отримали можливість надавати привілеї монастирю в Речі Посполитій;

2) коли і ким був закладений Задарівський монастир та чи мають відношення до його фундації вищезгадані особи?

Почнемо з останнього. Для того, щоб встановити час закладення Задарівського монастиря та ім'я його фундатора, необхідно з'ясувати, хто володів місцевістю, де була розташована обитель, до укладення найдавнішої відомої нам дарчої грамоти місцевим ченцям (1613). З огляду на історіографію, окреслюємо ймовірний час виникнення монастиря періодом з 1500 по 1613 рр. Звертаємо увагу й на те, що в ряді розглянутих актів XVII ст. обитель іменується не Задарівською, а Устянською (від назви містечка Устя чи Устя Рожане; нині с. Устя-Зелене Чортківського р-ну на Тернопільщині). Станом на XVI ст. Устя та Задарів належали до різних маєностей, які об'єдналися орієнтовно на зламі XVI і XVII ст.

Задарів належав до шляхетського маєтку з центром у Ляцькому. В XVI ст. ним володіла родина Сененських: кам'янецький каштелян Ян [16, арк. 197–197 зв.], його син – галицький підкоморій (1537–1543), галицький каштелян (1543–1576) і львівський архієпископ (1576–1582) Ян-молодший [15, арк. 136 зв.; 41, с. 43, № 83; с. 56, № 222], а також син Яна-молодшого – львівський підкоморій (1596–1603) і локатор містечка Ляцьке (1589 р.) Анджей [17, арк. 469 зв.–470 зв.; 32, с. 183; 41, с. 133, № 1000]. Нам нічого не відомо про сім'ю останнього – схоже, Анджей помер бездітним холостяком.

Розташоване поруч із Задаровом Устя було центром значного маєтку родини Кол [19, с. 345–346]. Орієнтовно в 1539 р. донька галицького каштеляна Яна Коли Анна вийшла заміж за Яна Мелецького (з 1547 р. – подільський воєвода), внаслідок чого Устя стало володінням останнього [15, арк. 134 зв.; 38, с. 756]. Наприкінці XVI ст. маєтком володіла онука Яна Зоф'я, спільно з чоловіком, князем Іваном Симеоном Олельковичем-Слуцьким [31, с. 764].

В 1591 р. сюди з Молдови разом з дружиною та найближчими соратниками прибув Єремія Могила. Єремія був великим ворником Нижнього царства при дворі господаря Петру Шкіюпула (Кульгавого). Незадовго до цього Шкіюпул відмовився виконувати наказ Порти про підвищення в Молдові хараджу (подушного податку) [28, с. 11]. За іншою версією, у Стамбулі були розкриті таємні контакти господаря з Рудольфом Габсбургом та Ватиканом [36, с. 565]. Так чи інакше, побоюючись гніву султана, Петру в серпні 1591 р. покинув Молдову разом з кількома вищими сановниками. Серед них був Єремія, його рідний брат Симеон та логофет Лука Строїчі. В грудні того ж року ворник опинився в Усті, де й осів (Влодзімеж Двожачек та Емануель Ростворовський помилково зазначають, що Єремію прийняв у себе Ян Остророг, чоловік Катажини Мелецької, рідної сестри Зоф'ї [27, с. 507; 36, с. 565]). В 1593 р. Єремія і Лука отримали індигенат, який зрівняв обох у правах і свободах з польською шляхтою [42, с. 345].

В цьому ж році розпочалася османсько-габсбурзька війна, в якій взяли участь Трансильванія, Валахія і Молдова. В 1595 р. у конфлікт втрутилася Річ Посполита, яка вирішила посадити на молдовський престол свого ставленика. Зусиллями Яна Замойського новим господарем Молдови став Єремія Могила [34, с. 110]. 1 вересня 1595 р. в присутності Яна (а також Станіслава Жолкевського) Єремія склав присягу на вірність Короні [36, с. 565].

Наприкінці XVI ст. новий господар вирішив придбати Устянську маєтність для старшого сина Костянтина. З цією метою, 20 жовтня 1599 р. Єремія уклав список опікунів для первістка у справі володіння Устям. Опікунами стали шестеро осіб – троє молдован (Георге і Симеон Могили, Лука Строїчі) та троє поляків (Ян Замойський, Станіслав Жолкевський і згаданий вище власник Ляцької маєтності Анджей Сененський) [26, с. 552–553, № ССХСІІ]. 26 грудня 1599 р. Сигізмунд III затвердив цей перелік (Сененського у ньому замінили на дрогобицького старосту Миколая Даниловича та на писаря Яна Свошовського) [12, с. 2698–2700]. Сама маєтність була придбана Єремією роком раніше у Зоф'ї Мелецької (після смерті Слуцького, 23 липня 1593 р. вона вдруге вийшла заміж за Яна Кароля Ходкевича [31, с. 764]). Цікаво, що у воеводи не знайшлося для купівлі достатньо коштів – частково за нього розплатився Лука Строїчі [23, с. 126].

На підставі викладеного вище можна зробити наступні висновки:

1. Присутність Анджея Сененського в переліку опікунів сина Єремії Костянтина (поруч із близькими приятелями господаря – Замойським і Жолкевським) вказує, що Єремія мав з Анджеєм добрі стосунки; можливо, підкоморій (з огляду на відсутність власних дітей) продав господарю (або, що менш імовірно, Зоф'ї Мелецькій) Ляцький ключ. Таким чином, Задарів увійшов до Устянської маєтності.

2. Засновниками Задарівського монастиря могли бути: хтось із Янів або Анджея Сененські, Єремія і Єлизавета Могили, Зоф'я Мелецька і Іван Симеон Слуцький (у випадку, якщо Анджей Сененський продав Ляцький ключ до 9 березня 1592 р., коли помер Слуцький), Ян Кароль Ходкевич (якщо продаж відбувся між 1592 та 1598 рр.). Припускаємо, що до фундації обителі причетне подружжя Могил.

Єлизавета Могила була донькою грецького купця з Хотина Георгіоса Катаратоса. Після одруження з Кристиною Лозонською (ймовірно, кровно спорідненою з молдовським господарем Александром Лепушняну), Георгіос отримав як посаг її родові с. Лозну біля Дорохою і змінив ім'я на Георгіос Лозонський чи Излозяну (Lozonschi, Izlozeanu). В 1597 р. Єремія призначив тестя пиркалабом Хотина [28, с. 12, 15; 40, с. 520, 523–524; 44, с. 27]. Тут слід додати, що в науковій літературі [20, с. 49; 30, с. 2–4] присутнє твердження, нібито батьком Єлизавети був знатний угорець з Трансильванії Томаш Чомортані (Tamás Csomortányi). Тобто, Єлизавета не була православною до заміжжя з Єремією. Хоча румунський історик Север Зотта ще на початку XX ст. спростував це твердження [45], окремі дослідники продовжували дотримуватися версії про угорське походження Єлизавети [37, с. 145].

Єремія Могила одружився з Єлизаветою Лозонською, за різними даними в 1587 р., 1588 р. або в 1591 р. (до переїзду в Устя) [36, с. 565; 44, с. 27]. У подружжя було троє синів (Костянтин, Александр і Богдан) та четверо доньок (Регіна-К'яжна, Марія-Амалія, Катерина-Маргарита і Анна). Двоє синів (Костянтин і Александр) займали молдовський престол, доньки ж стали дружинами польських шляхтичів:

- Михайла Вишневецького (одружився з Регіною в Сучаві 25 травня 1603 р.) [36, с. 568; 44, с. 27];
- Стефана Потоцького (одружився з Марією на початку 1606 р.) [36, с. 568];

– Самуїла Корецького (одружився з Катериною 27 березня або 3 квітня 1616 р.) [23, с. 134];

– Максиміліана Пшерембського (одружився з Анною в 1620 р. [33, с. 101].

Тепер перейдемо, власне, до аналізу актів. Документ 4 січня 1613 р. (див.: Документ № 1) було укладено в Усті Єлизаветою Могилою та підписано її доньками Марією та Анною. Обидві в грамоті названі Потоцькими, а остання ще й “краківською воєводиною, великою коронною гетьмановою”. Обидва титули Анна набула в 1659 р. після четвертого заміжжя зі Станіславом Ревею Потоцьким [36, с. 568; 44, с. 36]. Пояснення цього анахронізму ми дамо нижче. Що ж стосується самого акта, то в ньому зазначено, що монастир св. Параскеви розташований на пагорбі над с. Задаровом, а угіддя в його володінні простягаються від “міських чвертей” (околиць Устя) до берегу ріки (Золотої Липи, де стоїть Задарів). Далі повідомляється, що на прохання ченців (окреслені як “калугери богомольці”), їм було надано двох задарівських підданих (Івана Бохонка та Васька Гліга) разом з нащадками, угіддями та повинностями на вічні часи. Також ченці отримали бджолину десятину з пасіки місцевого селянина Андрія Колодки, право вільно, “без міри”, молоти збіжжя в млинах та ловити рибу в ставках на території маєтності “чим [монахи] можуть”. Вираз “калугери” (călugării > καλόγεροι, “ченці”; букв. “добрі старці”), як і присутня в акті маледикція (форма санкції з прокляттями по відношенню до тих, хто в майбутньому посміє скасувати це надання [4, с. 18–19]) зустрічаються в привілеях молдовських господарів для місцевих монастирів [25, с. 28, № 19; с. 45–46, № 32].

Наступну дарчу грамоту для задарівських ченців було укладено рівно через рік – 4 січня 1614 р. (див.: Документ № 2). Нею Єлизавета Могила надала обителі двох “підданих дворищних” з містечка Ляцьке – братів Івана і Андрія Поповичовичів. Обоє передавалися в розпорядження монастиря з усіма угіддями, пожитками та повинностями на вічні часи. При цьому, самі Поповичовичі звільнялися від сплати усіх данин. Текст документа, як і попередній, містить маледикцію. Акт було укладено в Усті за розпорядженням Єлизавети “Яном Вітольтом логофетом”. Мова йде про логофета Вітольда Мерицяну (Mărțeanu), ім’я якого фігурує в офіційних документах Молдови з 1610 по 1628 рр. [7, с. 184, 436; 39, с. 296].

Після смерті Єремії в 1606 р. Єлизавета намагалася посадити на престол свого старшого сина Костянтина, для чого заручилася підтримкою своїх зятів. Костянтин двічі займав трон господаря: восени 1607 р. і з кінця 1607 по кінець 1611 р. Третя спроба здобути молдовський престол закінчилася розгромом армії Костянтина і Стефана Потоцького (зятя Єлизавети) в битві біля Сасового Рогу в липні 1612 р. Обоє були захоплені в полон, Костянтин загинув по дорозі до Криму (втопився) [23, с. 128–129]. Провальною була спроба Єлизавети посадити на трон середнього сина – Александру. Так, невдовзі після його інтронізації, 5 січня 1616 р. помер від отрути Михайло Вишневецький, ще один зять Єлизавети, зусиллями якого Александру отримав титул господаря [23, с. 131]. В ніч з 2 на 3 серпня 1616 р. (за іншими даними – 13 серпня) Александру разом із Самуїлом Корецьким були атаковані турками та їхніми союзниками біля с. Дракшань (Dracșani) над Серетом і потрапили в полон. Також в ясир була забрана сама Єлизавета Могила з наймолодшим сином Богданом

(невдовзі захворів і помер) та донькою Катериною (дружиною Самуїла) [22, с. 42; 23, с. 137; 35, с. 122].

Єлизавета Могила перебувала в Стамбулі до кінця життя. Натомість, її зять Самуїл Корецький в листопаді 1617 р. зумів втекти з фортеці Єді-Куле (про обставини втечі, див.: [22, с. 48–49; 23, с. 138]). Влітку 1618 р. Корецький повернувся до Корця, де застав звільнену з полону і ослаблену складними пологами дружину. 29 серпня 1618 р. з її слів було укладено заповіт, згідно з яким маєтності Катерини (в т. ч. Устянська) передавалися чоловіку [22, с. 51–55].

Самуїл Корецький недовго був власником Устя. В 1620 р., під впливом Жолкевського, він знову відправився в похід на Молдову. В результаті поразки поляків під Цецорою Самуїла вдруге взяли в полон, знову ув'язнили в Єді-Куле і, врешті, задушили. За його відсутності на Устя здійснили наїзд два інших зятя Єлизавети – Стефан Потоцький (викуплений з полону в 1615 р.) і Максиміліан Пшерембський [22, с. 51; 33, с. 101; 44, с. 31]. Родина Корецьких, у відповідь, організувала напад на Ляцьке, яке перебувало у власності Пшерембських [33, с. 101]. В 1623 р. між Пшерембськими і Корецькими була досягнута угода: перші отримували половину містечка Устя, половину місцевого замку і 14 сіл, другим дісталася інша половина Устя і замку, 2 містечка (Ляцьке і Хоростятин) та 7 сіл, в т. ч. Задарів [9, с. 1295–1296; 33, с. 102]. Далі, за словами Владислава Лозінського, у конфлікт за Устя несподівано втрутилася “третя Могилянка, Михайлова Вишневецька”. Кого мав на увазі дослідник, сказати складно, адже Регіна Могила-Вишневецька померла в 1619 р. Ідентифікувати “третю Могилянку” також не можемо, оскільки Лозінський, розповідаючи про неї, не вказав жодного джерела інформації. За словами вченого, в результаті виграного судового процесу “третьої Могилянці” вдалося скасувати угоду 1623 р. і добитися інтронізації в Устя для своїх (!) дітей – Анни, “Єремії і Міхала” (так Лозінський назвав Ярему-Михайла). З огляду на це, Пшерембські в 1628 р. уклали з Вишневецькими нову угоду, згідно з якою сплатили останнім неназвану суму коштів за право залишатись на своїй частині маєтності. Того ж року Пшерембські і Корецькі продали свої частки молдовському господарю Мирону Барновському [33, с. 102].

Мирон Барновський народився в 1590 р. в Топорівцях на Буковині. Вже будучи господарем, в офіційних документах Мирон підписувався як Могила-Барновський, підкреслюючи таким чином зв'язок із знатним родом (перш за все, з братами Єремією та Симеоном, яких іменував “krew nasza” [21, с. 67]). Мирон справді був кровно спорідненим із ними. Його бабуся по материнській лінії, Анна Скаука чи Шкаука (Ana Scheauca/Şcheauca), була рідною сестрою Єремії і Симеона [24, с. 79; 28, с. 10]. Крім цього, рідна сестра самого Мирона – Теодозія – була дружиною брата Єлизавети Могили Василя Лозінського і мешкала з ним в Усті щонайменше з 1611 по 1613 рр. [24, с. 88].

Також про Мирона Барновського відомо, що він брав участь в тій самій битві біля с. Дракшань, де були розбиті війська Самуїла Корецького та Александру Могили. Під час Хотинської битви загони Барновського (сформовані за зразком армії приятеля Мирона, буджацького мурзи Кантемира, ще одного учасника воєнної кампанії) завдали полякам дошкульних втрат [24, с. 80; 35, с. 122–123]. Однак, ставши господарем

в січні 1626 р., Мирон (який небезпідставно вважався туркофілом) вирішив піти на союз із Річчю Посполитою. Аби здобути прихильність поляків, Барновський запропонував себе в якості посередника в польсько-турецькому конфлікті довкола фортець в пониззі Дніпра [24, с. 81–82; 35, с. 127–132]. Також йому вдалося налагодити дружні стосунки з кількома польськими шляхтичами, перш за все із серадзьким каштеляном Максиміліаном Пшерембським. Його Мирон називав своїм шурином, що, однак, не підтверджується джерелами [24, с. 82; 35, с. 132–133, посил. 40]. Саме за допомогою Максиміліана господар намагався отримати те, що колись здобув його родич Єремія – польський індигенат. Краківський каштелян Єжи Збаразький в листі до коронного підканцлера Якуба Задзіка від 9 вересня 1627 р. писав, що Барновський бажає отримати індигенат, аби захистити себе на випадок втрати молдовського престолу [35, с. 133]. За іронією долі, саме польське шляхетство до цього й призвело. Барновський отримав індигенат з другої спроби, в останній день роботи звичайного сейму у Варшаві (тривав з 9 січня по 20 лютого 1629 р. [43, с. 295; 18, арк. 213–215b]; детальніше про перипетії на шляху до вступу Мирона у шляхетство, див.: [35, с. 132–147]). Вже в липні 1629 р. Барновського детронізували. Наприкінці літа Мирон втік до Хотина, а на початку 1630 р. емігрував до Речі Посполитої [34, с. 114–115].

Як зазначає Даріуш Мілевський, саме індигенат дозволив господарю-втікачу придбати Устянську маєтність [35, с. 148]. Ілона Чаманська, пишучи про набуття Мироном Устя, вказує на документ продажу 1629 р., вписаний у теребовлянські гродські акти [24, с. 85–86]. Насправді, цей документ було укладено 15 жовтня 1628 р., тобто до отримання Барновським індигенату [13, с. 893–897]. Згідно з актом, Максиміліан Пшерембський продав Мирону половину Устя і 14 сіл (частка Пшерембських згідно угоди з Корецькими 1623 р., див. вище). Зауважимо, однак, що в результаті укладення документа Мирон не став власником Задарова. Село та монастир, згідно з угодою 1623 р., перебували у власності Корецьких. Барновський мав укласти з ними окремий акт купівлі-продажу, тексту якого виявити не вдалося.

Невдовзі після втечі до Речі Посполитої, під час перебування в Усті, 4 лютого 1630 р. Мирон Барновський надав дарчу грамоту Задарівському монастирю (див.: Документ № 3). Її текст майже ідентичний тексту акта Єлизавети Могили від 4 січня 1613 р. за винятком того, що грамоту укладено від імені Мирона. Іншими словами, в самому документі не згадано, що Барновський підтверджує надання 1613 р. Це наводить на думку, що насправді ця грамота Єлизавети (принаймні, її версія в судовій книзі) була створена не в 1613, а в 1661 р. (коли ігумен монастиря Стефан надав її для вписання до галицьких гродських актів), шляхом повного копіювання грамоти 1630 р. Звідси й причина згаданого вище анахронізму в цьому документі, адже підписали “грамоту 1613 р.” дві доньки покійної Єлизавети – Марія (історики вважають, що вона померла в 40-х рр. XVII ст., достеменно рік смерті Марії не відомий [44, с. 30]) і Анна, “краківська воєводина, велика коронна гетьманова”.

Однак, незрозуміло тоді, як Петрушевич міг опрацювати оригінал документа 1613 р. в Бучачі? До самого “акта Петрушевича” теж маємо ряд запитань. Чому дослідник датує його серпнем, а не січнем? Чому вказує, що його підписав “Іоан Вітольт логофет”, який мав відношення до грамоти 1614 р., хоча в документі, наведеному

Петрушевичем, йдеться про бджолину десятину, як і в акті 1613 р.? Оскільки виявити оригінал грамоти 1613 р. не вдалося, у нас немає відповідей на всі ці питання.

Два наступні розглянуті документи до історії Задарівського монастиря датуються 1666 і 1760 рр. Їх основна цінність полягає у фіксації всіх (в т. ч. зазначених вище) дарчих грамот на користь обителі. Актом від 29 вересня 1666 р. (див.: Документ № 4) власник Устянського ключа Зигмунт Кароль Пшерембський (син Максиміліана) на прохання тодішнього настоятеля Варлаама Лещинського підтвердив попередні надання для монастиря:

- 1) акт Єлизавети Могили від 4 січня 1614 р. (про надання двох дворощ в Ляцькому і двох в Задарові);
- 2) акт Мирона Барновського від 4 лютого 1630 р. (про надання двох задарівських підданих);
- 3) акт Кароля Корецького від 1 серпня 1625 р. (про підтвердження попередніх надань; самої грамоти виявити не вдалося);
- 4) лист Станіслава Конєцпольського від 11 вересня 1660 р. (йдеться про лист до брацлавського воєводи Міхала Чарторийського із закликом не порушувати права монастирської братії [10, с. 817–818]).

Звертаємо увагу на те, що серед підтверджених Пшерембським актів немає документа 1613 р. Натомість, про акт 1614 р. зазначено, що в ньому йдеться про два двороща в Задарові і два в Ляцькому (нагадаємо, що документ 1614 р. стосувався лише ляцьких підданих, а грамота 1613 – тільки задарівських селян). Додатково, акт Кароля Корецького (1625) з невідомих причин фігурує в переліку після грамоти Мирона Барновського (1630). Нарешті, Зигмунт Пшерембський називає Барновського “стриєм” Анни Могили-Потоцької, що не відповідає дійсності (Мирон був внучатим племінником Єремії, батька Анни).

Останній розглянутий нами документ до історії монастиря – візитація обителі 24 листопада 1760 р. (див.: Документ № 5). В ній описане місце розташування монастиря, окремих його споруд, а також подано перелік раніше наданих братії грамот:

- 1) акт Єлизавети Могили від 4 січня 1613 р. (знову з’явився; Єлизавета тут помилково названа “Потоцькою”);
- 2) її ж акт від 4 січня 1614 р.;
- 3) акт Мирона Барновського від 4 лютого 1630 р.;
- 4) лист Станіслава Конєцпольського від 11 вересня 1660 р. (див. вище);
- 5) акт Зигмунта Кароля Пшерембського від 29 вересня 1666 р. (у візитації помилково вказане 9 вересня);
- 6) акт брацлавського воєводи Яна Потоцького до диспозитора (управителя фільварку) Устянського маєтку п. Зачинського від 13 вересня 1671 р. про заборону залучати монастирських підданих в Задарові і Ляцькому до відробітку повинностей;
- 7, 8) два надання земельних угідь белзьким воєводою Антонієм Міхалом Потоцьким (1758 р. і 30 квітня 1766 р.; зауважимо, що станом на 1766 р. Потоцький вже не був белзьким воєводою, однак в документі він названий саме так [29, с. 789]).

Таким чином, нами було окреслено хронологічні рамки закладення Задарівського монастиря (XVI – перше десятиріччя XVII ст.) та коло його потенційних фундаторів. Для цього ми ідентифікували власників маєтностей (Ляцької і Устянської), де знаходився монастир у вказаний вище період. Найбільш імовірними фундаторами обителі були, на нашу думку, Єремія і Єлизавета Могили, подружжя втікачів з Молдови, які осіли в Усті в 1591 р., а в 1598 р. придбали обидві згадані маєтності, об’єднавши в єдину – Устянську (це звужує ймовірний час закладення монастиря до проміжку з 1598 по 1613 рр.). Саме Єлизавета (чий чоловік в 1595 р. став молдовським господарем) надала обителі перші (серед виявлених) дарчі грамоти (в 1613 і 1614 рр.). Аналіз цих документів дозволяє виявити риси, притаманні для аналогічних донатів молдовських правителів місцевим монастирям: окреслення ченців як “калугерів” та присутність маледикції – прокляття тим, хто посміє порушувати права обителі в майбутньому.

Ще одне надання на користь монастиря (майже ідентичне наданню Єлизавети Могили 1613 р.) здійснив у 1630 р. Мирон Барновський, внучатий племінник Єремії. Подібно до свого родича, Мирон був молдовським господарем та польським шляхтичем. Щоправда, власником Устянської маєтності Барновський став не через кровну спорідненість, а завдяки дружбі з одним із зятів Єлизавети Могили – Максиміліаном Пшерембським. Син Максиміліана, Зигмунт Кароль, в 1666 р. підтвердив дарчі грамоти вельможних молдован.

Залишається, однак, невірешеним питання розбіжностей між змістом акта 1613 р., поданого А. Петрушевичем, та його версією, вписаною до галицьких гродських актів. Остання, як ми припускаємо, була укладена в 1661 р. доньками покійної Єлизавети, на основі грамоти Мирона Барновського 1630 р.

Документ № 1

1613 р., січня 4, Устя

Єлизавета Могила надає монастирю біля Задарова двох підданих з цього села, бджолину десятину з місцевої пасіки та інші права

Officium p[rae]sens castren[se] capitan[eale] Halicien[se] infrascript[as] l[itte]ras vn[iuer]sales respectu singularis gratiae religiosi patribus ritus graeci in monasterio Vscicen[si] ad aedes sanctae Parassiae existentibus ab ill[ust]ri et m[a]g[nifi]ca [// 815] Helizabethe palatina terrarum Moldaviae super subditis certis in villa Zadarow datas de actu et data illarum in oppido Vscie die quarta mensis January anno D[omi]ni mill[esi]mo sexcent[essi]mo decimo tertio editas, manibus proprys eiusd[em] ill[ust]ris et m[a]g[nifi]cae palatinae terrarum Moldaviae tum et m[a]g[nifi]cae Mariae Potocka et Annae Potocka palatinae Cracouien[sis] ducissae supremae regni subscriptt[as] et sigillatt[as]; ad acticand[um] vero per religiosum Stephanum ihumentum Zadorouien[sem] porrectt[as] suscepit actisq[uae] suis inseri mandavit ea verborum serie.

Helzbieta z Bozey łaski gospodarowa y woiewodzina ziem mołdawskich etc. Wiadomo czyniemy tym listem naszym, komu to wiedziec należy, teraz y na potym będącym. Iz co jest monastyr nasz w dzierzawie naszej vsiecieckiej obłożenie cerkwie swietey Paraskiewiey,

leżący na gurce nad wsią naszą Zadarowem, położenie grunciku swego mając iednym koncem od cwierci mieyskich, a drugim koncem pada do brzegu ku pomienioney wsi naszej, a mianowicie do rzeki, a po obu stron zas ten gruncik na dwie dolinie, po iedney stronie Niedzwicza, a po drugiey Dłużek nazwanych, którzy takze koncami swemi do tegoz brzegu rzeki przypadli. A do tego tedy monastyra naszego kaługierowie bogomodlce naszy bili nam czołem z prozbami swemi, abysmy im iakie zmiłowanie wczynili, ktorzych my bacząc, słuszną prozbę z łaski naszej h[ospodarskiey], nizli da Pan Bog co wietszego im od nas będzie dano takie zmiłowanie czyniemy we wsi naszej Zadarowie, daiemy y daruiemy dwuch poddanych naszych na dworzyskach Iwana Bochonka y Waska Gliga z potomkami ich y ze wszystkimi gruntami ich, pozytkami, posługami y wszystkimi powinnościami, iako się tam we wsi naszej poddani nasi zachowuią wiecznemi czasy nie poruszono. Do tego od poddanego naszego Andrzeia Kołodki y potomkow iego w teyze wsi naszej Zadarowie, który ma pasiekę na tymze grunciku ich, dalismy im y darowali dziesięcinę pszczelną wiecznie. W młynach tez naszych bez miary y cechy mliwo, y w stawach naszych wolne ryb łowienie czym mogą, dalismy im y darowali wiecznie. W czym im, ani my sami, ani potomkowie nasi, [// 816] ani kto inszy namnieyszy, ni w czym przeszkodzie y przenagabania czynic nie mamy pod dusznym zatraceniem naszym. A iesliby to nasze danie y zmiłowanie smiał y pokusił się kto z potomkow y powinnych naszych, tak tez y od obcych skasowac y naruszac, takowy niech będzie przeklęty y od Oyca y Syna y Ducha Swietego odłączon. Amen. Na co dla lepszey wiary y pewnosci dalismy mu ten nasz list y pieczęc naszą kazalismsy do niego przycisnąć. Pisan w Vsciu January 4 die anno Domini 1613. Maria Potocka, Anna Potocka wojewodzina krakowska, hetmanowa wielka koronna m[anu] p[ropria]. Locus sigilli. Post ingross[at]ionem vero originale offerenti est restitutum, de quo restituto officium p[rae]sens quietatur.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 152. С. 814–816.

Документ № 2

1614 р., січня 4, Устя

*Слизавета Могила надає монастирю біля Задарова
двох підданих з містечка Ляцького*

Officium p[rae]sens castren[se] capitan[eale] Halicien[se] infrascriptas l[itte]ras vn[iuer]sales respectu singularis gratiae religiosi patris ritus graeci in monasterio Vscicen[si] ad aedes sanctae Parassiae existentibus ab ill[ust]ri et m[a]g[nifi]ca Helizabete palatina terrarum Moldaviae sup[er] subditis certis in oppido Lackie collatt[is], de actu et data illarum in oppido Vscie die quarta January anno Domini mill[esi]mo sexcent[essi]mo decimo quarto editas, manu propria Ioannis Witolt łogotet ad mandatum suprascriptae m[a]g[nifi]cae palatinae terraru[m] Moldaviae subscriptas et sigillatt[as], ac per religiosum patrem Stephanum ihumentum Zadorouien[sem] ad acticandu[m] porrectt[as] suscepit ysdemq[uae] actis castren[sibus] Halicien[sibus] inscribi mandavit, quarum tenor sequitur eiusmodi estq[uae] talis.

Elzbieta z Bozey łaski gospodarowa, woiewodzina ziem mołdawskich. Czynie wiadomo tem listem naszym, komu o tym wiedziec należy. Iz co iest w miasteczku naszym Lackim poddanych naszych dworycznych po imieniu Iwasko z bratem swoim Jedrzeiem po przezwisku Popowiczowicz. Tych tedy dwoch braci z łaski naszej gospodarskiej daiemy y daruiemy y oddaiemy, tak ich samych, iak y potomkow ich ze wszystkimi gruntami, pozytkami, posługami y powozami, dziesięcinami y podatkami y ze wszystkimi ich powinnościami, iako się tam w tym miasteczku [// 817] zachowuie, swietemu monasteru naszemu założenie cerkwi swietey Paraskewey ku vzywaniu bogomodlcom naszym, zakonikom terazniejszym y po nich będącym wiecznemi czasy nieporuszenie, czyniąc iednak tych to pomienionych dwoch braciey y potomkow ich ze wszystkimi gruntami y powinnościami ich od wszystkich naszych posług y wszelakich dani wolnemi, tak od nas samych, iako y od potomkow y powinnych naszych wiecznie. A iesliby to nasze danie y pomiłowanie smiał y pokusił się kto s potomkow y powinnych naszych, tak tez y od obcych skasowac y naruszyc, takowy niech będzie przeklety, od Oyca y Syna y Swietego Ducha odłączon. Amen. Pisano w Vsciu dnia czwartego Januarÿ roku 1614. Na własne rozkazanie domny jey m[os]ci Jan Witolt łogotet m[anu] p[ropria]. Locus sigilli. Post ingrossation[em] vero originale offerenti est restitutum. De quo restituto officium p[rae]sens quietatur.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 152. С. 816–817.

Документ № 3

1630 р., лютого 4, Устя

Мирон Барновський надає монастирю біля Задарова двох підданих з цього села, бджолину десятину з місцевої пасіки та інші права

Officium p[rae]sens castren[se] capitan[eale] Halicien[se] l[itte]ras infrascr[ipta]s vniuersales respectu singularis gratiae religiosis ritus graeci in monasterio Vscecen[si] ad aedes sanctae Parassiae existen[tibus] ab ill[ust]ri et m[a]g[nifi]co Mirone Barnawski pal[at]t[in]o terrarum Moldauiae sup[er] subditis certis in villa Zadarow datas de actu et data illaru[m] in oppido Vscie die quarta mensis Februarÿ anno D[omi]ni mill[esi]mo sexcent[essi]mo trigesimo editas, manu propria eiusd[em] ill[ust]ris et m[a]g[nifi]ci palatini terrarum Moldauiae subscriptt[as] et sigillo vsitato communitas. Ad acticand[um] vero per religiosum Stephanum ihumenu[m] Zadorouien[sem] porrect[as] suscepit actisq[uae] suis inseri mandauit. Tenore eiusmodi.

Miron Barnawski woiewoda y gospodar dziedziczny ziem mołdawskich. Wiadomo czyniemy tym listem naszym, komu to wiedziec należy, teraz y na potym będącym. Iz co iest monastyr nasz w dzierzawie naszej vscieckiey obłożenie cerkwi swietey Paraskiewiey, leżący na gruncie nad wsią naszą Zadarowem, położenie grunciku swego mając iednym koncem od cwierci mieiskich [// 814], drugim koncem pada do brzegu ku pomienioney wsi naszej, a mianowicie do rzeki, a po obu stron zas ten gruncik na dwie dolinie, po iedney stronie Niedzwiczą, a po drugiey Dłużek nazwanych, ktorzy takze koncami swemi do tegoz brzegu rzeki przypadli. A do tego tedy monastyra naszego kaługierowie bogomodlce nasi bili

nam czołem z prozbami swemi, abysmy im iakie zmiłowanie vczynieli, ktorych my bacząc słuszną prozbę z łaski naszej h[ospodarskiey] na ten czas, nizli da Pan Bog co wietszego im od nas będzie dano takie zmiłowanie czynimy we wsi naszej Zadarowie, daiemy y daruiemy dwoch poddanych naszych na dworzyskach Iwana Bochonka y Waska Glika z potomkami ich y ze wszystkimi gruntami ich, pozytkami y posługami y wszystkimi powinnościami, iako się tam we wsi naszej poddani nasi zachowują, wiecznemi czasy nie poruszono. Do tego od poddanego naszego Andrzeia Kołodki y potomkow iego w teyze wsi naszej Zadorowie [sic!], ktory ma pasiekę na tymze grunciku ich, dalismy im y darowali dziesieciną pszczelną wiecznie, w młynach tez naszych bez miary y bez czechy mliwo, y w stawach naszych wolne ryb łowienie czym mogą, dalismy im, darowali wiecznie. W czym im, ani my sami, ani potomkowie nasi, ani kto inszy naymniejszy, ni w czym przeszkodic y przenagabania czynic nie mamy pod dusznym zatraceniem naszym, a iesliby to nasze danie y zmiłowanie smiał y pokusił się kto za potomkow y powinnych naszych, tak tez y od obcych skasowac y naruszac, takowy niech będzie przeklety y od Oyca y Syna y Ducha Swietego odłączon. Amen. Na co dla lepszey wiary y pewności dalismy im ten nasz list y pieczęc nasze kazalismy do niego przycisnąć. Pisan w Vsciu February 4 die a[nno] D[omini] 1630. Post ingross[at]ionem vero originale offerenti est restitutum, de quo restituto officium p[rae]sens quietatur.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 152. С. 813–814.

Документ № 4

1666 р., вересня 29, Устя

*Серадзький воєвода і власник Устянської маєтності Зигмунт Кароль
Пшерембський підтверджує попередні надання для Задарівського монастиря*

Officium praesens castren[se] capitane[ale] Halicien[se] infrascriptum priuilegiu^m in rem et personas monasterij Zadarouien[si] seruiens ab ill[ust]ri et m[a]g[n]ifi[c]o Sigismundo Carolo in Przeręmb Przeręmbski palatino Sýradien[si], Rohatýnen[si], Przedborien[si] etc. cap[itane]o, de actu et data illius in Vscie die vigesima nona septembris in anno Domini millesimo sexcent[esi]^{mo} sexag[esi]^{mo} sexto conscriptum, manu propria eiusd[em] ill[ust]ris et m[a]g[n]ifi[c]i palatini Sýradien[si] subscript[um], sigillo v[is]itato communium et iuxta fund[at]ionem antecessorum approbatum, per v[e]ne[ra]b[ile]m u[er]o ac ill[ust]rem Varlaamum Leszczýnski ihumenum monasterij Zadarowien[si] ad acta officij praesentis porrectu^m suscepit, eisdemq[uae] actis ingrossari indu[x]it de tenore tali.

Zýgmunt Karol na Przerębie Przerębski, na Vsciu y Łýscu dziedziczny pan, woiewoda sieradzki, rohatýnski, przedborski a etc. starosta. Oznaýmuię tým pisaniem moim, komu o tým teraz y na potým wiedziec bedzie należało. Iz nabożný ociec humen z manasteru Zadarowskiego, wsi swoiey dziedzicney Zadarowa, pokazal mi prawo od swiętey pamięci niegdý Helzbiety Mohýlowey, xiężney mołdawskiey, babki moiey, de data w Vsciu czwartego dnia stýcznia roku Panskiego tysiącne[g]° szescsetnego czternastego, na grundy pola y sianozęci y na dwie [sic!] dworzýska w Ladzkim y dwie dworzýska w Zadarowie,

takze drugie prawo pokazał mi od świętey pamięci niegdý Mirona Bernawskie[g]°, hospodara y woiewody mołdawskie[g]° a strýia świętey pamięci nieboszczki jeý m[os]ci Anný Mohylanki Potockiey, xiężney mołdawskiey, woiewodziney krakowskiey, hetmanoweý wielkiey koronney y dobrodzieyki moiey, na dwóch poddaných we wsi Zadarowie, y na tez pola, gruntý, pasiekę y sianożęci de data w Vsciu czwartego dnia lutego roku Panskiego tysiácznego szescset trzydziestego. Takze trzecie prawo pokazał mi tenze nabożný humen xiążęcia [// 405] j[ego] m[osci] Karola Koreckie[g]°, niegdý szwagra świętey pamięci j[ego] m[osci] rodzicielki a dobrodzieyki moiey, de data z Mazenina pierwszego Augusti roku tysiácznego szescsetnego dwudziestego piątego na wtwierdzenie tychze pol y gruntow. Czwarty takze list pokazał mi i[ego] m[osci] pana Stanisława Koniecpolskiego, woiewodzica sędomierskie[g]°, antecessora mego, de data w Brodach vndecima Septembris roku Panskie[g]° tysiácznego szescsetnego szescdziesiątego. Wszystkie tedy te prawa y pobozne fundacye świętey pamięci antecessorow moich teraznieyszym listem moim iako swiętobliwe potwierdzám, vmacniam y w całosci zachowuię. Chcąc miec po successorach moich, aby týchze nabożnych zakonników w Zadarowskim manasterze przy gruntach ich y polach y sianożęciach y przy poddaných, tak w Ladzkim, iako w Zadarowie zachowali y przy laskie pod manasterem y pasiece nazwaney Kołodzczyña. Na co sie dla lepszeý wiary y wagi y pewnoscí ręką swą własną przy piecięci moiey podpisuię. Dan w Vsciu dwudziestego dziewiątego septembra roku Panskiego tysiácznego szescsetnego szescdziesiątego szostego. Żygmunt Karol na Przerembie, wo[jewoda] sieradzki, m[anu] p[ropria]. Locus sigilli. Post ingrossationem originale eidem offerenti est restitutum, de quo restituto officium praesens quietatur.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 170. С. 404–405.

Документ № 5

1760 р., листопада 24, Задарівський монастир

*Фрагмент візитації монастиря з описом його споруд
та переліченням дарчих грамот, раніше наданих його братії*

Monaster ten położony w ziemi y diecezji halickiey na górze wyżey lasku za wsią Zadarowem od Uscia miasteczka. Jak by był dawno y od kogo fundowany wiadomosci nie mamy. W roku aż 1613 d[ie] 4 Januarii j[aśnie] w[ielmożna] Elzbieta Potocka [sic!], gospodarowa y woiewodzina ziem mołdawskich, nadała dwie [sic!] dworzyska w Zada[ro]wie prawem od siebie danym, w ktorым wyraża granicę monasterską. W roku zas 1614 d[ie] 4 Januarii drugim prawem nadała w miasteczku Lackim drugie dwie [sic!] dworzyska. Też same prawa konfirmował j[aśnie] w[ielmożny] Miron Barnawski, wo[jewoda] y gospodar ziem mołdawskich, w Usciu d[ie] 4 Februarii 1630 anno. Pisał też list j[aśnie] w[ielmożny] Stanisław Koniecpolski, wo[jewoda] sędomirski, d[ie] 11 7bris 1660 a[nn]o do j[aśnie] w[ielmożnego] Michała Irzego Czartoryskiego woie[wo]dy braclawskiego. Zalecając mu, aby prawo wyżey specyfikowane nienaruszenie zachował. Wyżey specyfikowane prawa y nadania konfirmował j[aśnie] w[ielmożny] Zygmunt Karol Przerębski, wo[jewoda] Zada[ro]wa

sieradzki, w r[ok]u 1666 d[ie] 9 [sic!] 7bris. Wszystkie te dokumenta oblatowane się w grodzie halickim. Pierwsze cztery feria 5ta in crastino festi Exaltationis S[anct]ae Crucis 1661. Piąty feria 3tia ipso die festi S[anct]ae Scholasticae V[irginis] et M[artyris] 1671. Znajduie też się list oryginalny nieoblatowany j[ąsnie] w[ielmożnego] Jana Potockiego, w[oje]w[o]dy braclawskiego, do p[ana] Zaczynskiego, tych dobr dispozytora z Buczacza, d[ie] 13 7bris 1671 pisany, którym zakazuie, ażeby poddanych monasterskich, tak w Zadarowie, iako y w Lackim będących, niepociągał do żadney powinności dworskiej. W roku tandem 1758 j[ąsnie] w[ielmożny] Antoni Michał Potocki, w[oje]w[o]da bełski, dał dokumencik na Pasieczysko po Iwachu Mieszczaninie na mał[e]y karteczce, o czym y list jego pisany do j[egomości] x[ia]dza Kunicza, superiora Zadarowskiego, znajduie się w roku zas 1766 d[ie] 30 Apr[ilis] tenże j[ąsnie] w[ielmożny] Antoni Michał Potocki, w[oje]w[o]da bełzski, dał podobny dokument na chałupę y ogrodow dwa, którą trzymał p[an] Tustanowski, lesniczy. [// 1 зв.]

Situacja monasteru iest takowa. Przyjazd do monasteru od południa przez bramlicę starą, na ktorey dzwonnica. Cerkiew sub titulo S. Parascewy stoi ponad cmentarza, na ktorey kopuła wielka iedna y 4 małe. W cerkwi zas samey żadnego apparamantu w ołtarzach niema. J[ąsnie] w[ielmożny] Antoni Potocki, w[oje]w[o]da bełzski, zaczął koło cmentarza parkan murowac y iuz fundamenta wymurowano przez połowę. W około monasteru sad, w tym od zachodu gumna, od północy przy sadzie obora, od tey ku cerkwi idąc sadzawka y winniczka.

Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп. 1. Спр. 1847. Арк. 1–1 зв.

1. Ваврик М. Нарис розвитку і стану Василянського чина XVII–XX ст. Топографічно-статистична розвідка. Рим: PP. Basiliani, 1979. 217 с.

2. Коссак М. Короткій поглядь на монастири и на монашество руске, дъть заведеня на Руси вѣри Христовой ажъ по нынѣшное время. *Шематизмъ Провинціи Св. Спасителя Чина св. Василія Великого въ Галиціи, уложеный по капитуль отбувишійся въ монастирѣ св. Онуфрейскѣмъ во Львовѣ дня 24 и 25 Липця 1866.* Львовъ: Типогр. Ин-та Ставропигіанского, 1867. С. 35–351.

3. Крип'якевич І. Середньовічні монастирі в Галичині: спроба каталюгу. *Записки ЧСВВ.* Жовква, 1926. Т. 2. № 1–2. С. 70–104.

4. Купчинський О. До питання про характеристику формуляра рукописних документів Середньовіччя. *Архіви України.* Київ, 1974. № 6. С. 15–21.

5. Лукань Р. Василянські монастирі в Станиславівській єпархії. Львів, 1935. URL: https://www.bazylianie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2111:c&catid=16&Itemid=3 – Назва з екрану.

6. Петрушевич А. Сводная Галицко-Русская лѣтопись съ 1600 по 1700 годъ. Львовъ: Типогр. Ин-та Ставропигіанского, 1874. Т. 1. 700 с.

7. Прицак Л. Основні міжнародні договори Богдана Хмельницького 1648–1657 pp. Харків: Акта, 2003. 493 с.

8. Стоцький Я. Монастир Отців Василян Чесного Хреста Господнього в Бучачі, 1712–1996. Львів: Місіонер, 1997. 158, 24 с. іл.

9. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІАУ, м. Львів). Ф. 5 (*Галицький городський суд*). Оп. 1. Спр. 121 (Чистова книга донесень, 1623–1624 рр.). 952 с.
10. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 152 (Чистова книга донесень, 1661 р.). 964 с.
11. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 5. Оп. 1. Спр. 170 (Чистова книга донесень, 1671 р.). 1340 с.
12. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 9 (*Львівський городський суд*). Оп. 1. Спр. 354 (Чистова книга донесень, 1600 р.). 1145 с.
13. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 17 (*Теребовлянський городський суд*). Оп. 1. Спр. 122 (Чистова книга донесень, 1638–1639 рр.). 1408 с.
14. ЦДІАУ, м. Львів. Ф. 684 (*Протоігуменат монастирів чину св. Василя Великого, м. Львів*). Оп. 1. Спр. 1847 (Акт обстеження монастиря, історична довідка та реєстр прибутків і видатків цього монастиря, 1754–1768 рр.). 30 арк.
15. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (далі – AGAD w Warszawie). *Archiwum Skarbu Koronnego*. Dział I. Sygn. 19. 916 k.
16. AGAD w Warszawie. *Metryka Koronna* (далі – *MK*). Księgi Wpisów. Sygn. 30. 312 k.
17. AGAD w Warszawie. *MK*. Księgi Wpisów. Sygn. 135, 887 k.
18. AGAD w Warszawie. *MK*. Księgi Wpisów. Sygn. 177, 459 k.
19. Boniecki A. Herbarz polski: wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1907. Cz. 1. T. X: Kęstowscy – Komorowscy. 391, [1], [IV] s.
20. Boniecki A. Herbarz polski: wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1913. Cz. 1. T. XVI: Łopuszańscy – Madalińscy. 242 s.
21. Constantinov V. Alianțe dinastice în Țara Moldovei după domniile lui Radu Mihnea. *Revista de Istorie a Moldovei*. Chișinău, 2008. Nr. 2(74). P. 66–75.
22. Constantinov V. Lupta pentru moștenirea averii Movileștilor din Polonia și testamentul Ecaterinei Movilă Korecki din 1618. *Revista de Istorie a Moldovei*. Chișinău, 2021. Nr. 3–4 (127–128). P. 40–59.
23. Czamańska I. Kampania mołdawska Samuela Koreckiego 1615–1616 r. *Si vis pacem, para bellum: bezpieczeństwo i polityka Polski. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Tadeuszowi Dubickiemu* / wyd. R. Majzner. Częstochowa: Wyd-wo Akademii im. Jana Długosza, 2013. S. 125–140.
24. Czamańska I. Miron Barnovschi i jego rodzina w relacjach z Polakami. *Bogăția multiseculară a legăturilor istorice și culturale polono-române*. Suceava: Związek Polaków w Rumunii, 2014. P. 79–89.
25. Documenta Romaniae Historica: A. Moldova. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969. Vol. XIX: 1626–1628 / Întocmit de H. Chirca. LXXII, 800 p.
26. Documente privitoare la istoria Românilor. București: I. V. Sococu, 1893. Supl. II. Vol. I: 1510–1600 / publ. I. Bogdan. XXXI, [3], 652 p.
27. Dworzaczek W. Ostroróg Jan herbu Nałęcz (1565–1622). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1979. T. XXIV/3. Zesz. 102. S. 506–511.
28. Gorovei Ș. Movileștii. Istorie și spiritualitate românească. Suceava: Mușatinii, 2006. Vol. I: Casa noastră Movilească. 330 p.
29. Grosfeld B. Potocki Antoni Michał h. Pilawa (1702–1766). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1983. T. XXVII/4. Zesz. 115. S. 782–790.

30. Iorga N. Doamna lui Ieremia Vodă. București: Carol Göbl, 1910. 59, [5], [2] p.
31. Kowalska H. Mielecki Mikołaj h. Gryf (zm. 1585). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1975. T. XX/4. Zesz. 87. S. 759–765.
32. Kowalska H. Sienieński Jan z Gologór (Gologórski) h. Dębno (ok. 1506–1581). *Polski Słownik Biograficzny*. Warszawa–Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1996. T. XXXVII/2. Zesz. 153. S. 182–183.
33. Łoziński W. Prawem i lewem: obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku. Lwów: nakł. Księgarni Gubrynowicza i Syna, 1913. T. 2: Wojny prywatne. XII, 587 s.
34. Milewski D. Dobre sąsiedztwo potwierdzone indygenatem – trzy przypadki gospodarów mołdawskich w XVII w. *Saeculum Christianum: pismo historyczne*. Warszawa, 2015. Nr 22. S. 108–129.
35. Milewski D. The Granting of Polish Indygenat to the Moldavian Voyevode Miron Barnovski. *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*. Iași, 2011. Vol. 3. P. 117–149.
36. Red[aktor Emanuel Rostworowski]. Mohiła (Moghiła, Moviła) Jeremijas h. własnego (ok. 1555–1606). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1976. T. XXI/3. Zesz. 90. S. 564–568.
37. Spieralski Z. Awantury mołdawskie. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1967. 213, [3] s., 24 s. tablic.
38. Spieralski Z. Mielecki Jan h. Gryf (1501–1561). *Polski Słownik Biograficzny*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1975. T. XX/4. Zesz. 87. S. 755–759.
39. Stoicescu N. Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova: sec. XIV–XVII. București: Editura Enciclopedică Română, 1971. 456 p.
40. Szekely M. Înruirile doamnei Elisabeta Movilă. *De potestate. Semne și expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*. Iași: Universitatea “Alexandru Ioan Cuza”, 2006. P. 519–524.
41. Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XIV–XVIII wieku: spisy. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd-wo PAN, 1987. T. 3: Ziemie ruskie. Zesz. 1: Urzędnicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka): spisy / oprac. K. Przyboś. 417 s.
42. Volumina legum. Prawa, konstytucye y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone / [ed. Jozafat Ohryzko]. Petersburg: nakł. J. Ohryzki, 1859. Vol. II: Ab anno 1550 ad annum 1609 acta Reipublicae continens. 482, XIII p.
43. Volumina legum. Prawa, konstytucye y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone / [ed. Jozafat Ohryzko]. Petersburg: nakł. J. Ohryzki, 1859. Vol. III: Ab anno 1609 ad annum 1640 acta Reipublicae continens. 472, XV p.
44. Zabolotnaia L. Movilencele și descendenții. Pagini necunoscute. Unele contribuții la genealogia descendenților lui Ieremia Movilă. *Tyragetia*. Chișinău, 2008. Vol. II (XVII). Nr. 2. P. 27–42.
45. Zotta S. Comunicări mărunte. *Arhiva Genealogică*. Iași, 1913. Anul II (iulie-septembrie 1913). P. 178–180.

References

1. Vavryk, M. (1979). *Narys rozvytku i stanu Vasyliians'koho chyna XVII–XX st. Topohrafichno-statystychna rozvidka* [Essay on the development and status of the Basilian Order of the 17h–20h centuries. Topographical and statistical survey], Rym (in Ukr.).
2. Kossak, M. (1867). *Korotkij pohliad na monastyry y na monashestvo ruske, ot zavedenia na Rusy very Khrystovoy azh po nyneshnoe vremia* [A brief look at monasteries and Ruthenian monasticism, from the establishment of the faith of Christ in Rus' to the present time], *Shematyzm Provintsyi Sv. Spasytelia Chyna sv. Vasyliia Velykoho v Halitsyi, ulozhenyj po kapitule otbuvshojia v monastyre sv. Onufrejskom vo L'vove dnia 24 y 25 Lyptsia 1866*, 35–351 (in Old Ukr.).
3. Krypiakievych, I. (1926). *Serednevizhni monastyri v Halychyni: sproba katal'ogu* [Medieval monasteries in Galicia: an attempt to catalog], *Zapysky ChSVV*, (2(1–2)), 70–104 (in Ukr.).
4. Kupchyns'kyj, O. (1974). *Do pyttannia pro kharakterystyku formuliara rukopysnykh dokumentiv Seredn'ovichchia* [To the question about the characteristics of the form of manuscript documents of the Middle Ages], *Arkhivy Ukrainy*, (6), 15–21 (in Ukr.).
5. Lukan', R. (1935). *Vasyliians'ki monastyri v Stanyslavivs'kij eparkhii* [Basilian monasteries in the Stanislaviv diocese], Lviv. Retrieved from https://www.bazylianie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=2111:c&catid=16&Itemid=3 (in Ukr.).
6. Petrushevich, A. (1874). *Svodnaya Galicko-Russkaya letopis' s 1600 po 1700 god* [Consolidated Galician-Ruthenian chronicle from 1600 to 1700], L'vov, (1) (in Old Rus. and Lat.).
7. Pritsak, L. (2003). *Osnovni mizhnarodni dohovory Bohdana Khmel'nyts'koho 1648–1657 rr.* [The main international treaties of Bohdan Khmelnytskyi 1648–1657], Kharkiv (in Ukr.).
8. Stots'kyj, Ya. (1997). *Monastyr Ottsiv Vasyliian Chesnoho Khresta Hospodn'oho v Buchachi, 1712–1996* [Monastery of the Basilian Fathers of the Holy Cross of the Lord in Buchach, 1712–1996], Lviv (in Ukr.).
9. *Tsentralnyi derzhavnyi istorychnyi arkhiv Ukrainy, m. Lviv* [Central State Historical Archive of Ukraine, Lviv] (dali – TsDIAU, m. Lviv), f. 5 (*Halyskyi hrodskyi sud*), op. 1, spr. 121 (Chystova knyha donesen, 1623–1624 rr.), 952 (in Lat. and Pol.).
10. TsDIAU, m. Lviv, f. 5, op. 1, spr. 152 (Chystova knyha donesen, 1661 r.), 964 (in Lat. and Pol.).
11. TsDIAU, m. Lviv, f. 5, op. 1, spr. 170 (Chystova knyha donesen, 1671 r.), 1340 (in Lat. and Pol.).
12. TsDIAU, m. Lviv, f. 9 (*Lvivskyi hrodskyi sud*), op. 1, spr. 354 (Chystova knyha donesen, 1600 r.), 1145 (in Lat. and Pol.).
13. TsDIAU, m. Lviv, f. 17 (*Terebovlianskyi hrodskyi sud*), op. 1, spr. 122 (Chystova knyha donesen, 1638–1639 r.), 1408 (in Lat. and Pol.).
14. TsDIAU, m. Lviv, f. 684 (*Protoihumenat monastyriv chynu sv. Vasyliia Velykoho, m. Lviv*), op. 1, spr. 1847 (Akt obstezhennia monastyria, istorychna dovidka ta reiestr prybutkiv i vydatkiv toho monastyria, 1754–1768 rr.), 30 (in Lat. and Pol.).
15. *Archiwum Głównie Akt Dawnych w Warszawie* [Central Archives of Historical Records in Warsaw] (dali – AGAD w Warszawie), *Archiwum Skarbu Koronnego*, dział I, sygn. 19, 916 (in Lat.).
16. AGAD w Warszawie, *Metryka Koronna (MK)*, Księgi Wpisów, sygn. 30, 312 (in Lat.).
17. AGAD w Warszawie, *MK*, Księgi Wpisów, sygn. 135, 887 (in Lat.).
18. AGAD w Warszawie, *MK*, Księgi Wpisów, sygn. 177, 459 (in Lat.).
19. Boniecki, A. (1907). *Herbarz polski: wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich* [Polish armorial: historical and genealogical information about noble families], Warszawa, (1, X: Kęstowscy – Komorowscy) (in Pol.).

20. Boniecki, A. (1913). Herbarz polski: wiadomości historyczno-genealogiczne o rodach szlacheckich [Polish armorial: historical and genealogical information about noble families], Warszawa, (1, XVI: Łopuszańscy – Madalińscy) (in Pol.).
21. Constantinov, V. (2008). Alianțe dinastice în Țara Moldovei după domniile lui Radu Mihnea [Dynastic alliances in Moldova after the reigns of Radu Mihnea], *Revista de Istorie a Moldovei*, (2(74), 66–75 (in Rom.).
22. Constantinov, V. (2021). Lupta pentru moștenirea averii Movileștilor din Polonia și testamentul Ecaterinei Movilă Korecki din 1618 [The struggle for the inheritance of the Movilești fortune in Poland and the will of Ecaterina Movilă Korecki from 1618], *Revista de Istorie a Moldovei*, (3–4(127–128), 40–59 (in Rom. and Pol.).
23. Czamańska, I. (2013). Kampania moldawska Samuela Koreckiego 1615–1616 r. [Samuel Korecki's Moldavian Campaign of 1615–1616], *Si vis pacem, para bellum: bezpieczeństwo i polityka Polski. Księga jubileuszowa ofiarowana profesorowi Tadeuszowi Dubickiemu*, 125–140 (in Pol.).
24. Czamańska, I. (2014). Miron Barnovschi i jego rodzina w relacjach z Polakami [Miron Barnovschi and his family in relations with Poles], *Bogăția multiseculară a legăturilor istorice și culturale polono-române*, 79–89 (in Pol.).
25. Chirca, H. (Ed.). (1969). Documenta Romaniae Historica: A. Moldova [Historical Documents of Romania: A. Moldova], București, (XIX: 1626–1628) (in Rom.).
26. Bogdan, I. (Ed.). (1893). Documente privitoare la istoria Românilor [Documents regarding the history of the Romanians], București, (II, I: 1510–1600) (in Rom.).
27. Dworzaczek, W. (1979). Ostroróg Jan herbu Nałęcz (1565–1622) [Ostroróg Jan of the Nałęcz coat of arms (1565–1622)], *Polski Słownik Biograficzny*, (XXIV/3 (102), 506–511 (in Pol.).
28. Gorovei, Ș. (2006). Movileștii. Istorie și spiritualitate românească [Movilești. Romanian history and spirituality], Sucevița, (I: Casa noastră Moveilească) (in Rom.).
29. Grosfeld, B. (1983). Potocki Antoni Michał h. Pilawa (1702–1766) [Potocki Antoni Michał, coat of arms Pilawa (1702–1766)], *Polski Słownik Biograficzny*, (XXVII/4 (115), 782–790 (in Pol.).
30. Iorga, N. (1910). Doamna lui Ieremia Vodă [Jeremia Vodă's lady], București (in Rom.).
31. Kowalska, H. (1975). Mielecki Mikołaj h. Gryf (zm. 1585) [Mielecki Mikołaj, coat of arms Gryf (d. 1585)], *Polski Słownik Biograficzny*, (XX/4 (87), 759–765 (in Pol.).
32. Kowalska, H. (1996). Sienieński Jan z Gołogór (Gołogórski) h. Dębno (ok. 1506–1581) [Sienieński Jan z Gołogórski (Gołogórski), coat of arms Dębno (around 1506–1581)], *Polski Słownik Biograficzny*, Warszawa-Kraków, (XXXVII/2 (153), 182–183 (in Pol.).
33. Łoziński, W. (1913). Prawem i lewem: obyczaje na Czerwonej Rusi w pierwszej połowie XVII wieku [Right and Left: Customs in Red Ruthenia in the First Half of the 17th Century], Lwów, (2: Wojny prywatne) (in Pol.).
34. Milewski, D. (2015). Dobre sąsiedztwo potwierdzone indygenatem – trzy przypadki gospodarów moldawskich w XVII w. [Good neighborhood confirmed by indygenat – three cases of Moldavian hospodars in the 17th century], *Saeculum Christianum: pismo historyczne*, (22), 108–129 (in Pol.).
35. Milewski, D. (2011). The Granting of Polish Indygenat to the Moldavian Voyevode Miron Barnovski, *Medieval and Early Modern Studies for Central and Eastern Europe*, (3), 117–149 (in Eng.).
36. Red[aktor Rostworowski, E.]. (1976). Mohiła (Moghila, Movila) Jeremiasz h. własnego (ok. 1555–1606) [Mohiła (Moghila, Movila) Jeremiasz of his own coat of arms (about 1555–1606)], *Polski Słownik Biograficzny*, (XXI/3 (90), 564–568 (in Pol.).

37. Spieralski, Z. (1967). *Awantury mołdawskie* [Moldovan adventures], Warszawa (in Pol.).
38. Spieralski, Z. (1975). Mielecki Jan h. Gryf (1501–1561) [Mielecki Jan, coat of arms Gryf (1501–1561)], *Polski Słownik Biograficzny*, (XX/4 (87), 755–759 (in Pol.).
39. Stoicescu, N. (1971). *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova: sec. XIV–XVII* [Dictionary of the great governors of Wallachia and Moldova: 14th–17th centuries], București (in Rom.).
40. Szekely, M. (2006). Înrudirile doamnei Elisabeta Movilă [The relatives of Mrs. Elisabeta Movilă], *De potestate. Semne și expresii ale puterii în Evul Mediu românesc*, Iași, 519–524 (in Rom.).
41. Przyboś, K. (Comp.). (1987). *Urzednicy dawnej Rzeczypospolitej XIV–XVIII wieku: spisy* [Officials of the former Polish–Lithuanian Commonwealth of the 14th–18th centuries: lists], Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, (3: Ziemie ruskie, 1: Urzednicy województwa ruskiego XIV–XVIII wieku (ziemie halicka, lwowska, przemyska, sanocka: spisy) (in Pol.).
42. Ohryzko, J. (Ed.). (1859). *Volumina legum. Prawa, konstytucye y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone* [The volumes of laws. Laws, constitutions and privileges of the Kingdom of Poland, the Grand Duchy of Lithuania and all provinces, adopted at the general sejms from the sejm of Wiślica in AD 1347 until the last sejm], Petersburg, (II: Ab anno 1550 ad annum 1609 acta Reipublicae continens) (in Pol.).
43. Ohryzko, J. (Ed.). (1859). *Volumina legum. Prawa, konstytucye y przywileie Królestwa Polskiego, Wielkiego Xięstwa Litewskiego y wszystkich prowincyi należących na walnych seymiech koronnych od Seymu Wiślickiego roku pańskiego 1347 aż do ostatniego Seymu uchwalone* [Legume volume. Laws, constitutions and privileges of the Kingdom of Poland, the Grand Duchy of Lithuania and all provinces belonging to the general sessions of the Crown from the Seym of Vistula in the year 1347 until the last Seym passed], Petersburg, (III: Ab anno 1609 ad annum 1640 acta Reipublicae continens) (in Pol.).
44. Zabolotnaia, L. (2008). *Movilencele și descendenții. Pagini necunoscute. Unele contribuții la genealogia descendenților lui Ieremia Movilă* [Movilești and its descendants. Unknown pages. Some contributions to the genealogy of Ieremia Movilă’s descendants], *Tyragetia*, (II (XVII/2), 27–42 (in Rom.).
45. Zotta, S. (1913). *Comunicări mărunte* [Small notification], *Arhiva Genealogică*, (II (iulie-septembrie 1913), 178–180 (in Rom.).

DOI 10.33294/2523-4234-2023-33-1-213-226

УДК 271(477.43)Георгієвський

Світлана Дмитрівна СМІРНОВА

ORCID: 0000-0002-3033-4365

**З рукопису священника Володимира (Валеріана)¹
Михайловича Георгієвського (автобіографія)**

Опубліковано частину рукопису про життя і діяльності священника, краєзнавця, археолога, музейного працівника, ректора Кам'янець-Подільського інституту Володимира (Валеріана) Михайловича Георгієвського.

Визначено авторство рукопису В. М. Георгієвського. Звертається увага на те, що він вперше був засуджений та відбував покарання під час арештів подільського духовенства в 1930-х рр., а у 1942 р. повернувся до Кам'янця-Подільського та брав активну участь у культурному житті міста. За співпрацю з німцями під час окупації Кам'янця-Подільського (1941–1944 рр.) В. Георгієвський був вдруге репресований радянською владою.

Ключові слова: музейний працівник, священник, археолог, репресії, с. Кадіївці, с. Чорнокозинці, с. Залуччя, м. Кам'янець-Подільський, Володимир (Валеріан) Георгієвський

Svitlana Smirnova**From the manuscript of the priest Volodymyr (Valerian) Mykhailovych Georgievskiy (autobiography)**

A part of the handwritten insert to Sitsynskiy's book "Historical information about parishes and churches of the Podilia eparchy. Kamianets county. – Kamianets-Podilskiy 1895", which is stored in the library of the Kamianets-Podilskiy State Historical Museum-Reserve, is published. This part of the manuscript concerns the life and activities of the priest, local historian, archaeologist, museum worker, rector of the Kamianets-Podilskiy Institute Volodymyr (Valerian) Mykhailovych Georgievskiy. Along with the description of his biography, it is found that the manuscript contains information about repressed representatives of the Podilian clergy. It also contains a number of interesting information about Podilian priests and parishioners. It is found that the author of the manuscript is V. M. Georgievskii, who was brought up in a priest's family (his grandfather and father were priests). He was first convicted and served his sentence during the arrests of the Podilian clergy in the 1930s. In 1942, he returned to the town of Kamianets-Podilskiy and took an active part in the cultural life of the city. For cooperation with the Germans during the occupation of Kamianets-Podilskiy (1941–1944), V. Georgievskiy was repressed by the Soviet authorities for the second time. It is stated that the manuscript is an important source for researching the history of the Orthodox Church in Ukraine, genealogy of priestly families, repressions against the clergy, religious beliefs of Ukrainian society a hundred years ago.

Keywords: museum worker, priest, archaeologist, repression, village of Kadyivtsi, village of Chornokozintsi, village of Zaluchchia, Kamianets-Podilskiy, Volodymyr (Valerian) Georgievskiy

¹ У документах про Георгієвського трапляється написання імені Валеріан та Володимир. Підкреслюючи, що це одна і та ж особа, обидва імені записуємо поряд.

Біографія священика, краєзнавця, археолога, музейного працівника, ректора Кам’янець-Подільського інституту Володимира (Валеріана) Михайловича Георгієвського мало досліджена в українській історіографії. У науковій літературі відсутні біографічні відомості про дитинство, факти із життя, що впливали на формування його особистості та священницьку діяльність. Дослідження біографій релігійних діячів, зокрема о. В. Георгієвського ілюструє подвижницьку діяльність українського духовенства, зокрема, виконання ними душпастирського покликання та активну громадянську позицію, характеризує добу у якій проходило їхнє життя та діяльність.

До теперішнього часу інформація про діяльність В. Георгієвського, як парафіяльного священика в науковій літературі не висвітлювалась. Поряд з описом його біографії, опублікована частина рукопису містить інформацію про репресованих представників подільського духовенства та ряд цікавих відомостей про подільських священиків та парафіян.

Радянська історіографія сприяла знищенню пам’яті про В. Георгієвського, оскільки він був засуджений через співпрацю з німцями в період окупації м. Кам’янець-Подільського. В добу незалежності України, коли відкрили доступ у архіви, була опублікована стаття Ю. Телячого [13, с. 211–213], написана за матеріалами справ з архіву Служби безпеки України та Державного архіву Хмельницької області, де в діловому стилі стисло зафіксовані основні події з життя В. Георгієвського, а про його священницьке служіння не згадувалось.

Поодинокі факти про В. Георгієвського, як археолога, містяться у статті А. Ніколаєвої, І. Старенького [8]; як ректора Кам’янець-Подільського університету – у роботі О. Завальнюка, В. Прокопчука, А. Гаврищука [5]; його діяльність як музейного працівника, висвітлена В. Нестеренком в одній з праць Кам’янець-Подільського державного музею-заповідника [8].

Декілька останніх років нами опрацьовуються церковні літописи Кам’янецького повіту Подільської губернії. Працюючи у бібліотеці Кам’янець-Подільського державного історичного музею-заповідника для пошуку інформації про священиків повіту у книзі Ю. Сіцинського [14], було виявлено рукописну вкладку з інформацією про духовне життя Кам’яниччини. Частину рукописної вкладки, що стосується діяльності батька В. М. Георгієвського вже опубліковано автором [11].

У статті публікується частина рукопису, котра стосується життя і діяльності Володимира (Валеріана) Михайловича Георгієвського. Рукопис створений російською мовою поч. ХХ ст. з вставками української. Частина рукопису, котру ми публікуємо датується 1942 р. Публікація тексту здійснюється мовою оригіналу, збережено стилістичні і лінгвістичні конструкції. Інформація для уточнення змісту подана автором рукопису в квадратних дужках “[...]”, а косими лініями “/.../” виділена уточнююча інформація подана нами. Двома косими лініями “// ... //” відділена одна сторінка рукописного тексту від іншої. Посилання російською мовою зроблені автором рукопису, українською мовою – нами.

“Священник Валеріан Михайлович Георгієвскій 1831–1835”^{II}

После смерти о. Михаила^{III} резолюцией управляющего Подольской епархией епископа Липинского Дмитрия настоятелем Рождество-Богородичной церкви с. Кадиевец был назначен перемещенный из с. Осташек Проскуровского уезда о. Валериан Михайлов Георгиевский.

Он родился в январе 1900 г. в семье священника с. Чернокозинец Каменец. у/езда/ детские годы его прошли в с. Цыковой и Кадиевцах в условиях сельской жизни и в хороших материальных достатках. Первоначальное образование и воспитание получил в доме родителей, затем продолжил его в Каменецком духовном училище, а закончил в Под/ольской дух/овной Семинарии. Последний курс которого он окончил в 1920 г. В это время в связи с войной, эвакуацией (г. Калининград ...) и последовавшей затем революцией Под/ольская/ Семинария пережила самый тяжелый период своей истории, вредно отразившийся на ее питомцах как в учебном так и воспитательном отношении. Последние два года существования семинарии 1919 и 1920 год омрачались еще борьбой местных украинских автокефалистов (националистов/ напис зверху/) с Под/ольским/ Епископом Пименом^{IV}. В эту борьбу невольно было втянуто и Под/ольскую/ дух/овную/ Сем/инарию/. Корпорация семинарии в лице наиболее авторит/етных/ своих людей [ректора прот. В.С. Якубовича, весьма симпатичного и уважаемого человека, ... П. А. Соколова, преподавателей: архиеп/ископа/ Валериана, П. Пономарева, Красковского и др.] а также и учащиеся были на стороне Еп/ископа/ Под/ольского/ Пимена. В это время подольские семинаристы получили свое первое боевое крещение в борьбе за канонический строй Подольской церкви. После ухода прот/оиерея Якубовича прот/оиерей Огієнко^V назначил ректором Под/ольской сем/инарии доцента Кам/енец Под/ольского ... университет/ета Таблинского. Но епископ Пимен не принял этого назначения и потому Таблинский не смог утвердиться в семинарии. [Впрочем его пребывание в должности ректора продолжалось всего несколько месяцев и потому не могло иметь особого значения. В 1920 г. прот. Таблинский эмигрировал в Польшу и позднее перешел в униатство].

Из семинарии о. Валериан вынес достаточные познания и сохранил хорошие воспоминания о преподавателях: архипастыре Валериане [Василий Рудич, доцент Могилевской академии, впоследствии епископ Проскуровский, Смоленский,

^{II} Роки вказують час перебування його настоятелем Кадієвещької парафії.

^{III} Георгієвскій Михайло Герасимович – батько Володимира Георгієвського.

^{IV} Єпископ Пімен був прибічником патріаршої церкви виступав проти автокефалії української православної церкви. (4 (17) листопада 1917 р., Помісний собор Російської православної церкви прийняв постанову про відновлення патріархату, відміненого в 1721 р. у зв'язку з переходом на синодальну систему управління православною церквою. Патріархом став Тихон).

^V Протоіерей Іван Огієнко, виступав за автокефалію української православної церкви. Впродовж 1919–1920 рр. був міністром освіти УНР запровадив ведення діловодства та викладання українською мовою в навчальних закладах, що підпорядковувались УНР. 1919–1920 рр. був міністром віросповідань УНР, запроваджував ведення церковної служби та читання Євангелія українською мовою.

Екатеринбургский. За отказ принять живую церковь^{VI} был в ссылке в Туркестане, в г. Турткуле. По возвращению из ссылки вновь был арестован и выслан и о дальнейшей судьбе сведений не имеется] и Красновецком [он акад. Учит. Церк. истории]¹.

По окончанию образования он два года был студентом богослов/ского/ факульт/ета/ Кам. Под. унив/ерситета/.

С 1920 – по 1922 год был учителем укр/аинского/ яз/ыка/ в Кадиевецком высшем нач/альном/ училище, преобразованном в семилетку.

В 1922 г. женился на дочери прот. м. Студеницы Димитрие Семенове Тихановиче, девице Христине. [О. Димитрий Тиханович происходил из древнего дворянского рода известного по документам еще с XVI ст. Предки его занимали высокие должности (кастелянов и т. д.) в Литовском государстве владели земельными угодьями и отличались строгой преданностью православной вере. Последний представитель этого рода покинул пределы Польши в XVIII ст. и вынужден был отказаться от своего родового имени лишь бы сохранить свою православную веру. Он был внесен в дворянские родословные книги Киевск/ой/ Губ/ернии/ и служил по духовному ведомству.

О. Димитрий был человек очень образованный не только в области богословских но и светских наук. Он хорошо знал сельское хозяйство и медицину, что очень помогало ему в его пастырской деятельности. Это был человек глубоко религиозный подвижнической жизни. На всех местах своего служения он оставил по себе добрую память. В 1931 г. он был выслан в Сибирь, а в 1937 г. вторично арестован. Он умер в Иркутской тюрьме в январе 1938 г. На зятя своего о. Валериана он оказал большое влияние, воспитав в нем иерея по своему духу]. //

Кроме о. Димитрия (тестя) большое влияние на о. Валериана имел его духовник Иеромонах Николай Смолянский – настоятель с. Чернокозинец он был родом из крестьян из Псковской губернии. Прошел суровую школу монашеского послушания у опытных старцев Святогорского монастыря Псков/ской/ Губ/ернии/; воспитывавших его в духе старцев Оптиной пустыни^{VII}. Иеромонах Николай принадлежал к числу духовных детей о. Иоана Кронштадского, которого неоднократно посещал. Не имея систематического школьного образования он, тем не менее, поражал своей начитанностью и глубокими познаниями в области святоотеческой литературы. Все лучшее сочинения выдающихся русских аскетов сподвижников Тихона ... Игнатия ... еп. ... старцев, а также о. Иоана Кронштадского были его постоянными настольными книгами. Он пользовался глубоким уважением не

^{VI} Жива Церква – одна з церковних організацій у СРСР. Як церковна структура, альтернативна до московського патріарха Тихона, була створена в травні 1922 р. у Москві. Виступала за повернення до “апостольського християнства”, активну участь віруючих в церковному житті, проти безшлюбності єпископату і “засилля ченців”, спрощення богослужіння, його ведення на національних мовах, ліквідацію монастирів і “соціальне християнство”.

¹ Выпуск о. Валериана не смотря на неблагоприятные условия воспитания все таки отличался значительной церковностью т. к. не менее 10 человек приняли священнический сан и не менее 6 человек были подвергнуты высылке в Сибирь и Крайний Север.

^{VII} Оптина пустель – ставропігійний чоловічий монастир Російської Православної Церкви. Він розташований неподалік Козельська Калузької області і був заснований в IV ст.

только местного православного населения но также католиков и евреев нередко постились лишь г. Германцев/?/.

В 1922 г. сидел в тюрьме, но был освобожден. В 1927 был выслан на север, но вскоре освобожден без права возвращения на Украину. В 1936 г. вновь был арестован и направлен в трудовой лагерь на севере [быв/шей/ Новгород/ской/ Губ/ернии/] где был еще жив в 1941 г. О дальнейшей его судьбе сведений не имеется. [В 1927 г. в неделю о расслабленном с. Чернокозинцы посетили более 10 000 молящихся].

Таким образом совместное влияние духовной школы, о. Димитрия и о. иеромонаха Николая достаточно утвердили о. Валериана в избранном им священническом служении.

17. VIII. 1923 г. он /Валериан Михайлович Георгиевский/ архиеп/ископом/ Подольским/ Пименом был рукоположен во иереи к св. Михайловской цер/кви/ с. Залуча Надкордонного; не знал о том что владыка Пимен был подвергнут св. патриархом Тихоном запрещению в священослужении за уклонение в обновленческий^{VIII} раскол. Последнее обстоятельство позднее доставило о. Валериану ряд неприятностей, хотя он во время с момента своего рукоположения состоял в ведении духовной администрации патриаршей церкви [сперва в ведении благ/очинного/ прот/оиерея/ М. Георгиевского, потом благоч/инного/. прот/оиерея/ Д. Охримовича, позднее благоч/инного/ прот/оиерея/ В. Акаловского, потом вновь прот/оиерея/ Д. Охримовича и Тихоновича, благоч/инного/. прот/оиерея М. Данилова]. //

Залуче – приход небольшой и бурный. В прошлом имел несколько хороших священников [Михаил Киржацкий, Анания Лазаркевич, Агафон Парчинский, Елезар Резник] наставлявших своих прихожан в доброй нравственности. В период гражданской войны и советской власти приход подвергся некоторому разложению, чему особенно способствовали резвившаяся контрабанда и наличие пограничных войск с развитой серией органов антирелигиозной пропаганды.

Материальное положение о. Валериана было в с. Залуче довольно стеснительным: его среднегодовой доход не превышал и 400 руб.

Благодаря поддержке своего соседа о. иеромонаха Николая о. Валериан вскоре приобрел любовь и уважение своей новой паствы. Частым аккуратным и истинным совершением богослужения он привлек народ в храм и вступал в умственную борьбу с местными антирелигиозными организациями. Несколько раз в его квартире происходили довольно успешные прения о вере с политическими руководителями местных пограничных воинских частей [один из них впоследствии дал очень хорошую характеристику об о. Валериане “как священнике, у которого слово не расходится с делом”].

С паствою своею у него установилось высокое духовное единение, так что его настоятельство здесь было лучшим периодом в истории прихода и своем пребывании

^{VIII} Обновленство – розкольницький рух в Російській православній церкві в 1922–1940-ті рр. Виникло в травні 1922 р., коли з ініціативи та за активної участі органів державної влади Радянської Росії група православного духовенства, яка взяла назву “Жива церква”, спробувала усунути від церковного управління предстоятеля Російської церкви патріарха Московського і всієї Росії Тихона.

здесь о. Валериан всегда сохранял хорошее воспоминания как о лучшей поре своей священнической службы. После него приход в религиозном отношении стал постепенно падать и не возродился еще даже и в наши дни. В с. Залучче о. Валериан прослужил всего два года с 1923 – по 1925, передал приход священнику патриаршей церкви о. Александру Себрилову (1911–1917).

В целях борьбы с обновленчеством он по требованию благочинного занял приход с. Кочубиевки, где пробил тоже около 2-х лет (1925–27).

При нем приход с. Кочубиевки из обновленчества был присоединен к патриаршей церкви.

В материальном отношении приход с. Кочубиевки был лучше прихода с. Залуча [годовой доход священника в с. Кочубиеве в это время составлял до 700 руб. в год].

В религиозном отношении приход был // значительно разстроен: в XIX ст. здесь был ряд священников очень хороших [Иоаким Орловский, Константин Стрельбицкий, Тимофей Рыбник] трудами которых было сделано благоустройство прихода; в XX ст. долго был свящ/енник/ Михаил Храневич при котором приход стал приходить в упадок. После Революции ряд священников бывших здесь не смогли устранить укоренившейся дефектов приходской жизни.

Потому условия работы для о. Валериана были здесь не особенно благоприятны. Он не хотел покидать своего Залуча и подчинился только распоряжению благочинного.

В Кочубиеве он продолжал свою пастырскую деятельность в том же духе, как и в Залуче но таких теплых духовных отношений со своими прихожанами как в Залуче в с. Кочубиеве ему установить не удалось. С внешней стороны приход при нем был приведен в некоторый порядок.

На собранные прихожанами средства в сумме более 1500 руб. был произведен капитальный ремонт храма: за что о. Валериана управляющим епархией еписк/опом/ Варлаамом был награжден набедренником. Проверяя ставленнические грамоты своего духовенства Преосвящ/енный/ Варлаам усомнился в правильности хиротонии о. Валериана, полученного после запрещения св. Патр/иарха/ Тихона в священности быв/шего в/ Под/олии/ Арх/иепископа/ Пимена.

Резолюция Еп/ископа/ Варлаама по ставленническом деле о. Валериана, несмотря на успокоение его отца, тестя и духовника иеромонаха Николая, повергли его в большое смущение. Он стал сомневаться, следует ли ему совершать литургию и прочие таинства, но был успокоен особым видением. Однажды, совершая литургию, он молился о разрешении его сомнений и наставления свыше и после при осуществлении св. Даров увидел над ними свет.

Это успокоило его. Но тем не менее по докладу еп/ископа/ Варлаама Митрополит Михаил, экзарх Украины все таки потребовал совершить над ним вторичное рукоположение. Это и было выполнено еп/ископом/ Варлаамом в 1927 г. в храме Бершадского монастыря. Беседа с преосв/ященным/ Варлаамом, сослужение с ним, а также // сама личность Владыки очень понравились о. Валериану. Он отзывался о нем, как о муже высокой духовной настроенности и твердом в православном образе мыслей. [В 1930 г. Владыка был арестован и вислан на Север на лесораз-

работки. О дальнейшей судьбе его сведений не сохранилось. Он был родом подольнин и получил небольшое светское образование. В молодых годах постригся в монахи и прослужил в лучших подольских монастырях Бершадском и Балтском у мощей о. Феодосия Левицкого. Балтский монастырь строили и был открыт при нем. В 1909 г. Варлаам был уже архимандритом строителем этого монастыря. По упразднении Большевиками Балтского монастыря мощи о. Феодосия Левицкого были обратно перенесены на городское кладбище и погребены на прежнем месте согласно распоряжению Еп/ископа/. Под/ольского/ Пимена]. По убиении архимандрита/ Дамиана был назначен настоятелем Бершадского монастыря. В 1927 г. на указ экзарха митр/ополита/ Михаила епископами Димитрием и Иринархом тайно от гражданских властей архиеп/ископ/ Варлаам был рукоположен во епископа Винницкого с пребыванием в Бершадском епископа Винницкого монастыре. В Подолии пробыл около трех лет.

По интригам обновленцев о. Валериан вытребовал оставить Кочубиевский приход и получить назначение в с. Цыкову Каменецкого уезда, где пробыл два года с 1927–1929 г.

Цыковской приход до 1910 г. находился в благополучном состоянии. Он начал приходить в упадок при священнике Андрее Томачинском. Последний ввел таксу за требы и в своих стремлениях с прихожанами не был достаточно осторожен. На этой почве он имел много неприятностей в приходе и нажил себе достаточно врагов. Революция 1917 г. еще больше пошатнула его положение и он должен был в 1920 г. оставить приход. После ряда неприятных эксцессов сменившего его прот/оиерея/ Яновского из военных священников был очень образованный и достойный пастырь не обремененный материальными недостатками вскоре перешел на другой приход.

Бывшие после Яновского священники Бабийчук (из псаломщиков) и Гр. Шумилевич, первый по недостаточной опытности и второй по старости не были в состоянии оправить (?) приход, тем более что и их служение здесь было очень непродолжительно.

Таким образом о. Валериану пришлось получать Цыковской приход в значительно расстроенном состоянии. // При нем приход значительно успокоился и старые своды дали возможность восстановить нормальные отношения с прихожанами. Материальное положение его было малоудовлетворительным, составляло около 500 руб. ежегодного дохода. Кроме того прихожане предоставили ему для жительства селянскую хату с усадьбой и уплачивали за него все налоги.

В 1929 г. во время перерегистраций приходских документов в Ликвидкоме /власти/, воспользовавшись малограмотностью уполномоченного цыковской общины, обманом заставили его подписать статут синодальной церкви.

После сего был вызван о. Валериан и власти предложили ему ... присоединится к живой церкви или оставить приход.

О. Валериан отказался принять синодальную церковь и потому вынужден был оставить приход. За твердость в вере епископ Варлаам в 1929 г. наградил о. Валериана скуфией.

В это время прот/оиерей/ Г. Акаловский предложил ему место в своем округе в с. Осташках Проскур/овского/ у/езда/ куда он был назначен резолюцией преосвящ/енного/ Варлаама.

Приход с. Осташек в XIX ст. имел несколько хороших священников, много потрудившихся для его благоустройства, из которых особенно заслуживает упоминания о. Иосиф Ятвинский, прослуживший здесь с большою пользою более 30 лет.

Революция и церковный раскол мало затронули приход, так что о. Валериан нашел для себя хорошее поле деятельности. Он очень пришелся по душе своим духовным чадам и чувствовал себя здесь как морально так и материально очень хорошо. Его пребывание в с. Осташках и отношение к нему прихожан напомнило ему лучшие годы его священства проведенные в с. Залуче. К числу близких ему людей принадлежали священник Пачинский, И. Хлинско(?), пр/отоиерей/ В. Павлюченко (?), – люди твердые в православии, высланные в последствии в дальние лагеря.//

По представлению прот/оиерея/ Е. Акаловского за деятельность в с. Осташках о. Валериан указом Под/ольского/ епарх/иального/ Епископа Димитрия был награжден в 1931 г. камилавкой.

После смерти о. Михаила о. Валериану пришлось занять отцовский приход / с. Кадіївці/.

Таким образом новый настоятель был еще человек молодой [31 год] с достаточной пастырской практикой [8 лет службы в 4-х приходах]. По наружности был человек представительный, высокого роста, худощавый брюнет.

На долю о. Валериана выпал самый тяжелый и ответственный момент в истории Кадиевского прихода: быть его руководителем в период самых сильных репрессий и гонений на православную веру.

В 1931 г. здесь началась коллективизация постепенно охватившая почти все село и лишившая селян моральной и материальной свободы и независимости. А также началась бешеная травля церкви и религии сопровождавшаяся ужасными насилиями и притеснениями верующих людей. Их подвергали насмешкам, оскорблениям, увольняли с работ, изгоняли из колхозов, а более скрытных заставили уйти из села: отправили в ссылку.

Началась постепенное отобрание и закрытие церквей². Многие селяне тогда упали духом и соблазнились. На этой почве у него даже выгнали всех волов на поле. Но, все таки к чести кадиевчан необходимо заметить, что их церковь продержалась дольше других.

Кроме того в 1933 году пришлось пережить еще голод от которого пострадало около 10% населения. Потом началась чистка пограничной полосы от “вредной

² Все тяготы этого времени более всего пришлось понести на плечах о. Валериана, он много переживал и нервничал. Но должен был сам сохранить твердость и присутствие духа и в то же время находить слова ободрения и утешения для своих духовных чад.

Моральную поддержку для себя находил в беседах с о. Димитрием, старцем Гавриилом, а также в переписке с о. иеромонахом Николаем и в неуклонном выполнении молитвенного правила положенного на него духовником о. иеромонахом Николаем.

темы”, а также постепенное отбирание и закрытие церквей. Ряды приходов и особенно духовенства все более и более редели.

Отдельные уцелевшие церкви и священники казались небольшими островками среди бушующей /стихии/ постепенно подступавшего к ним мира.

Все тяготы приходской жизни этого времени более всего пришлось нести на своих плечах о. Валериану. Он много /и/ сильно нервничал, [на этой почве у него даже началось выпадение волос на затылке], но должен был сам сохранять твердость и присутствие духа и в то же время находить слова утешения и одобрения для своих духовных чад.

Моральную поддержку он себе находил в беседах с о. Димитрием, старцем Гавриилом подольским уроженцем по фамилии Овчинников ..., и сам человек довольно образованный. Обладал обширной начитанностью в области святоотеческой литературы. В молодых порах служил чиновником в одном из учреждений, но потом бросил службу и стал странствовать. Странником был лет около 50, исколесив почти всю Россию. Был почитателем о. Иоана Кронштадского. Его особая религиозная деятельность в пределах Проскуровского и Каменецкого уездов приходится на годы 1923–1932. Летом и зимою он всегда ходил в одной и той же одежде. Питался только тем, что ему давали даже и скоромники. Часто голодал. Курил. Останавливался только у людей бедных и религиозных. Подаяния у одних просил, у других принимал не прося, а от иных выбрасывал вон ничего не принимал.

Собранные подаяния всегда раздавал другим нуждающимся людям. Иногда видели его пребывающим в тяжелых молитвенных подвигах, иногда нерадствующим.

Многие считали его мужем исполненным благодати и рассказывали о случаях его прозорливости. Он, между прочим, предсказал смерть о. Михаила Георгиевского на трезный день; назначение о. Валериана на отцовский приход; высылку о. Валериана и о. Онуфрия (Успенского), Димитрия Охримовича; разрушение Кадиевского храма (и даже день его, десятую пятницу); открывал людям тайны их жизни [напр. В. М. Георг.] и т. д.

По доносу еврея фотографа был арестован и очевидно погиб в тюрьме. // А также в переписке с о. иеромонахом Николаем и в недельном выполнении молитвенного правила, ... он на духовника иеромонахом Николаем.

Кадиевская церковь продержалась сравнительно дольше других. Последняя литургия была совершена здесь на Зеленые праздники в 1935 г.

На следующий день после Зеленых праздников о. Валериан совершил чин последнего погребения. После погребения словно по внушению свыше он зашел в храм и захватил с собою оба лежавших на престоле антиминсы.

На следующий день после погребения власти отняли у старосты ключ. О. Валериана в это время не было в приходе. [С 1929 г. кадиевские настоятели не жили в селе, а снимали квартиру в г. Кам/енце/-Под/ольском/, а в приход только наезжали для совершения богослужений и треб. Так поступали тогда многие священники в Каменецком и Проскуровском уезде под давлением местных властей].

(?)... и потребовали немедленно выбыть за пределы города. Началось безуспешное хождение по министерствам с целью добиться отмены незаконных действий местных властей.

Спустя несколько дней в ночь с четверга на пятницу^{ix} [это была десятая пятница 1935 г.] местные власти мобилизовали местный Кадиевецкий актив, вошли в храм сошлись на клич и начали внутренне разгром храма: порубили иконостас, киоты, осквернили алтарь, часть имущества погрузив на подводы свезли в Каменец, а часть превращена в разбитый и разломанный хлам вывезено на сметник местного колхоза и там сбросили. В тот же вечер в храме демонстрировали какую-то кинокартину. Храм был превращен в сыпной пункт для хранения зерна. Спустя некоторое время усиленными стараниями директора школы Базюка и председателя сельсовета Земченко храм был разрушен. Нашлось достаточно кадиевчан подписавших заявление о срытии (?) церкви и принявших личное активное участие в ее разрушении [среди разрушавших церковь были местные католики, соблазненные зачетом этой работы в трудодни с усиленной нормой вознаграждения].//

После разорения храма о. Валериану пришлось выехать в Сибирь на ст. Сустику (?) Вост/очно/-Сиб/ирьской/ жел/езной/ дороги [вблизи Тайшета]. Когда вещи были упакованы, явился агент НКВД и приказал располагать тюки, так как /были/ последние данные, что о. Валериан утаил церковные ценности. Агент НКВД лично убедился в лживости данного и убогости увозимых домашних сокровищ. Между прочим, среди упакованных вещей агент НКВД заметил несколько икон. Он предложил оставить их в Кам/енце/-Подольске как никому не нужный хлам. Но матушка Христ/ина/ Димитр/иевна/ заявила, что эти иконы благословение родителей и потому не могут быть оставлены. Агент улыбнулся раскланялся и молча удалился.

Путь был долог [везли через Киев, Москву, Вятку, Новосибирск...] и утомителен к месту назначения прибыли лишь в августе месяце. На первых порах поселили в железно-дорожном бараке. О. Валериан работал как чернорабочий по лесосплаву и на лесопилке. Жить было трудно. Много помогала помощь родных и посылки. Иногда были посылки из Кадиевец. В 1936 г. о. Валериана взяли на работу в канцелярию в Христ. Рим.(?) получил место групповода.

В ноябре 1937 г. о. Валериан был вторично арестован и после издевательского допроса³ выслан на Урал (г. Чердынь), где много потерпел он холода, голода и недобрых людей. Спасался только помощью родных и посылками. В Чердынском районе о. Валериан работал около 2-х лет, жизнь была тяжела. Приходилось жить в общем бараке вместе с ворами рецидивистами и прочими уголовными преступниками. Не смотря на тяжелые жизненные условия о. Валериан все-таки не падал духом... письмо его^x.

В 1939 г. о. Валериан был выслан на Крайний Север в Усть-Усу в особый лагерь, куда не принимали ни посылок, ни денежных переводов, а находился там до 1941 г. в ужасных моральных и материальных условиях.

^{ix} 5 липня 1935 р. – 10 п'ятниця після Пасхи.

³ Между прочим следователь НКВД от которого о. Валериан много потерпел сам потом был арестован как “враг народа”.

^x Запис “письмо его” вказує на те, що автором рукопису є сам Володимир (Валеріан) Михайлович Георгієвський.

Семья о. Валериана осталась на ст. Сустике и испытывала большие моральные переживания и материальные затруднения она существовала при значительной материальной поддержке родных деньгами и посылками, в числе которых были и кадиевчане.

После удаления о. Валериан и разрушения церкви приход подвергся сильнейшей религиозной деморализации. В это время безбожники и коммунисты справляли свое временное пиршество над православной верой. Но многого ли они достигли? Конечно успели они очень много, но главной своей цели убить в народе веру в Бога – этого они все-таки не достигли.

Безбожники успели изгнать священника, успели разрушить внешнюю организацию прихода. Они добились того, что прекратилось внешнее открытое богопочтение, одержали свою шайку активных воинствующих безбожников [число действующих безбожников вряд ли достигало по самым преувеличенным соображениям сотни человек – Сушко, Савчук, Туральчук, Передко, К. Солонинка, это при наличии в селе более 2000 православных].”

Подальша доля В. Георгієвського частково описана Ю. Телячим [13]. Котрий у документах архіву Управління Служби безпеки України по Хмельницькій області (Спр.П – 29 716), знайшов інформацію про В. Георгієвського, яка трохи відрізняється від публікованої нами. Дата і місце народження у справі – 1898 р., м. Кам’янець-Подільський [13, с. 212]. Про його навчання в семінарії та на богословському факультеті, діяльність як парафіяльного священника, зв’язок з с. Кадіївці немає навіть згадки. Натомість написано, що В. Георгієвський закінчив Московський інститут іноземних мов. Телячий Ю. вказує, що з 1924 р. Георгієвський був співробітником Кам’янець-Подільського музею, до Другої світової війни викладав німецьку мову у школах Кам’янця-Подільського та історію в університеті [13, с. 212–213]. Ймовірно, що інформацію про навчання в Московському інституті іноземних мов та викладання німецької мови в школах міста слідчі додали до справи, з метою звинувачення В. Георгієвського у співпраці з німцями.

Інформацію про те, що В. Георгієвський був науковим співробітником музею впродовж 1924–1930-х рр. вважаємо сумнівною, про його археологічну та краєзнавчу діяльність у згадуваний період є ряд відомостей в науковій літературі, але всюди він згадується як студент [6, с. 127; 9; 10, с. 35; 12, с. 139].

У статті Ю. Телячого Ю. вказано, що В. Георгієвський за нез’ясованих обставин переїздить до м. Дніпропетровська (нині м. Дніпро) в 1932 р., і повертається до Кам’янця-Подільського 31 травня 1942 р. [13, с. 213]. Ймовірно, священницька діяльність та факт першого заслання спеціально замовчувався В. Георгієвським після повернення до Кам’янця, щоб цей факт не впливав на його працевлаштування в місті. В публікації Ю. Телячого значиться ім’я його дружини та доньки (дружина Галина Василівна, а донька Неоніла) [13, с. 213]. Чи це та сама Христина Дмитрівна Тиханович, донька священника, яка змінила ім’я та прізвище, чи В. Георгієвський одружився вдруге – питання залишається без відповіді?

Повернувшись до Кам’янця-Подільського 31 травня 1942 р. В. Георгієвський проживав у власному помешканні на вул. Пушкінській, 22. З серпня 1942 р. по 1 жовтня

1942 р. В. Георгієвський виконував обов’язки директора Інституту народної освіти [5]. За іншими даними В. Георгієвський був директором вчительського інституту в період з другої половини червня 1942 по січень 1943 р. [13, с. 211–212].

Співпрацював з подільським архієпископом Дамаскіном (за його пропозицією 12 серпня 1942 р. В. Георгієвський виступив з доповіддю про огляд церковного життя в Україні протягом 1917–1941 рр. на з’їзді подільського духовенства [2]).

Він швидко влився в культурне життя міста, співпрацював з місцевою “Просвітою”, був науковим працівником музею [7, с. 42], друкувався у газеті “Подільянин” [3, с. 4; 4, с. 2].

Георгієвський В. був заарештований 29 квітня 1945 р. за звинуваченням у антирадянській діяльності. Військтрибуналом військ НКДБ Кам’янець-Подільської обл. 26 червня 1945 р. засуджений на 10 років позбавлення волі у ВТТ з обмеженням прав на 5 років. Реабілітований прокуратурою Хмельницької обл. 3 лютого 1997. Архівна справа П-29716, архів УСБУ [2]. Його подальша доля невідома.

В опублікованому рукописі поряд з описом біографічних відомостей В. Георгієвського прослідковуються складні умови життя подільського духовенства у буремні роки першої половини ХХ ст. Опублікована частина рукопису, що висвітлює діяльність В. Георгієвського як священника дозволила заповнити прогалини в його біографії. Рукопис є важливим джерелом для дослідження історії православної церкви в Україні, генеалогії священницьких родів, репресій духовенства, побуту та духовного життя українського суспільства сто років тому.

1. Відкриті списки репресованих. URL: <https://ua.openlist.wiki.2>.

2. Волкова В. Кам’янець-Подільський від окупації до визволення. *Подільянин*. 2014. 21 берез. URL: <http://podolyanin.com.ua/history/7804/>.

3. Георгієвський В. З’їзд православного духовенства Поділля. *Подільянин*. 1942. № 66. 13 серп. С. 4.

4. Георгієвський В. Німці на Поділлі. *Подільянин*. 1943. № 28. 8 квіт. С. 2.

5. Завальнюк О. М., Прокопчук В. С. Гавришук А. П. Кам’янець-Подільський державний учительський інститут у роки Великої Вітчизняної війни: дослідження, документи і матеріали, спогади. Кам’янець-Подільський: Оіюм, 2010. 448 с.

6. Коротке звітлення Всеукраїнського Археологічного Комітету за археологічні дослідження року 1925 (з каталогом звідомної виставки) / Українська Академія Наук, Всеукраїнський Археологічний Комітет. Київ, 1926. 117 с.: іл. URL: http://www.nibu.kiev.ua/.../kor.../korotke_zvidomlennya.pdf.

7. Нестеренко В. А. Кам’янець-Подільський історичний музей у перші двадцять післявоєнних років (1944–1964 рр.). *Музейна справа на Поділлі: історія та сучасність*: зб. наук. пр. за підсумками Всеукр. наук.-практ. конф., м. Кам’янець-Подільський, 15 травня 2015 р. Кам’янець-Подільський, 2015. С. 41–46.

8. Ніколаєва А., Старенький І. Репресовані археологи – дослідники Кам’янця. URL: <https://www.academia.edu/41323534>.

9. Пудовкіна А. С. Подільські студії М. Я. Рудинського у міжвоєнний період. *Матеріали XIII Подільської історико-краєзнавчої конференції*. Кам’янець-Подільський: Абетка, 2010. С. 692–698.

10. Сіцинський Ю. Матеріали до археології західного Поділля. *Записки історико-філологічного відділу*. Київ: ВУАН., 1930. Т.1. С. 25–44.
11. Смірнова С. Про настоятеля Кадиевської парафії протоієрея Михайла Герасимовича Георгієвського (1876–1931). *Праці Хмельницького церковно-історичного товариства*. Хмельницький, 2021. С. 132–150.
12. Старенький І. О., Прокопчук В. С., Трембіцький А. М. Юхим Йосипович Сіцинський – археолог, дослідник трипільської культури. *Археологічні студії “Межибіж”*: наук. щоріч. 1’2012. Хмельницький: ІРД, 2013. С. 138–175.
13. Телячий Ю. В. В. М. Георгієвський – директор Кам’янець-Подільського вчительського інституту (1942–1943 рр.). *Освіта, наука і культура на Поділлі*: зб. наук. пр. Кам’янець-Подільський: Оіум, 2002. Т. 2. С. 211–213.
14. Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета: в 12 т. Каменец-Подольский: Тип. Под. губ. Правл., 1895. Т. 7: Исторические сведения о приходах и церквах Подольской епархии. Каменецкий уезд / Е. Сецинский. 611, [116] с. Автор рукописних вставок Валеріан Георгієвський.

References

1. Vidkryti spysky represovanykh [The lists of the repressed are open]. Retrieved from <https://ua.openlist.wiki> (in Ukr.).
2. Volkova, V. (2014). Kamianets-Podilskiyi vid okupatsii do vyzvolennia [Kamianets-Podilskiyi from occupation to liberation], *Podolianyn*, 21 berez. Retrieved from <http://podolyanin.com.ua/history/7804/> (in Ukr.).
3. Heorhiiievskiy, V. (1942). Zizd pravoslavnoho dukhovenstva Podillia [Congress of the Orthodox clergy of Podillia], *Podolianyn*, (66), 4 (in Ukr.).
4. Heorhiiievskiy, V. (1943). Nimtsi na Podilli [Germans in Podillya], *Podolianyn*, (28), 2 (in Ukr.).
5. Zavalniuk, O. M., Prokopchuk, V. S., Havryshchuk, A. P. (2010). Kamianets-Podilskiyi derzhavnyi uchytselskyi instytut u roky Velykoi Vitchyznianoї viiny: doslidzhennia, dokumenty i materialy, spohady [Kamianets-Podilskiyi State Teachers’ Institute during the Great Patriotic War: research, documents and materials, memories], Kamianets-Podilskiyi: Oiium, 448 (in Ukr.).
6. (1926). Korotke zvidomlennia Vseukrainskoho Arkheolohichnoho Komitetu za arkheolohichni doslidy roku 1925: (z kataloghom zvidomnoi vystavky) [Brief notice of the All-Ukrainian Archaeological Committee for archaeological research in 1925 (with a catalog of the famous exhibition)] / *Ukrainska Akademiia Nauk, Vseukrainskyi Arkheolohichni Komitet*, Kyiv, 117: il. Retrieved from http://www.nibu.kiev.ua/.../kor.../korotke_zvidomlenna.pdf (in Ukr.).
7. Nesterenko, V. A. (2015). Kamianets-Podilskiyi istorychni muzei u pershi dvadtsiat pisliavoiennykh rokiv (1944–1964 rr.) [Kamianets-Podilskiyi Historical Museum in the first twenty post-war years (1944–1964)], *Muzeina sprava na Podilli: istoriia ta suchasnist*: zb. nauk. pr. za pidsumkamy Vseukr. nauk.-prakt. konf., m. Kamianets-Podilskiyi, 15 travnia 2015 r. Kamianets-Podilskiyi, 41–46 (in Ukr.).
8. Nikolaieva, A., Starenkyi, I. Represovani arkheolohy – doslidnyky Kamiantsia [The repressed archaeologists are Kamianets researchers]. Retrieved from <https://www.academia.edu/41323534> (in Ukr.).
9. Pudovkina, A. S. (2010). Podilski studii M. Ya. Rudynskoho u mizhvoiennyi period [Podilsk studios of M. Ya. Rudynskiyi in the interwar period], *Materialy XIII Podilskoi istoriko-kraieznavchoi konferentsii*, Kamianets-Podilskiyi: Abetka, 692–698 (in Ukr.).

10. Sitsynskiy, Yu. (1930). Materialy do arkheolohii zakhidnoho Podillia [Materials for the archeology of western Podillia], *Zapysky istoryko-filolohichnoho viddilu*, Kyiv: VUAN, (1), 25–44 (in Ukr.).

11. Smirnova, S. (2021). Pro nastoiatelia Kadiyevetskoï parafii protoiereia Mykhaila Herasymovycha Heorhiievskoho (1876–1931) [About the abbot of the Kadiyevets parish Archpriest Mykhailo Gerasimovych Georgievskiy (1876–1931)], *Pratsi Khmelnytskoho tserkovno-istorychnoho tovarystva*, Khmelnytskyi, 132–150 (in Ukr.).

12. Starenkiy, I. O., Prokopchuk, V. S., Trembitskiy, A. M. (2013). Yukhym Yosypovych Sitsynskiy – arkheoloh, doslidnyk trypilskoï kultury [Yukhym Yosypovych Sitsynskiy is an archaeologist, a researcher of Trypil culture], *Arkheolohichni studii “Mezhybizh”*: nauk. shchorich. 12012, Khmelnytskyi: IRD, 138–175 (in Ukr.).

13. Teliachyi, Yu. V. (2002). V. M. Heorhiievskiy – dyrektor Kamianets-Podilskoho vchytelskoho instytutu (1942–1943 rr.) [Georgievskiy – director of the Kamianets-Podilskiy Teachers’ Institute (1942–1943)], *Osvita, nauka i kultura na Podilli*: zb. nauk. pr., Kamianets-Podilskiy: Oium, (2), 211–213 (in Ukr.).

14. (1895). Trudy Podolskoho eparkhialnoho ystoryko-statystycheskoho komyteta [Proceedings of the Podolsk Diocesan Historical and Statistical Committee]: v 12 t., Kamenets-Podolskiy: Typ. Pod. hub. Pravl., (7.: Ystorycheskye svedeniya o prykhodakh y tserkvakh Podolskoï eparkhyi. Kamenetskiy uезд / E. Setsynskiy), 611, [116]. Avtor rukopysnykh vstavok Valerian Heorhiievskiy (in Rus.).

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

- Альмес Іван** – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри історії, директор Центру релігійної культури імені Ігоря Сковчиляса Українського католицького університету, Львів (с. 63–72)
- Барковський Микита** – аспірант Інституту філософії імені Григорія Сковороди Національна академія наук України, Київ (с. 182–193)
- Баукова Анастасія** – кандидатка історичних наук, доцентка кафедри археології та спеціальних галузей історичної науки Львівського національного університету імені Івана Франка (с. 32–42)
- Гаранджа Василь** – молодший науковий співробітник Інституту історії Церкви Українського католицького університету, аспірант докторської програми (STD) філософсько-богословського факультету Українського католицького університету, Львів (с. 117–130)
- Гаюк Ірина** – докторка культурології, доцентка кафедри менеджменту мистецтв Львівської національної академії мистецтв (с. 148–165)
- Єгрешій Олег** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України і методики викладання історії Прикарпатського національного університету, Івано-Франківськ (с. 101–116)
- Киридон Алла** – докторка історичних наук, професорка, директорка Державної наукової установи “Енциклопедичне видавництво”, Київ (с. 73–100)
- Корчак Андрій** – аспірант кафедри археології та спеціальних галузей історичної науки Львівського національного університету імені Івана Франка (с. 3–31)
- Сабат Петро** – доктор східних церковних наук, кандидат історичних наук, доцент кафедри літургійних наук Українського католицького університету, Львів (с. 43–62)
- Скіра Юрій** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту екуменічних студій Українського католицького університету; запрошений науковий співробітник Інституту Росії та Східної Європи ім. Р.Ф. Бернса Університету Індіани (США), Львів (с. 131–139)
- Смірнова Світлана** – магістриня історії, молодша наукова співробітниця Кам’янець-Подільського державного історичного музею-заповідника (с. 213–226)
- Смерека Богдан** – кандидат історичних наук, науковий співробітник, Львівське відділення Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАНУ (с. 194–212)
- Худавердієва Вікторія** – кандидатка економічних наук, доцентка, доцентка кафедри туризму Державного біотехнологічного університету, Харків (с. 166–181)
- Щепанський Віталій** – кандидат філософських наук, незалежний дослідник, Рівне (с. 140–147)

ЗМІСТ

Розділ I.

ДОХРИСТИЯНСЬКІ КУЛЬТИ3

Корчак А. М.

Єгипетські культу в Північному Причорномор’ї та Українському степу за даними пам’яток епіграфіки та археології (VI ст. до н. е. – IV ст. н. е.)3

Баукова А. Ю.

Боги-цілителі як символ незалежності грецьких міст римської провінції Азія.....32

Розділ II.

ІСТОРІЯ ХРИСТИЯНСТВА 43

Сабат П. В.

Запровадження Великого канону св. Андрея Критського в Київській Русі під час Великого посту та його формування у Церквах Володимирівського хрещення впродовж століть43

Альмес І. І.

Діяльність ченців у Почаївській монастирській друкарні XVIII ст.63

Киридон А. М.

Традиційна релігійність у соціокультурному континуумі межовості (1920–1930-ті рр.)73

Єгрешій О. І.

Кримінальна справа єпископа Івана (Лятишевського) як джерело вивчення повсякденного життя греко-католицького духовенства101

Гаранджа В. Я.

Греко-католицька Богословська академія у Львові в умовах переслідування Церкви радянською владою 117

Скіра Ю. Р.

Порятунок єврейських жінок монахинями Студійського уставу під час Голокосту131

<i>Розділ III.</i>	
ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ.....	140
<i>Щепанський В. В.</i>	
“Християнський анімізм” як теоретичний конструкт і релігійна практика	140
<i>Гаюк І. Я.</i>	
Деякі аспекти загальнохристиянського та етноісторичного контекстів формування культу чудотворних образів	148
<i>Худавердієва В. А.</i>	
Релігія як структурна складова функціонування сучасного суспільства.....	166
<i>Барковський М. О.</i>	
Особливості функціонування буддійської традиції тхеравади в Україні	182
<i>Розділ IV.</i>	
ДЖЕРЕЛА	194
<i>Смерека Б. В.</i>	
Єлизавета Могила і Мирон Барновський – покровителі Задарівського монастиря (за документами XVII–XVIII ст.)	194
<i>Смірнова С. Д.</i>	
З рукопису священника Володимира (Валеріана) Михайловича Георгієвського (автобіографія).....	213
Відомості про авторів	227

CONTENT

<i>Chapter I.</i>	
PRE-CHRISTIAN CULTS	3
<i>Korchak A.</i>	
Egyptian cults in the Northern Black Sea Coast and the Ukrainian Steppe according to epigraphic and archeological monuments (6th century BCE – 4th century CE).....	3
<i>Baukova A.</i>	
Gods of healing as a symbol of the independence of the Greek cities of the Roman province of Asia	32
<i>Chapter II.</i>	
HISTORY OF CHRISTIANITY	43
<i>Sabat P.</i>	
The institution of the Great Canon of St. Andrew of Crete in Kyivan Rus during Lent and its formation in Churches of St. Volodymyr’s Baptism over the centuriesь	43
<i>Almes I.</i>	
Practices of monks in the Pochaiv monastery printing house of the 18th century	63
<i>Kyrydon A.</i>	
Traditional religiosity in the socio-cultural continuum of the borderline (1920–1930s).....	73
<i>Yehreshii O.</i>	
The criminal case of bishop Ivan Lyatyshevskiy as a source of studying the everyday life of the Greek Catholic clergy	101
<i>Harandzha V.</i>	
The Greek Catholic Theological Academy in Lviv in the conditions of the persecution of the Church by the Soviet government	117
<i>Skira Y.</i>	
The rescue of Jewish women by the Sisters of the Studite Rule during the Holocausty	131

<i>Chapter III.</i>	
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF RELIGIOSITY	140
<i>Shchepanskyi V.</i>	
“Christian Animism” as a theoretical construct and religious practice.....	140
<i>Haiuk I.</i>	
Some aspects of the general Christian and ethno-historical contexts of the formation of the cult of miraculous images	148
<i>Khudaverdiyeva V.</i>	
Religion as a structural component of the functioning of Modern society.....	166
<i>Barkovskyi M.</i>	
Features of functioning of Theravada Buddhism in Ukraine	182
<i>Chapter IV.</i>	
SOURCES.....	194
<i>Smereka B.</i>	
Elisabeta Movilă and Miron Barnovschi as patrons of Zadariv monastery (according to documents of the 17th and 18th centuries)	194
<i>Smirnova S.</i>	
From the manuscript of the priest Volodymyr (Valerian) Mykhailovych Georgievskyi (autobiography).....	213
Information about the authors	227

Наукове видання

Львівський музей історії релігії
Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України
Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Науковий щорічник
ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ
Випуск 33

Літературні редактори: О. Гладій, О. Жданова, Н. Кіт
Редактор бібліографії: З. Наконечна
Макет і верстка: М. Барановський

Адреса редакції:
Інститут релігієзнавства –
Львівський музей історії релігії
пл. Музейна, 1, Львів, Україна, 79008
тел.: (032) 260-11-35
<http://www.museum.lviv.ua/institut-relihiieznastva/konferentsii>

Друк ТзОВ “Простір-М”
79000, м. Львів, вул. П. Чайковського, 8

Підписано до друку з готових діапозитивів 18.04.2023
Формат 70x100/16
Папір офсетний. Гарнітура Times. Умовн. друк. арк. 29,6
Зам. № 02/05