

ДЕПАРТАМЕНТ КУЛЬТУРИ І ТУРИЗМУ,
НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ ЧЕРНІГІВСЬКОЇ ОБЛДЕРЖАДМІНІСТРАЦІЇ

КИЇВСЬКЕ ПРЕДСТАВНИЦТВО ІНСТИТУТУ КЕННАНА

СІВЕРСЬКИЙ ІНСТИТУТ РЕГІОНАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

СІВЕРСЬКИЙ ЦЕНТР ПІСЛЯДИПЛОМНОЇ ОСВІТИ

УКРАЇНСЬКИЙ ІНСТИТУТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

ЧЕРНІГІВСЬКА МІСЬКА РАДА

Хрещення Київської Русі : визначна подія в історії українського народу

МАТЕРІАЛИ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ

УДК 94(47)''04/14'':27-9
ББК ТЗ(2)414-08
Х 91

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Українського інституту національної пам'яті
(протокол № 6 від 11 червня 2013 року)*

Х 91 Хрещення Київської Русі: визначна подія в історії українського народу (матеріали науково-практичної конференції) / Чернігівський центр перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ і організацій, Український інститут національної пам'яті. — Чернігів: Сіверський центр післядипломної освіти, 2013. — 122 с.

ISBN 978-617-7062-06-5

До збірки включено тези та доповіді учасників науково-практичної конференції «Хрещення Київської Русі: визначна подія в історії українського народу», що проходила в Чернігові 5 червня 2013 року. Робота конференції концентрувалася за двома напрямками: історичному (насамперед, стосовно періоду Давньої Русі) та філософсько-культурологічному, що відображено в тематиці виступів учасників.

Видання призначене для державних службовців, посадових осіб місцевого самоврядування, політологів, істориків, викладачів, аспірантів, студентів — всіх, хто цікавиться питаннями християнізації Київської Русі та розвитку християнства на теренах України.

Матеріали публікуються в авторській редакції українською та російською мовами з незначними коректорськими правками.

Редакційна колегія:

В.М. Бойко, директор Чернігівського центру перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ і організацій, кандидат історичних наук.

Л.І. Буряк, завідувач відділу Українського інституту національної пам'яті, доктор історичних наук, професор.

С.А. Ленявко, директор Сіверського інституту регіональних досліджень, професор кафедри історії України та політології Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя, доктор історичних наук, професор.

В.А. Личковах, професор кафедри гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету, доктор філософських наук, професор.

Л.А. Чабак, учений секретар Чернігівського центру перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ і організацій, кандидат філософських наук.

УДК 94(47)''04/14'':27-9
ББК ТЗ(2)414-08

ISBN 978-617-7062-06-5

© Сіверський центр післядипломної освіти, 2013
© Український інститут національної пам'яті, 2013

ЗМІСТ

Вітальне слово.....	4
---------------------	---

I. ІСТОРИЧНІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ ХРИСТІАНСТВА НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ

<i>Гейда О.С.</i> До питання про перших чернігівських єпископів.....	5
<i>Казіміров Д.В.</i> Монастирське життя у Менській сотні у другій половині XVII–XVIII ст...	8
<i>Киридон А.М.</i> Християнізація України-Руси в суспільно-культурній парадигмі.....	13
<i>Коваленко В.П.</i> Політична історія формування Чернігівського пантеону святих давньоруської доби.....	21
<i>Кондратьєв І.В.</i> З історії П'ятницької церкви Любеча у XVI–XVIII ст.....	30
<i>Лепявко С.А.</i> Чернігівські храми в роки війни (за німецькими світлинами).....	33
<i>Мордвінцев В.М.</i> Рух старообрядців на українських землях (друга половина XVII–XVIII ст.).....	35
<i>Рига Д.В.</i> Релігійно-церковна життя северного левобережжя України в контексте релігійної політики Єкаторини II, на примірі Новгород-Северської єпархії (1785–1797 гг.).....	42
<i>Ричка В.М.</i> Київська Русь: народження християнської країни.....	44
<i>Ситий Ю.М.</i> Місце Києва та Чернігова у поширенні християнства на Русі.....	47
<i>Тарасенко О.Ф.</i> Святкування 900-ліття Чернігівської архієрейської кафедри.....	51
<i>Терещенко О.В.</i> Десятинна церква на мініатюрах Радзивілівського літопису: до питання про достовірність джерела.....	55

II. ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ ХРИСТІАНСТВА В УКРАЇНІ

<i>Загорулько М.А.</i> Вплив хрещення Київської Русі на розуміння краси киеворусичами.....	58
<i>Литовченко О.Л.</i> Храми Чернігова у кіномистецтві.....	60
<i>Личкова В.А.</i> Сакральні сигнатури міста Чернігова: від «Семаргла» до «Преображення Спаса».....	64
<i>Луценко Р.М.</i> Образ страшного суду в розмові філософа та князя Володимира.....	69
<i>Маслюк Л.І.</i> Феномен Києворуської святості в рецепції В.С. Горського: етичний аспект.....	72
<i>Піщанська В.М.</i> Підвалини запорізької духовності: церква, храм, ікона.....	77
<i>Садовенко С.М.</i> Хронотоп як смислова категорія української народної художньої культури: духовний вимір.....	80
<i>Сичова К.В.</i> Греко-візантійські конотації в християнській культурі Київської Русі.....	84
<i>Сумин В.А.</i> Мышление в представленности теологии и науки.....	88
<i>Терещенко-Кайдан Л.В.</i> Українсько-грецька рукописна спадщина – генетичний код православ'я.....	100
<i>Товстоліс А.І.</i> Тернистий шлях до істинної віри.....	101
<i>Усікова Л.С.</i> Феномен «світла» в ісихастській традиції Києворуської іконографії.....	105
<i>Царенок А.В.</i> Святість як краса: естетична складова ідей православного аскетизму.....	109
<i>Чабак Л.А.</i> Традиція поваги до книжного слова в духовно-релігійному житті Київської Русі.....	113
<i>Шумило С.М.</i> Художній хронотоп давньоруської агіографії(на матеріалі Житія Стефана Пермського).....	116
Список авторів.....	120

ВІТАЛЬНЕ СЛОВО

**голови Чернігівської обласної державної адміністрації В.М. Хоменка
до учасників науково-практичної конференції «Хрещення Київської Русі:
визначна подія в історії українського народу»**

Щиро і сердечно вітаю учасників науково-практичної конференції, присвяченій 1025-літтю хрещення Київської Русі. Історично склалося, що вже понад 1000 років християнство і Чернігівщина нерозривно пов'язані між собою. Саме на древній Чернігово-Сіверській землі, багатій історією, духовно-релігійними традиціями жили і творили Антоній Печерський, Микола Святоша, Лазар Баранович, Феодосій Углицький, Дмитрій Ростовський, Іоанн Максимович, Іоасаф Белгородський.

Від часів київського рівноапостольного князя Володимира і по сьогодні на землях Чернігівщини не припинявся розвиток церковно-релігійного середовища. Мені приємно повідомити, що в нашій області в цілому практично реалізується право людини на свободу совісті та свободу віросповідання. Свідченням цьому є постійне зростання релігійної мережі, розширення віросповідного спектру. На сьогодні в області зареєстровано 891-ну релігійну громаду 28-ми конфесій, течій і напрямків (з яких 99 % християнських). Діє 11 православних монастирів; 3 християнські місії; 3 духовні навчальні заклади, 156 недільних шкіл. У церквах душпастирську роботу здійснюють 753 священнослужителі.

Будуються нові храми й молитовні будинки. На тепер в області зводиться 38 культових споруд 10-ти конфесій, 27 культових споруд реставруються.

Нинішній рік знаковий як для України в цілому, так і для нашого краю зокрема. Адже ми відзначаємо 1025-річницю від дня хрещення Київської Русі.

З метою належного й урочистого відзначення ювілею Президентом України Віктором Януковичем підписано Указ від 21 січня 2013 року «Про проведення заходів з відзначення в Україні 1025-річчя хрещення Київської Русі». Крім того, на виконання положень Указу Президента, головою Чернігівської обласної державної адміністрації видано розпорядження «Про заходи з відзначення 1025-річчя хрещення Київської Русі», затверджено обласний План заходів, що вже виконується.

Відзначення в Україні й області 1025-річчя хрещення Київської Русі є важливою подією. Адже після хрещення князем Володимиром Києва, Чернігів – друге місто, де християнство стало народною релігією.

Володимирове хрещення – подія, яку ми можемо вважати однією зі складових, спрямованих на зміцнення тодішньої Київської держави. За словами Президента України, після прийняття християнства у Київській Русі Київ став одним з найбільших духовних центрів світу. «Саме з християнством пов'язана цивілізаційна роль Києва в Європі. Адже Древня Русь не тільки увійшла в сім'ю християнських народів на правах рівноправного члена, а й почала відігравати роль вагомого гравця на міжнародній арені молодого Європи. Україна послідовно продовжує цю місію», – наголосив Віктор Янукович.

Ми впевнені, що історично й генетично в свідомості людей те, що зробив князь Володимир, зберігалось і звершується в наші часи, звеличує нашу історію.

Тож, шановні учасники конференції, бажаю всім вам натхнення на творчі пошуки, знахідки і нові історичні відкриття.

Розділ I. Історичні аспекти розвитку християнства на теренах України

О.С. Гейда

ДО ПИТАННЯ ПРО ПЕРШИХ ЧЕРНІГІВСЬКИХ ЄПИСКОПІВ

Давньоруський період історії Чернігівської єпархії та, навіть, час її заснування досьогодні є дискусійним та остаточно не висвітленим. Дослідники не є одностайними та висувають декілька достатньо полярних версій часу фундації Чернігівської єпископської кафедри.

Так, М. Брайчевський доводив, що чернігівська єпархія була заснована у 60-х рр. IX ст., підтверджуючи це свідченнями Никонівського літопису, з тексту якого дослідник виділяв цілий ряд фрагментів «Літопису Аскольда» [1, с. 12–14]. Більшість дореволюційних та сучасних науковців, спираючись на свідчення Никонівського літопису, відносять заснування чернігівської єпархії до 992 р., користуючись переліком єпископів Русі середини XII ст. де чернігівська кафедра згадується на другому місці після Новгородської (заснована наприкінці X ст.) та перед Білогігородською (заснована 991 р.) [2, с. 10–11]. Я. Щапов виділяв кілька етапів формування єпископських кафедр на Русі. Започаткування Чернігівської єпархії відносив до першого з них (кінець X – перша чверть XI ст.). Дослідник стверджував, що Чернігівська кафедра виникла у 1024–1036 рр., коли за часи правління князя Мстислава Володимировича Чернігів став столицею князівства, аргументуючи це закладкою у 1034–1036 рр. кафедрального собору Святого Спаса. Але вчений не виключав можливості існування дерев'яного собору, як це було в інших містах Русі (Софіївський собор у Києві та Новгороді). Це дало підстави припускати, що заснування Чернігівської єпархії відбулося дещо раніше [3, с. 34]. М. Приселков, а пізніше і А. Насонов вважали, що Чернігівська кафедра була заснована лише у середині XI ст. при князі Святославі Ярославовичі у 1054 р. [4, с. 5].

Не є однозначно вирішеним питання про імена перших чернігівських ієрархів. Переліки чернігівських єпископів містяться у доповненні до першої частини Никонівського літопису, топографічному описі А. Шафонського, на сторінках Любецького синодику, в «Истории Росийской иерархии» Амвросія (Орнатського), «Истории Малоросии» Миколи Маркевича, працях Никодима (Алешковського), Філарета (Гумілевського) та А. Страдомського. Праці дослідників церковної історії XIX ст. були незаслужено забуті науковцями радянської доби. Але, критично використовуючи данні зібрані у XIX–XX ст. можливо отримати нові гіпотези у дослідженні давньоруського часу існування Чернігівської єпархії (здавалось би з повністю вичерпаною інформацією письмових джерел цієї доби).

Цікаві результати може дати ретельний аналіз та співставлення списків чернігівських єпископів, зафіксованих у джерелах XVII ст., та використаних дослідниками XIX ст., тим більше, що лівова частка цієї унікальної джерельної бази на сьогодні, на жаль, втрачена.

Відомий дослідник давньоруської історії М. Брайчевський зазначав, що багатьом джерелам притаманна «накладка» часу першого хрещення Русі за патріарха Фотія у 860 р. на часи Володимира. Тому, митрополита Михайла Сирина іноді називають першим руським митрополитом за часів Володимира (988–991 рр.) і зразу ж після нього згадують митрополита Леонта (992 р.), що було сприйнято рядом дослідників. Це пояснюється «візантійською цензурою» після 1037 р., метою якої було знищення свідчень про часи, коли давньоруська церква, можливо, була незалежною від Константинопольського патріарха. Згідно гіпотези М. Брайчевського, у 60-х рр. IX ст. разом з митрополитом Михайлом Сирином, висвяченим патріархом Фотієм*, з Візантії на Русь прибуло шість єпископів (у тому числі і чернігівський, ім'я якого невідоме) [1, с. 14].

* Фотій (Феофілакт, грец. Φώτιος бл. 820–890) — визначний церковний і політичний діяч Візантії,

Дослідники місцевої церковної історії дорядянської доби у своїх працях згадують близько 15 синодиків з монастирів та церков Чернігово-Сіверщини: Єлецький, Сіверський, Іллінський, Гамаліївський, Домницький, Крупицький, Новгород-Сіверський та інші [6], на підставі яких був укладений список ієрархів Чернігівської кафедри, починаючи з 992 р. до середини XIX ст. [7].

Цитуючи відомості синодика Чернігівського Спаського собору, датованого 1721 р., Філарет (Гумілевський) зазначає, що пам'ятка згадує імена таких чернігівських єпископів: Ісайя, Неофіт, Іоан, Феоктіст, Парфеній і т.д. Можливо припустити, що згаданий перед Неофітом I у синодику Спаського собору Ісайя був чернігівським єпископом кінця IX ст., якщо враховувати, що при складанні синодика зберігалася хронологічна послідовність імен.

Що ж стосується єпархії в Чернігові за часів Аскольда, то літописи не зберегли письмових свідчень про її подальше існування після 860 р. і тільки майже через 130 років маємо відомості про главу Чернігівської кафедри у Никонівському літописі у зв'язку з приходом до Києва 992 р. митрополита Леонта, який висвятив єпископів у Новгород (Іоакіма), Чернігів (Неофіта), Ростов (Федора), Володимир-Волинський (Стефана) та Білгород (Микиту).

У процесі укладення списків чернігівських ієрархів давньоруської доби місцевими дослідниками було помічено цікаву хронологічну розбіжність: «Сказання про Бориса і Гліба» згадує чернігівського єпископа Неофіта присутнім при перенесенні мощей святих братів 1072 р. у Вишгороді. Якщо це так, то єпископ Неофіт був главою кафедри з 992 по 1072 рр. (80 років), що абсолютно неможливо. Вперше на це неспівпадіння звернув увагу автор першої історії чернігівської ієрархії Никодим (Алешковський), переконливо довівши, що на чолі Чернігівської єпархії було два ієрарха з іменем Неофіт: Неофіт I (992 – ...) і Неофіт II (... – згад 1072 р. – ...). Неофіт II впродовж 1072–1078 рр. мав титул митрополита [8, с. 97]. Ймовірно, Чернігівська митрополія була лише титулярною і не підпорядковувала єпископії. Літописи це підтверджують: вже під 1088–1091 рр. послідовника Неофіта II Єфрема не називають митрополитом. Можливість існування лише титулярних митрополій зафіксована у 12 правилі IV Вселенського Халкідонського собору: якщо єпископи удостоювалися титула митрополита через їх побожність та честь міста, то нехай називаються митрополитами [9, с. 21].

Поставлення єпископів у XI–XIII ст. не відповідало канонічним правилам. Судячи з джерел, єпископи обиралися не собором, а митрополитом, звичайно за порозумінням з князем землі до якої належала кафедра. Наприклад, Никонівський літопис згадує: 992 р. «...постави Леонт митрополит Чернігову Неофіта...». Крім цього, князь мав право не тільки обирати єпископа, а й скидати його (чернігівський єпископ Антоній Гречин був вигнаний з кафедри після 1168 р. чернігівським князем Святославом Ольговичем). Контакти між єпископами та митрополитом, через віддаленість кафедр та приналежність церковних очільників до різних політичних кіл, були епізодичними, що послабляло владу митрополита та сприяло більшій самостійності єпископів. Так, митрополит Іоан у своїх «Правилах» кінця XI ст. погрожував єпископам «посварити їх, як не будуть прибувати на собори». На процес висвячення на очільництво кафедри, радше, впливали внутрішні зв'язки («князь – єпископ»), замкнуті на окремих князівствах, що відображало тодішню удільну структуру Київської Русі та боротьбу князівств між собою.

В основу управління єпархією були покладені перш за все візантійські кодекси («Номоканон» та додаткові статті візантійського та болгарського походження), які потім доповнювалися давньоруськими пам'ятками церковного (статут князя Володимира та Ярослава) і світського («Руська Правда») права. М. Димник допускає, що саме устави князя Володимира та Ярослава лягли в основу організації Чернігівської єпархії за Святослава Ярославовича після 1054 р. Підтверджуючи це, Я. Щапов підкреслює, що обробка київського статуту князя Володимира була здійснена у Чернігові. Синодальна редакція та

археографічний звід Оленівської та Володимирської Печерської редакції пам'ятки зберігає адресу: «чудному Спасу і святой Богородице» [10, с. 128–130]. Автор вважає, що це не що інше, як єдиний на той час кафедральний собор Святого Спаса у Чернігові.

Складним є питання про місцезнаходження подвір'я чернігівських єпископів. Існує припущення, що у XII ст. єпископський двір розташовувався біля Борисоглібського собору [11, 209]. Але, за свідченням літописів [12, с. 707] кафедральним був Спаський собор, Борисоглібський став кафедральним лише у другій половині XVII ст. Це підтверджують архітектурно-археологічні дослідження: відкрита у 1956 р. брама, що вела на територію єпископського двору, була зв'язана кам'яною стіною з собором Святого Спаса. Знайдені свинцеві листи покрівлі, смальта від мозаїчної підлоги, залишки фресок свідчать, що ця будівля була увінчана надбрамною церквою чи дзвіницею [13, с. 9–11].

У царені висвітлення ранньої історії Чернігівської єпархії досьогодні остаточно не з'ясовані й інші моменти: місце розташування чернігівської єпископської кафедри (адже, Спаський собор побудований у цеглі лише у першій третині XI ст.), місце хрещення чернігівців та процеси християнізації, перші святі, монастирі давньоруської доби. Хоча структура управління та забезпечення церкви були запозичені з Візантії, на Русі вони були пристосовані до місцевих особливостей та суттєво доповнені.

Список використаних джерел та літератури:

1. Брайчевський М. До проблеми виникнення давньоруської церкви (Чернігівська єпархія) / М. Брайчевський // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції. – Чернігів: Сіверянська думка, 1992. – С. 12–14.
2. Коваленко В. Чернігівська єпархія в X–XIII ст. / В. Коваленко // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції. – Чернігів: Сіверянська думка, 1992. – С. 9–11.
3. Щапов Я. Государство и церковь в Древней Руси X–XIII ст. / Я. Щапов. – М.: Наука, 1989. – 232 с.
4. Приселков М. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XIII вв. / М. Приселков. – СПб., 1913. – 414 с.
5. Насонов А.Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. / А.Н. Насонов. – М.: Наука, 1951. – 260 с.
6. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. В 7-ми книгах. – Чернигов: Типография губернского правления, 1873–1876.
7. Никодим, иеромонах. Описание Черниговской иерархии // Черниговские губернские ведомости. – Часть неофициальная. – 1856. – № 25–28; Окремий відбиток. – Чернигов: Типография губернского правления, 1856. – 51 с.
8. Поппэ А. Русские митрополии Константинопольской патриархии в XI столетии / А. Поппэ // Византийский временник. – М., 1968. – Т. 28. – С. 97.
9. Щапов Я. Проблема существования Черниговской митрополии / Я. Щапов // 1000 років Чернігівській єпархії. Тези доповідей церковно-історичної конференції. – Чернігів: Сіверянська думка, 1992. – С. 17–21.
10. Щапов Я. Княжеские уставы и церковь в древней Руси X–XIV вв. / Я. Щапов. – М.: Наука, 1972. – 340 с.
11. Бліфельд Д. Чернігів / Д. Бліфельд // Археологія УРСР. – 1975. – Т. 3. – С. 209.
12. ПСРЛ. – М. – Л.: Академия наук СССР, 1962. – Т. 2. – 648 с.
13. Богусевич В. Раскопки в Чернигове / В. Богусевич // Краткие сообщения Института археологии АН УССР. – 1955 – № 4. – С. 116–126.

МОНАСТИРСЬКЕ ЖИТТЯ У МЕНСЬКІЙ СОТНІ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XVII–XVIII ст.

Впродовж XVII–XVIII ст. духовне життя Чернігово-Сіверщини позначене існуванням доволі розгалуженої мережі православних монастирів. Засновані або відновлені за часів річпосполитського правління, в період Української козацької держави вони були осередками культурного, релігійного життя, посідали важливе місце в економічному житті регіону. Їх появі у 1630–40-х рр. значною мірою посприяло прибуття на землі Чернігово-Сіверщини численних представників православної шляхти, яка отримувала тут володіння. З іншого боку значна площа цих територій, спустошених століттям безперервних воєн, потребувала достатніх людських ресурсів для їх колонізації. Ними стали переселенці з Правобережної України та Білорусі, більшість з яких знову ж таки були православного віросповідання [15; 25].

Одним з тих, хто найбільш послідовно відстоював права православних у Речі Посполитій був великий землевласник, меценат, чернігівський, потім – київський каштелян Адам Кисіль. У межах своїх володінь під назвою Менська волость, він заснував три монастирі: Максаківський Спасо-Преображенський, Макошинський Миколаївський та Макошинський Покровський. Ця територія після революції 1648 р. увійде до складу Менської сотні Чернігівського полку.

Заснування Максаківського монастиря було пов'язано з наступними подіями. У 1642 р. Адам Кисіль на прохання ченців Трубчевського монастиря дозволив їм оселитися у межах своїх володінь. Це було пов'язано з планованою передачею Трубчевської волості Московській державі, що відбулася у 1644 р. [15, с. 27]. Домовленості Киселя з трубчевськими монахами були також підтверджені грамотою короля Владислава IV від 28 вересня 1642 р. В ній повідомлялося, що ченці отримають землю поблизу Максаківського перевозу на р. Десна, де раніше вже був монастир за московського управління [24, с. 151].

Перевезення монахів з-під Трубчевська на нове місце відбулося у другій половині 1645 – на початку 1646 рр. Кисіль також наказав доставити церкву по Десні плотами з Чолнська під Трубчевськом. Акція завершилася успішно: біля Максаків церкву витягли з води [14, с. 105].

Хоча монастир влаштовувався на лівому березі Десни, А. Кисіль спочатку надав монахам «шматъе земли Менское» на правому березі Десни [24, с. 151]. В 1689 р. у Мені жив козак, колишній боярин Киселя Василь Пазуха, який разом з іншими «боярами» супроводжував свого пана та ігумена Йосипа Сурту при встановленні меж монастирських володінь. За його свідченнями це відбулося восени 1646 р. Відведена територія передбачалася для заселення «деревни» Максаків, де на той час налічувалося 14 дворів. 10 жовтня 1646 р. Кисіль підписав відповідну грамоту, якою закріпив Максаки за монастирем та надав кошти на його влаштування. 8 липня 1650 р. він склав заповіт у своєму замку у Мені, передавши на користь обителі «ключ задесенський красноставський», до якого входили села: Ховми, Красний Став, Ядути, Прачі (Пральники), Високе [12, с. 72-73].

У 1640-х рр. А. Кисіль заснував також два монастирі біля Макошина – Миколаївський (чоловічий) та Покровський (жіночий). Миколаївський монастир виник не пізніше 1650 р. Своїм листом від 19 липня 1650 р. Кисіль надав йому «остров называемый селище Филево, что между двумя реками Бабою и Братанщею» з дозволом побудувати млин. Також «позволяемъ поставить мельницу на том острове на р. Бабе для содержания законников» [12, с. 139]. Як зазначає Ю. Виноградський з приводу острова Філева, це було городище відстані 3–4 км від Макошиного поблизу с. Слобідки. На його думку, це – московський слід в колонізації краю. Можливо, тут були володіння московського боярина [10, с. 151]. Макошинський Покровський монастир був заснований Киселем у 1640 р. та знаходився біля с. Макошина. Поки що не виявлено документів щодо його заснування та початкове надання володінь.

Після ліквідації річпосполитського управління на Чернігово-Сіверщині у 1648 р. було запроваджено владні структури та полково-сотенний устрій Української козацької держави. Незважаючи на воєнний час, в монастирях триває будівництво культових та господарських споруд, за ними були збережені старі володіння та надавалися нові. Монастирі потрапляють під особливу турботу з боку старшинської адміністрації, згодом – московських монархів. Духовенство мало значний вплив на політичні відносини, його підтримка відігравала важливу роль для претендентів на гетьманську булаву в часи Руїни. Водночас церковні ієрархи часто були причетні до реалізації політичних цілей московського уряду на українських землях.

Інтенсивно розбудовувалася Максаківська обитель. 16 травня 1651 р. гетьман Богдан Хмельницький у таборі під Зборовом видав універсал, за яким Максаківський монастир «...принявши мы (гетьман) под протекцию и оборону нашу... зо всею братиею» [9, с. 597]. У 1654 р. після Переяславської ради Хмельницький видав ще два універсали, затвердивши за монастирем його маєтності. Зокрема, в універсалі від 5 червня 1654 р. Б. Хмельницький писав з Чигирина суворо наказував «абы жидень з войска наименшее кривды и перешкоды в лесахъ и сеножатахъ предъздавна до монастыря Максаковского належачимъ чинить не важился». Інший універсал виданий 11 жовтня 1654 р. [13, с. 174].

На початку 1650-х рр. в монастирі існувала дерев'яна церква в ім'я Введення Богородиці, а в 1653 р. розпочалось будівництво мурованого Спасо-Преображенського собору. Існує припущення, що це був перший великий мурований храм, споруджений у стилі українського бароко на Лівобережній Україні. В описі за лютому 1654 р., зазначалося, що стіни храму збудовані «...по вікна нижчі. Довкола того монастиря огорожено дубовими колодами... В монастирі будівничий – чорний піп Іоасафа» [11, с. 179].

Проте бурхливі політичні та суспільні зміни давали про себе знати. Зокрема, жителі монастирських сіл систематично відмовлялися виконувати повинності на користь монастиря. Максаківські ігумени неодноразово скаржилися про це полковникам та гетьманам. Впродовж 1652–1655 рр. ніжинський полковник Іван Золотаренко, наказні полковники Іван Креховецький, Роман Каторжний, Роман Ракушка видавали накази, в яких суворо нагадували жителям Ховмів, Єдут, Пральників, Високого та Красного Ставу про їхні обов'язки. 23 березня 1657 р. ніжинський полковник Григорій Гуляницький наказував менським сотнику та війту убезпечити володіння ченців Максаківського монастиря шляхетськими полями [27, с. 888–891].

Першим будівником Макошинського Миколаївського був ігумен Єфрем, потім – Пафнугій Кіндратович, але ненадовго. Як зазначається в чолобитній, яку він подав зі своєю братією на ім'я московського царя, ігумен був вигнаний з монастиря А. Киселем. Можлива причина – розбіжність у поглядах між ними. Також повідомлялося, що вони будували в монастирі церкву в ім'я Миколи Чудотворця [12, с. 141]. Натомість ігуменом монастиря став Віктор Бублицевич. 16 грудня 1659 р. на його ім'я ніжинський полковник Василь Золотаренко видав універсал про надання макошинській обителі озера Бистриця [27, с. 893]. 25 та 28 січня 1660 р. В. Золотаренко видав на користь монастиря ще два універсали. Згідно з першим «на виживлене» ченців призначалося дві мірочки та один камінь у млині Чалого на р. Убеді. За іншим документом від 28 січня монастир отримав Риботинські, Сохачівські та Змітнівські озера [27, с. 893; 19, с. 26].

У 1663 р., коли почався похід польського короля Яна Казимира на Лівобережну Україну, В. Бублицевич інформував його про ситуацію на Чернігово-Сіверщині, за що отримав дві грамоти про підтвердження монастирських володінь у 1664 та 1665 р. В цих документах у володінні монастиря вперше згадувалася «деревня» Бутівка. Також у 1663 р. В. Бублицевич та максаківський ігумен Є. Ширкевич перебували на Чорній раді у Ніжині 1663 р. як представники чернігівського єпископа Лазаря Барановича. У написаному напередодні зашифрованому листі він давав вказівки ігуменам про те, як поводитися на раді. У випадку вдалого для єпископа обрання гетьманом Лівобережної України Якимом Сомком він погоджувався на попередню пропозицію стати на чолі Київської митрополії [22, с. 82].

Макошинський Покровський монастир на початку 1650-х рр. потребував серйозної підтримки, на що ніжинський полковник Гуляницький універсалом від 12 березня 1656 р. віддав на користь обителі «поля панские завоеванные», заборонивши козакам та жителям Менської сотні самовільно захоплювати їх. 12 липня 1660 р. В. Золотаренко своїм універсалом надав обителі два камені у величківському млині, що мало допомогти у закладенні монастирської церкви Святої Покрови [12, с. 152]. Сосницький полковник Яків Скидан (Сосницький полк існував у 1648–1649 та 1663–1668 рр.) універсалом від 3 вересня 1663 р. підтвердив ці надання [26, с. 586]. Під «панськими» полями напевно розумілися колишні володіння А. Киселя. 12 червня 1660 р. монастир отримав універсал чернігівського полковника Юхима Лизогуба, який на прохання ігумені монастиря Марії Дасківни заборонив сотенним старшинам притягати до виконання повинностей підданих монастирських дворів у Макошині, Феськівці та Сосниці [27, с. 940].

Наступні гетьмани та полковники продовжили підтримувати добробут монастирів, дбаючи про примноження їхніх володінь. Зокрема у 1663 р. гетьман Іван Брюховецький у таборі під Переяславом видав на прохання ігумена Максаківського монастиря Іосифа Осиповського «вси права и привилея» на монастирські села з млинами озерами та перевозом. Невдовзі І. Осиповський, прагнучи уникнути можливих збитків під час Лівобережного походу Яна Казимира, прибув до його табору у Нових млинах та отримав 13 січня 1664 р. стверджувальну грамоту на монастирські володіння. [8, с. 266].

31 жовтня 1664 р. І. Брюховецький видав у Каневі універсал Макошинському Миколаївському монастирю про підтвердження прав на млини та Змітнівські, Сохачівські, Риботинські і Конятинські озера [27, с. 329]. Слід зазначити, що після відходу польського короля з України ігуменом монастиря знову став Пафнутій Кіндратович, який отримав у 1665 р. згідно гетьманського універсалу два млини. 17 вересня 1668 р. ігумен на підтвердження монастирських володінь отримав царську грамоту [12, с. 139, 145].

В Максаківському монастирі ігуменом знову став Ієремія Ширкевич (1665–1681 рр.). У 1668 р. він скаржився гетьману Дем'яну Многогрішному про збитки монастирю від «неуважных людей войсковых» та непослух підданих, на що отримав оборонний універсал від 12 серпня 1668 р. «...абы з старшины и чернь в надлежащих до Максаковского монастыря маетностях в людей жадныхъ выдырств и кривды не важились чинит...» [27, с. 479]. В іншому універсалі від 1 липня 1669 р. гетьман висловив підтримку ігумену з приводу його рішення «Максаковский монастырь для обороны... доколе валом и парканомъ обваровать» [57, с. 76]. В той час навколо обителі були насипані земляні вали, поставлена дерев'яна огорожа та надбрамна дзвіниця. Коли ігуменом монастиря у 1681–1682 рр. був Дмитрій Ростовський (Туптало), дерев'яні стіни замінили на кам'яні.

5 квітня 1671 р. Д. Многогрішний видав універсал Макошинському Миколаївському монастиреві, надавши перевіз через Десну поблизу Макошина «абы припадающее пожитки з оного перевозу одбираючи, спокойне заживали...» [43, с. 555]. На користь Покровського монастиря своїм наказом від 25 березня 1669 р. та універсалом від 1 січня 1671 р. гетьман надав частину прибутків з млинів у Величківці та Феськівці. Що ж до Покровського монастиря, то у 1668 р. чернігівський полковник І. Я. Лисенко віддав на користь черниць одне з макошинських озер – Загуменне (універсал від 11 квітня 1668 р.). Д. Многогрішний не тільки підтвердив дари І. Гуляницького та інших, але й надав обителі озеро Бихове (універсал від 11 квітня 1671 р.) та два млини [12, с. 153; 27, с. 546, 550].

У 1672 р. оборонні універсали на захист володінь зазначених монастирів видав наступний гетьман Іван Самойлович. Одним з них від 27 червня він наказував місцевій старшині сприяти ченцям Максаківського монастиря в укріпленні оборонних споруд. Документом від 24 червня гетьман звільнив Макошинський Миколаєвський монастир від податків та повинностей на користь військ. За гетьманування І. Самойловича на монастирських землях була поселена слобідка Бурімка [27, с. 626, 639; 12, с. 139, 145]. Універсалом від 20 травня 1679 р. гетьман дозволив монастирю побудувати млин на р. Братовій, на землі, подарованій сосницьким жителем Іваном Поручкою [27, с. 746].

В роки гетьманства Івана Мазепи, Івана Скоропадського монастирі й надалі отримували оборонні та підтверджувальні документи на свої володіння. У листопаді 1684 р. І. Мазепа надав ігумену Максаківського монастиря Герману Кердановському два універсали від 12 та 13 листопада. Першим з них він наказував менському сотнику повернути монастирю землі, несправедливо захоплені «в наделе бывшего полковника нежинского». Другим універсалом борзенським та шаповалівським сотникам, отаманам та війтам заборонялося вписувати монастирських підданих до козацького стану та самовільно збирати з них будь-які побори. Потім ігуменом монастиря став Калист Меновський. У травні 1705 р. він показав гетьманові легачію від військового капелана Лаврентія Кашперовича, який віддав монастирю Лазницьке озеро, луга та сіножаті. 12 травня 1705 р. І. Мазепа надав обителі стверджувальний універсал на володіння цим озером та «Островом, при том озері лежачим, з лугом і сінними покосами». 7 листопада 1707 р. І. Мазепа видав підтверджувальний універсал на володіння селом Максаки [16, с. 41–43].

Макошинський Миколаївський монастир за універсалом І. Мазепи від 21 липня 1694 р. отримав с. Устьє Сосницької сотні. Тоді ж була заснована монастирська слобідка Гутище у Сосницькій сотні [9, с. 107, 112, 131;]. На користь Покровського монастиря у 1697, 1699, 1700 та 1701 рр. І. Мазепа видав низку універсалів, якими забороняв військовим підрозділам, що проходили через землі монастиря, чинити збитки його господарству [26, с. 518, 522]. У грудні 1699 р. ігуменя Макошинського Покровського монастиря Катерина Круківська отримала від гетьмана відкритий лист, де говорилося про те, щоб менський та синявський сотники після збору врожаю надавали певну частину зерна черницям обителі [12, с. 154]. Сама ігуменя в цей час придбала для монастиря також ділянку лісу. Гетьман І. Скоропадський своїм універсалом від 1 вересня 1717 р. підтвердив права на володіння Макошинського Миколаївського монастиря [20, с. 22].

Станом на другу половину XVIII ст. монастирі Менської сотні мали досить значні володіння, про що зокрема свідчать матеріали «Генерального опису Лівобережної України» 1765–1769 рр. Максаківський монастир володів тоді «деревнею» Максаки, в якій налічувалося 63 двори та 8 бездвірних хат. Макошинському Миколаївському монастирю належало с. Слобідка. Станом на 1768 р. монастирські піддані мешкали у 43 дворах [6, арк. 894, 894 зв.]. У Бутівці монастир мав 25 дворів підданих [6, арк. 710]. У слободі Гутище налічувалося 6 селянських дворів. Великими господарськими осередками монастиря були хутори Бурімка та Нестаровщина. В Бурімці утримувалося 25 «езжалих» коней, 149 овець та 33 кози. Також там знаходився кінський завод, де налічувалося 47 коней та кобил. В х. Нестаровщина стояла монастирська пасіка на 50 вуликів [6, арк. 916, 917].

Окрема відомість з матеріалів «Генерального опису» повідомляє про забудову монастиря та його господарство. Обитель розташовувалася поблизу р. Десни, її територія була обнесена кам'яною огорожею. Тут знаходився храм в ім'я святителя Миколая з одним престолом. При ньому згадувався приділ в ім'я пресвятої Богородиці. За межами монастиря стояла Преображенська церква. Вона була дерев'яною, з одним престолом. Помешкання ігумена складали 2 дерев'яних покої, а для проживання братії призначалося 12 келій, теж дерев'яних. На території монастиря знаходилась дерев'яна кухня та 1 кам'яна пекарня. З господарських споруд згадуються 5 кам'яних амбарів та 2 льохи. За територією монастиря розміщувався конюшенний двір, де було дві хати для найманих робітників та по 2 амбарів, стаєнь та сараїв [6, арк. 893].

Одним із важливих атрибутів монастирів була наявність бібліотек. Зокрема, про багатство монастирських книжкових зібрань свідчить каталог книг Макошинського Миколаївського монастиря, поданий до Чернігівської духовної консисторії ігуменом Іосафом 25 лютого 1779 р. Всього тут налічувалося 184 друковані та рукописні книги. В бібліотеці зберігалися видання з друкарень Чернігова, Києво-Печерської Лаври, Москви, Петербурга, Вільна та Кракова. Більшість з них становили книги на релігійну, філософську тематику (біблії, повчання, праці Феофана Прокоповича, Дмитра Туптала, «Меч Духовный» (1666) тощо). З інших видань – книги з історії, географії, економіки, медицини, зібрання праць

Михайла Ломоносова (1757 р.) укази російських імператорів. Окрім цього, в бібліотеці монастиря було 6 книг на латинській, та 17 – на польській мовах [3, арк. 15–20].

На початку 1780-х рр. Максаківський монастир володів Максаками, в якому було тоді 76 дворів. Також він мав 5 дворів посполитих в Мені [23, с. 320]. Макошинському Миколаївському монастирю належало тоді с. Бутівка (16 дворів), 7 дворів монастир мав у Макошині та 45 – у Слобідці [23, с. 324]. Макошинський Покровський монастир теж володів слобідкою, де у нього було 32 двори підданих та 33 двори – у с. Макошине. [36, с. 326].

Отже, впродовж XVII–XVIII ст. на порівняно невеликій території Менської сотні діяли три православні обителі, заснуванню сприяла наявність вільних земель, переселенський рух, віддаленість від основних театрів бойових дій та пряма зацікавленість політичних кіл спершу Речі Посполитої, потім – гетьманського та московського урядів. Такі умови дозволяли не тільки зберігати, а й примножувати володіння монастирів, що сприяло їх перетворенню на потужні господарські комплекси.

Список використаних джерел та літератури

1. Державний архів Чернігівської області (далі – ДАЧО). – Ф. 679. – Оп. 1. – Спр. № 380. – 437 арк.
2. ДАЧО. – Ф. 679. – Оп. 4. – Спр. № 172. – 6 арк.
3. ДАЧО. – Ф. 679. – Оп. 4. – Спр. № 329. – 28 арк.
4. Центральний державний історичний архів України, м. Київ (далі – ЦДІАУК). – Ф. 51. – Оп. 3. – Спр. 19328. – 811 арк.
5. ЦДІАУК. – Ф. 57. – Оп. 1. – Спр. 22. – 762 арк.
6. ЦДІАУК. – Ф. 57. – Оп. 1. – Спр. 23. – 930 арк.
7. Акты по истории землевладения в Малороссии / [сообщил А. М. Лазаревский] // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. – К.: Типография В. И. Завадского, 1890. – Кн. 4. – С. 82–135.
8. Василенко Н.П. Генеральное следствие о маетностях Нежинского полка (1729–1730) / Н.П. Василенко. – Чернигов: издание редакции «Земского сборника Черниговской губернии», 1901. – 417 с.
9. Василенко Н.П. Генеральное следствие о маетностях Черниговского полка (1729–1730) / Н.П. Василенко. – Чернигов: издание редакции «Земского сборника Черниговской губернии», 1908. – Вып. III. – 709 с.
10. Виноградський Ю. Сосниця та її околиці / Ю. Виноградський // Чернігів і Північне Лівобережжя: Огляди, розвідки, матеріали. – К.: Державне видавництво України, 1928. – С. 147–169.
11. Віроцький В.Д. Монастирі та храми землі Сіверської / В.Д. Віроцький, А.А. Карнабіда, В.Д. Киркевич. – К.: Техніка, 1999. – 231 с.
12. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов: Земская типография, 1873. – Кн. 4. – 256 с.
13. Крип'якевич І. Богдан Хмельницький / І. Крип'якевич. – Львів: Світ, 1990. – 408 с.
14. Кулаковський П. Чернігово-Сіверщина у складі Речі Посполитої (1618–1648) / П. Кулаковський. – К.: Темпора, 2006. – 496 с.
15. Кулаковський П.М. Церковні структури на Чернігово-Сіверщині за польської доби (1618–1648) / П.М. Кулаковський // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2005. – Вип. 19. – С. 22–28.
16. З документації гетьмана І. Мазепи (підготовка до друку, передмова та коментарі Ю. Мицика та Н. Пойницької) // Сіверянський літопис. – 2001. – № 4. – С. 36–44.
17. Мицик Ю. З нових джерел до історії церковного землеволодіння на Чернігівщині XVII–XVIII ст. / Ю. Мицик // Сіверянський літопис. – 1997. № 1.– № 2. – С. 100–116.

18. Мицик Ю. 3 нових документів про національно-визвольну українського народу (1648–1658 рр.) на Сіверщині. (Частина 2) / Ю. Мицик // Сіверянський літопис. – 1998. – № 6. – С. 12–28.
19. Мицик Ю. 3 документів українських гетьманів та полковників доби Руїни / Ю. Мицик // Сіверянський літопис. – 1999. – № 3. – С. 3–34.
20. Мицик Ю. 3 документів польських архівів до історії Сіверщини XVII–XVIII ст. / Ю. Мицик // Сіверянський літопис. – 2003. – № 5-6. – С. 10–26.
21. Мордвинцев В. Сельское хозяйство в монастырских вотчинах Левобережной Украины в XVIII в. / В. Мордвинцев. – ООО «Международное финансовое агенство», 1998. – 46 с.
22. Морозов О. Ніжинський протопоп Максим Филимонович / О. Морозов. – Ніжин: Просвіта, 2000. – 148 с.
23. Опис Новгород-Сіверського намісництва (1779–1781). – К.: ВУАН, 1931. – 593 с.
24. Описание старой Малороссии: Материалы для истории заселения, землевладения и управления / А. Н. Лазаревский. – К.: Типография К. Н. Милевского, 1893. – Т. 2. – Полк Нежинский. – 522 с.
25. Подорван А. Максаківський монастир – до історії заснування / А. Подорван // Сіверянський літопис. – 2011. – № 5. – С. 49–53.
26. Універсали Павла Полуботка / [упоряд. В. Ринсевич]. – К., 2008. – 720 с.
27. Універсали українських гетьманів від Івана Виговського до Івана Самойловича (1657–1687) / [упоряд. І. Бутич, В. Ринсевич, І. Тесленко]. – К.–Львів, 2004. – 1088 с.

А. М. Киридон

ХРИСТИЯНІЗАЦІЯ УКРАЇНИ-РУСИ В СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНІЙ ПАРАДИГМІ

В історії кожної країни, кожного народу є події, що визначили шляхи їх розвитку. Для стародавньої Русі такою подією, поза всяким сумнівом, стало прийняття християнства. Святкування 1025-ліття хрещення України-Руси є нагодою звернути нашу пам'ять у ті далекі часи X століття, до витоків – Хрещення Володимира в 988 році. День хрещення Русі відзначається 28 липня; у православному церковному календарі (за старим стилем 15 липня) – це день пам'яті рівноапостольного князя Володимира (960–1015).

З огляду на значущість події, на нашу думку, цікавим видається аналіз релігійності населення, що дозволить схарактеризувати сприйняття / несприйняття події. Звернемося до результатів опитування Інституту соціології НАН України (принагідно зауважимо: ми свідомі того, що наведений аналіз не відображає всіх складних аспектів релігійної ситуації та є умовним). Йдеться про вимірювання рівня релігійності громадян у 2007 р. (за методикою канд. соц. н. М. Паращевіна). Респондентам задавалось питання: «Якими є Ваші релігійні переконання? (одна відповідь) з варіантами відповіді:

- 1) переконаний атеїст;
- 2) байдужий до релігії та церкви;
- 3) релігійний (вірю в Бога, безсмертне життя, посмертне воздаяння тощо), але не сповідаю конкретної релігії;
- 4) релігійний, послідовник конкретної релігії, час від часу відзначаю релігійні свята, іноді відвідаю церкву (мечеть, молитовний дім тощо);
- 5) глибоко релігійний, регулярно відвідаю церкву (мечеть, молитовний дім, знаю молитви та релігійну літературу, дотримуюсь в житті релігійних принципів тощо);
- 6) інше;
- 7) важко сказати [14].

Як показали результати загальнонаціонального дослідження 2007 року, переконаними атеїстами визнали себе тільки 4,3% громадян, ще 16,5% – байдужими до релігії та церкви,

25,1% – релігійними, які не сповідують конкретної релігії,
37,7% – *релігійними*, послідовниками конкретної релігії,
5,7% – *глибоко релігійними*,
0,8% – взагалі інші відповіді,
а 9,8% – не змогли визначитись з цього питання.

Аналіз результатів опитування дозволяє стверджувати: вагомість ювілейної дати в тому, що по суті, подія, пов'язана з Хрещенням, переросла рамки тільки церковної події та релігійних громад, – це стало подією державної ваги. Християнство кардинально вплинуло на розвиток історії, культури та духовності народу. Щонайменше, можна виокремити значення події у трьох вимірах:

- віросповідному,
- культурно-інтелектуальному;
- соціальному (суспільно-державному).

Задекларована тема на перший погляд може видатися банальністю, з огляду на церемоніальність події та панегіриків з нагоди ювілею. Очевидно будь-який ювілей чи річниця спонукають до роздумів над сутністю, причинами та наслідками; до узагальнення досвіду, аналізу впливів тощо. На особистісному рівні прийшло усвідомлення того, що здавалося б, на перший погляд, зрозуміле питання, потребує систематизації відповідей. Відтак завдання наукової розвідки вбачаємо в спробі систематизації історіографічного доробку та узагальненої характеристики неоднозначності Християнізації України-Руси. На нашу думку, будь-яка спроба систематизації заслуговує на схвалення, оскільки шанс, якщо й не завжди відкрити щось нове, то, принаймні, по-новому розглянути вже відоме (щось старе). Крім того, оскільки історичні знання носять суб'єктивний характер і є результатом інтерпретацій і тлумачень істориків, тобто процесом який ніколи не закінчується і залишається відкритим для подальших досліджень та пізнання, не варто робити категоричних висновків і ставити остаточну крапку при вивченні тих чи інших періодів та проблем історії.

Доволі репрезентативна історіографічна складова проблеми хрещення Русі. Однак парадокс в тому, що узагальненого аналізу явища в ретроспекції історичного розвитку та культурно-цивілізаційному вимірі (саме як впливу події) виявити не вдалося. Особливістю досліджень (зокрема з нагоди ювілеїв) є прагнення автора (авторів) вписати свій текст у попередній дискурс довкола події. Відтак, здебільшого святкові (церемоніальні) публікаційно-дослідження структуровані за однотипними схемами, використовують ендоксальне (стереотипне, традиційне) знання про цю подію. Саме про такий реалізм, що спирається на лексикон прописних істин, говорячи про референційність класичного тексту, Р. Барт стверджує, що вона завжди обмежується простором цитатій і ніколи не виходить у позатекстовий простір: «Усі культурні коди, будучи складеними з множини цитатій, у сукупності утворюють невеличке, по-чудернацьки скроєне зібрання енциклопедичних знань, таку собі нісенітницю; ця нісенітниця якраз і утворює буденну реальність, до якої прилаштовується і в якій живе індивід» [2, с. 172.]. Відтак, здебільшого у публікаціях, присвячених події, хрещення України-Руси виявляється в бажанні репрезентувати всі топики й ключові вузли цієї проблематики (причини прийняття християнства, роль Володимира Великого, вплив на культуру, значення християнізації тощо).

Ми не прагнемо дати глибинний аналіз в межах однієї статті. Нас цікавить резонанс цієї події та величезне поле інтерпретацій, що її оточують. На нашу думку, сформувалося щонайменше три модуси репрезентацій щодо оцінки прийняття християнства Володимиром Великим:

- позитивна оцінка прийняття християнства;
- неоднозначне трактування події / спроба розглянути позитивні та негативні впливи акту хрещення; помірковано-стримана позиція;
- радше негативна (позиція РУНвіри) або нейтральна (за нечисельністю репрезентацій ми об'єднали в одну групу).

Звісно, такий поділ доволі умовний, зокрема тому, що важко поставити в ряд із подією хрещення Русі унікальність якоїсь іншої події з огляду на характер змін не лише ідеолого-політичного, але й соціального, духовного, культурного універсуму. Аналогів події за резонансом не було.

Задекларовані модуси репрезентацій в історіографічному дискурсі обмовлені класичними правилами побудови наративу на різних етапах історичного розвитку й відповідають конкретним конвенціям розвитку інтерпретацій (наприклад, в радянській історіографії – заперечення релігії та церкви – відповідне табування або незаохочення досліджень проблем подібного спрямування, а саме явище християнства розглядалося радше в культурному аспекті). В умовах незалежної України – пошук моделі державності й відтак – актуалізація проблем релігійно-церковного життя.

Отже, можна стверджувати, що зображення події та її оцінки детерміновано «ідеологічними тенетами» культурної епохи, з її незаперечними та домінантними цінностями. Водночас необхідним видається враховувати:

- темпоральний модус репрезентацій;
- подієвий простір репрезентацій;
- масштабний (просторовий) модус репрезентацій;
- оціночний (оціночно-результативний) модус репрезентацій.

Йдеться про вписування події в конкретні просторово-темпоральні координати. Цілком очевидно, що характер репрезентацій цієї події узалежнений відповідними змінами системи координат. Водночас є низка аксіом, головна з яких, – хрещення Русі змінило соціум та універсум, світ став іншим.

Прийняття християнства й християнізація Русі не були одномоментними актами. Проникнення християнства на Русі почалося задовго до офіційного запровадження його Володимиром Великим [Див.: 4; 22]. Ще київський князь Аскольд, здійснивши похід на Візантію у 860 р., повернувся християнином. За князя Ігоря частина його дружини прийняла Христову віру, оскільки при укладанні договору 944 р. з Візантією одна частина присягала за християнським обрядом, а інша – за язичницьким (на зброї, богами Перуном і Велесом). Книгиня Ольга прийняла християнство у 957 р. Можна припустити, що чимало християн було і в оточенні Святослава. Отже, до офіційного визнання державною релігією християнство встигло проникнути в широкі верстви суспільства й знайти послідовників.

Нагадаємо, що релігійна реформа проводилася в кілька етапів:

I етап – 980 рік – спроба Володимира пристосувати старі язичницькі вірування до нових умов суспільно-політичного життя. З метою зміцнення різних слов'янських племен і неслов'янських народів Володимир здійснює спробу встановити єдиний для всієї держави культ. «Повість минулих літ» оповідає, що у Києві, перед княжим теремом, Володимир збудував капище з шістьма найшановнішими язичницькими богами на чолі з Перуном-Дажбог, Стрибог, Симаргл, Хорс, Мокоша. Але, як виявилось, язичництво вже було непридатне об'єднати державу. Поляризація суспільних настроїв в умовах язичництва становила небезпеку дезінтеграції.

Спроба досягти зміцнення держави та її територіальної єдності шляхом створення єдиного пантеону язичницьких богів на чолі з Перуном не призвела до подолання племінних розділень та посилення княжої влади.

II етап – 988 рік – прийняття християнства як державної ідеології.

Для цього визріли внутрішні й зовнішні умови.

Причини прийняття християнства:

а) потреби нової форми держави, утвореної в результаті об'єднання племен Володимиром;

б) ідеологічний чинник – потреба монотеїстичної релігії, яка б освячувала владу князя.

в) соціальні чинники – наростаюча соціальна неоднорідність, мінливі духовні запити еліти створювали умови для переходу до іншої світоглядної системи;

г) зовнішньополітичні обставини, за яких Києво-Руська держава знаходилася практично в оточенні християнських держав;

д) особисті мотиви Володимира (можливо, брав до уваги хрещення своєї бабусі-княгині Ольги; не виключено, що деякі епізоди його гріховного життя (наприклад, братовбивство під час боротьби за владу, насильство, багатоженство) в підсумку спонукали його замислитися про духовне очищення. Однак були й прагматичні міркування – прагнення одружитися з сестрою візантійського імператора Анною.

Отже, наприкінці X ст., оточена сусідами-християнами – поганська Руська держава стояла на порозі перелому, який мав остаточно ввести її до кола християнської цивілізації.

Безпосереднім поштовхом стали причини політико-династичні. Восени 987 р. головнокомандувач східної візантійської армії Варда Фока проголосив себе імператором; невдовзі узурпатора визнали Мала Азія, Вірменія та Грузія. Законному імператорові Василю II Македонянину (976–1025) загрожувала катастрофа, і він звернувся за допомогою до київського князя, пославши до нього посольство взимку 987–988 р. Той погодився, але за умови, що Василю II віддасть йому руку своєї сестри Анни; до угоди був внесений ще один пункт – Володимир зобов'язувався охреститися разом з усім народом своєї країни, «а вони народ великий» (як запише один з тогочасних східних авторів).

Навесні 988 р. 6-тисячна армія русів разом з військом імператора розбила збройні сили Фоки. Трон був таким чином врятований, але Василь II не квапився віддавати багрянородну, тобто царственну від народження, сестру за варвара. Однак збройний похід Володимира на Херсонес (Корсунь), коли місто було здобуте й сплюндроване, а до Константинополя надіслана погроза вчинити зі столицею імперії те саме, зробили візантійського володаря поступливішим. Тож, отримавши обіцяну багрянородну Анну, Володимир відбув з нею до Києва.

Час і місце його особистого охрещення дискусійні. Водночас зауважимо, що прийняття християнства й християнізація Русі не були одномоментними актами. Поряд зі слов'янами в Київській Русі проживало понад 20 різних народів: на півдні – печеніги, половці, торки, берендеї, каракалпаки; на північному заході – литва, ятвяги; на північному сході – чудь, меря, весь, мурома, мордва, черемиси, перм, ям, печора та ін. угро-фінські народи. Християнство через Київ прийшло згодом і до них. Однак темпи й характер процесу різнилися.

Прийняття християнства Володимиром Великим було не лише релігійною реформою. Як зауважив Б. Раушенбах, «для Володимира хрещення не зводилося до суто релігійного акту, для нього це одночасно була й глибока феодальна реформа, яка б дозволила в історично короткий термін наздогнати передові феодальні монархії за всіма суттєвими параметрами розвитку» [19, с. 21].

Варто враховувати, що утвердження нової релігії відбувалося в умовах суспільства, що трансформувалося. Соціуми, частини яких одночасно перебувають у різних темпосвітах, ризикують опинитися у стані розриву власної внутрішньої тканини, в умовах багатоманітності, наскрізь пронизаної біфуркаціями (нагадаємо: Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі запропонували метафору «ризомний розвиток» для таких нетипових суспільних конфігурацій, в яких напрям дальшого руху є довільним і непередбачуваним). Людина суспільства, що трансформується, не в змозі відразу досягнути модальність життєустрою «тут і зараз», їй притаманні екзистенційні протиріччя, внутрішня духовна роздвоєність й навіть множинність. Відтак об'єктивно, що неминуче соціальним перетворенням суспільству, що трансформується, має передувати внутрішнє ціннісне переосмислення. Мають визріти необхідні ціннісно-сміслові детермінанти соціуму для сприйняття нових явищ і умов існування.

Вплив християнізації на землі України-Руси є неоднорідним і часто внутрішньо неузгодженим. Він відчувається з боку різних складових християнства – *статичних* (Біблії, канонічного права, правової доктрини, розробленої у праці християнських мислителів, актах

християнських церков тощо) і *динамічних* (діяльності християнських церков, громад, окремих релігійно вмотивованих суб'єктів).

Оскільки вчення візантійської церкви підтримувало монарше право на владу, київські князі знайшли в ній ту ідеологічну опору, якої раніше не мали. До того ж церква з її складною внутрішньою підпорядкованістю знайомила київських правителів з новими моделями управління. У самому суспільстві Київської Русі з'явилася активно діюча установа, що не лише забезпечувала незнане раніше духовне й культурне єднання, а й справляла величезний вплив на культурне і господарське життя.

Історіографічний дискурс здебільшого зорієнтований на характеристиці (переважно-позитивній) впливу християнства. Водночас видається слушною думка російського культуролога А. Гуревич (хоча й не стосовно безпосередньо щодо події хрещення Руси). Дослідник зауважує, що, зустрічаючись із традиційними, часто глибоко архаїчними (і язичницькими за походженням) віруваннями народу, вчення церкви здійснювало на них свій вплив і одночасно видозмінювалося, вбираючи у себе – на рівні проповіді, «прикладу» (літературний жанр у Середньовіччі – коротка оповідь з морально-релігійним акцентом), агіографії – елементи «неофіційного» світобачення. У результаті цього суперечливого синтезу вироблялося «народне» християнство, що спиралося на живе слово, ритуал і жест, і цей «приходський католицизм» суттєво відрізнявся від концепцій теологів і схоластів – «релігії книги» [7, с. 416]. Відмінне від існуючого на Руських землях язичницького світогляду, християнство вступило у довгу боротьбу зі старими традиціями. Протягом цієї боротьби християнська культура перетворювала місцеву, часом сама підпадаючи під впливи місцевих звичаїв. Після прийняття християнства в Києві і на периферії ще довго поклонялись поганським богам. Часто християнські храми чи просто хрести ставились у гаях поряд зі старими ідолами, де здійснювались поганські обряди. Неосвічений народ, який не мав змоги читати Біблію, не міг зрозуміти нового віровчення, намагався «прилаштувати» його до старої системи обрядів. Християнізація язичників спонукала до підпорядкування їхнього життя новим нормам морально-правового та державно-церковного порядку. На основі зіткнення двох світоглядів створилось нове явище, яке старими руськими пастирями називалось двовір'я – тобто поєднання у свідомості народу язичницького та християнського світоглядів.

Християнський чинник вплинув і на розвиток права як нормативного регулятора (наприклад, канонічне право виступає аспектом або складовою системи права будь-якої середньовічної держави), форми суспільної й індивідуальної свідомості та форми духовного виробництва (християнський світогляд закріплює необхідність лояльного ставлення до державно-правових інститутів, визначає моделі поведінки суб'єктів права, які, повторюючись, формують основи правового регулювання або корегують нормативні положення, що вже склалися) [5, с. 30]. Під впливом християнізації на Русі формувалися нові правовідносини, значного впливу зазнала правосвідомість. Внаслідок спільного становлення та розвитку світської та церковної правових систем, які іноді тісно перепліталися, відбулося зрощення духовного та світського права, що трансформувалося у нові правові норми, які містили в собі елементи як державно-світського так і церковно-релігійного характеру.

«Завдяки християнам, – підкреслює історик церкви Гі Бодуел, – змінилися погляди на найважливіші в житті людини відносини: відносини чоловіка і жінки, людей зі своїми богами. Завдяки їм змінилося сприйняття єдиної безумовної в людському житті реальності – смерті. Вони внесли зміни в розуміння міри свободи, з якою людина могла вибирати, яких думок дотримуватися і в що вірити» [3, с. 57].

Християнське вчення вплинуло на формування нових форм родинного, суспільного і державного життя. Навернення в християнство вимагало від християнина зречення; це виривало його зі звичайного середовища, суперечило його вихованню й освіті, інтимним переживанням: адже він повинен був відмовитися від помсти ворогові, від розкоші і невіпорядкованості почуттів, від магії та марновірства. З появою християнства вже ніщо не могло претендувати на роль абсолютної цінності – ані держава, ані культура, ані сім'я, бо все почало підпорядковуватися вічним духовним цінностям [1, с. 37–38].

Разом із новим віровченням, християнство принесло на Русь нову мораль, що будувалась на біблійних заповідях, основу яких становить любов до Бога та до ближнього, новий погляд на сім'ю та шлюб, що укладається між двома людьми (до того не було закону про моногамну сім'ю, і не тільки прості люди, а й князі мали по кілька жінок а то й наложниць); а також – негативне ставлення до язичництва, до магії та чаклунства, поганських жертвоприношень, ритуальних оргій, закону кровної помсти, поклоніння силам природи і т. ін. – як тому, що протистоїть вірі.

Християнська віра як явище світового масштабу визначала світобачення і тип поведінки, принаймні йдеться про представників політичної еліти. З іншого боку, відбувався довготривалий процес не лише «прийняття християнства Руссю», а вироблення нового образу християнської культури (саме культури – наполягає представник київської філософської школи І. Бичко, а не лише релігії) як корелята киево-руської ментальності. Чужими киево-руській ментальності виявилися, наприклад, імперські, «вселенські», «цезаропapistські» мотиви візантійської ментальності і, навпаки, – спільність з греко-візантійським світоглядом у екзистенціально-особистісних орієнтаціях, поліфонічній «софійності», спрямованості на «внутрішній світ» людської душі, на «серце», «атеїстичному» баченні природи [25, с. 306].

Значний поштовх також дала нова ідеологія піднесенню давньоруської культури. З часу «хрещення Русі» у ній поширилися писемність і книжність. В Києві, а далі повсюдно на Русі почали влаштовувати школи й книгописні майстерні, і незабаром східнослов'янська країна стала однією з найкультурніших у середньовічній Європі.

Християнська діалектика, активно використовувана давньоруськими філософами та публіцистами, стала основою для багатьох (іноді дуже цікавих) ідей. Це у свою чергу, слугувало поштовхом для швидкого прогресу у сфері творчого життя, що забезпечило розвиток давньоруської культури. Було б помилкою вважати, що до 988 р. люди на Русі не знали науки, творчості, мистецтва, але бурхливий розквіт культури прийшовся на часи, коли затвердилася християнська релігія. В монастирських брамах концентрувалися основні кадри вчених того часу, письменників, публіцистів, художників, архітекторів. Судовий монастирський статут, який було введено на Русі у другій половині XI ст., зобов'язував ченців започатковувати у себе бібліотеки, скрипторії, школи, іконописні майстерні, лікарні та інші заклади. Серед монастирів у Київській Русі на першому місці був Києво-Печерський, що став, можливо, найвизначнішим центром давньоруської культури. З ним пов'язана діяльність визначних публіцистів (Феодосій Печерський, Іаков Мніх), істориків (Нікон Печерський, Ігумен Іван, Нестор Літописець), художників (Алімпій, Григорій), лікарів (Агапіт) та багатьох інших. Також функціонували культурні центри при архієрейських кафедрах. Найбільш відомим з них був Софійський гурток книжників, заснований у Києві за Ярослава Мудрого та очолюваний Іларіоном.

Важливим чинником в історії ранньої Русі був розвиток писемності та поширення грамоти. Як відомо, східнослов'янська писемність сформувалася раніше від офіційної християнізації країни та незалежно від неї, але використовувалася переважно у чисто практичних цілях. Принципово важливим етапом була поява книжковості у середині IX ст. Саме тоді Русь починає створювати свою церковну літературу та започатковує літописи. На основі археологічних знахідок (берестяні грамоти у Новгороді) можна припустити, що грамота у Київській Русі не була прерогативою одного тільки духовенства, вона охоплювала і феодалів і демократичні шари народу.

Християнізація Русі вплинула на розвиток кам'яної, архітектури, створила умови для виникнення такого виду мистецтва як іконопис, який набув самостійного розвитку, традиції візантійської іконографії послабились, і почали створюватися самобутні, яскраві шедеври церковного живопису. Проте впливи східної церкви на мистецтво не завжди були благотворними. Так, через те, що візантійці не любили ставити у своїх храмах статуй, скульптура не дістала помітного розвитку.

Запровадження християнства сприяло розвитку освіти та книгописання. Звичайно, ці зміни не були одномоментними, але все ж таки, як ми бачимо, вже за сто років, в XI сторіччі й пізніше, християнство досить міцно займає свої позиції в Київській Русі.

Отже, християнізація Русі мала великий вплив на розвиток її культури та державності. Зміна релігії спричинила великі світоглядні зміни в людей – політеїстична поганська релігія змінилась на монотеїстичну – православне християнство (яке правда потерпіло досить великих видозмін протягом століть – відбулась так звана «асиміляція» деяких язичницьких вірувань та традицій з віруваннями та есхатологічними уявленнями релігії християнської).

Запровадження християнського віровчення зробило можливими рівноправні й плідні взаємовідносини між нею та Візантією, Германією й іншими державами. Київська Русь прилучилася до європейської цивілізації, поживалися міжнародні зв'язки нової християнської країни. Християнізація і кривість правлячого роду з візантійським двором запровадили Русь до сім'ї європейських народів на цілком рівних підставах. Вчорашня варварська держава отримала цивілізований статус, що проявлялося у численних династичних шлюбах, які укладали руські князі XI ст. з королівськими дворами Західної Європи.

Водночас, необхідно зазначити, що християнізація давньоруського суспільства передусім була ідеологічною акцією, розпочатою великокнязівською владою з метою впорядкування феодальних відносин. Відтак процеси соціокультурних трансформацій були наслідком процесу долучення Київської Русі до християнства, що, з одного боку, стимулювало соціально-культурний розвиток, а з іншого, гальмувало процеси усталеності культурного соціуму. Відтак розвиток унаслідок християнізації одних видів соціально-культурної діяльності супроводжувався одночасною протидією відносно інших. Наприклад, заохочуючи живопис (фрески та ікони потрібні були для культових цілей), новоутвердженою церквою засуджувалася ліпка (скульптурі в православному храмі місця немає). Культивуючи спів а капела, яким супроводжується православне богослужіння, вона засуджувала інструментальну музику, якої не знаходилося богослужбового застосування. Переслідувався народний театр, (скомороство), піддавалося осуду усна народна творчість, винищувалися як «язичницьке спадщина» пам'ятники дохристиянської слов'янської культури тощо.

У процесі поширення та утвердження християнство на Русі поступово втрачало візантійську форму, вбираючи в себе елементи місцевих слов'янських звичаїв, ритуалів, естетичних запитів східних слов'ян. Візантійські церковні канони поступово пристосовувалися до особливостей давньоруського етносу. Водночас слід зазначити, що у боротьбі з «поганством» християни знищили безцінні пам'ятки мистецтва стародавнього язичницького світу, зокрема шедеври дерев'яної скульптури, забороняли старовинні танці, скомороші дійства тощо.

Суперечливу роль християнства у різних його конфесійних виявах в історичній долі українства підкреслює А. Колодний [11], зауважуючи, що християнство прийшло на українські землі у готовому вигляді як штучний витвір і не є для неї наслідком природного розвитку на власному ґрунті. Відтак воно постало тут як духовна революція зверху. Методи поширення християнства в Україні-Русі на відміну, скажімо, від Греції виявилися згубними, оскільки це призвело до винищення її багатой тисячолітньої дохристиянської культурної традиції, зокрема нашої міфології, зручної для вжитку української абетки тощо. Домінування в Україні протягом понад трьох століть православ'я в його змосковщеному ортодоксальному варіанті зумовило нашу відстороненість від духовних здобутків західного світу з домінуючою в них католицькою і протестантською християнською традицією.

Якщо прийняття християнства на початку духовно консолідувало український народ, то конфесійний поділ його після Берестя 1596 року на православ'я і греко-католицизм спричинив до регіоналізації України за конфесійною ознакою, а відтак зробив її легкою здобиччю для по-хижацькому налаштованих щодо неї сусідніх держав, часто призводив до ворожих протистоянь «України з Україною».

Історичні умови існування українства, особливості його національного характеру сприяли розвитку в Україні християнської поліконфесійності, певною мірою виключили релігійний фактор із модусів етноутворення і етноінтеграції, національної індивідуалізації. Доповнений конфесійним гнобленням національний гніт за умов царською Росією і тоталітарного устрою зупинив перетворення Українського Православ'я в національну релігію українства. Відтак християнство стало в руках владних структур царської Росії і Союзу духовною силою національного поневолення України, зденаціоналізації її народу, нищення його самобутньої культури і її духовних репрезентів, засобом протидії постанню України як незалежної держави [11].

Вибір князем Володимиром Східного християнства мав ризиковану перспективу. А. Колодний зазначає, що законсервувавшись на рівні семи Вселенських Соборів, Православ'я з часом гальмувало суспільний поступ. Це засвідчує той факт, що жодна з країн, в т.ч. й Україна, де воно мало духовну домінанту, не домоглося значних успіхів у своєму розвитку. Сама історія поставила на порядок дня принцип аджорнаменто для Православ'я, якщо воно прагне бути зорієнтованим на своє животворне майбуття.

Попри різновекторну характеристику оцінок християнізації України-Руси, однозначно констатуючим є положення про те, що прийняття християнства стало непересічною подією в історії Русі, змінило соціум і статусність держави, формуючи нову соціо-культурну парадигму.

Список використаних джерел та літератури

1. Андрусишин Б.І. Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку: навч. посібник для студентів вищих навчальних закладів / Б.І. Андрусишин, В.Д. Бондаренко. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 387 с.
2. Барт Р. S/Z / Р. Барт. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
3. Бодуел Гі Історія церкви / Гі Бодуел / Пер з фр. Г. Григорович. – Львів: Свічадо, 2000. – 296 с.
4. Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі / М. Брайчевський. – К.: Наукова думка, 1988. – 260 с.
5. Вовк Д. Вплив християнства на право держав європейської цивілізації: концептуальні засади осмислення / Д. Вовк // Вісник №1 [68]. – С. 25–34.
6. Греков Б.Д. Киевская Русь / Б.Д. Греков. – М.: Госполитиздат, 1953. – 568 с.
7. Гуревич А.Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы / А.Я. Гуревич. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 544 с.
8. Історія релігії в Україні: Навчальний посібник / А.М. Колодний, П.Л. Яроцький, Б.О. Лобовик та ін.; За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с.
9. Історія релігії в Україні: У 10 т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. Центр духовн. культури, Інст. філософії НАН України, 1996–1998. – Т1. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – 384 с.
10. Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках / А.В. Карпов. – СПб., 2008. – 432 с.
11. Колодний А.М. Християнство в контексті історичного поступу українців: суперечлива роль / А.М. Колодний // Філософські обрії. – 2010. – Вип. 24. – С. 167–182.
12. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: У 3 кн.: Навч. посіб. для студентів вищ. навч. закл. / О.П. Крижанівський, С.М. Плохій. – К.: Либідь, 1994.
13. Наливайко Д. Очима Заходу: рецепція України в Західній Європі XI–XVIII ст. / Д. Наливайко. – К.: Основи, 1998. – 578 с.
14. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевін [за ред. С. Макєєва]. – К.: Інститут політики, Інституту соціології НАН України, 2009. – 68 с.

15. Петрухин В.Я. Крещение Руси от язычества к христианству / В.Я. Петрухин. – М.: Астрель, 2006. – 222 с.
16. Повесть временных лет// Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М.: Художественная литература, 1978. – 413 с.
17. Попович М.В. Мировоззрение древних славян / М.В. Попович, – К.: Наукова думка, 1985. – 168 с.
18. Рапов О.М. Русская церковь в IX - первой трети XII веков. Принятие христианства / О.М. Рапов. – М.: Высш. шк., 1988. – 416 с.
19. Раушенбах Б. В. Развитие Киевской Руси как результат ее христианизации // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси / Б. В. Раушенбах. – Сб. – М.: Столица, 1991. – С. 18-31.
20. Ричка В.М. «...И просвѣти ю крещеньем святым» (Християнізація Київської Русі) / В.М. Ричка. — К.: Інститут історії України НАН України, 2013. – 222 с.
21. Рыбаков Б.А. Первые века русской истории / Б.А. Рыбаков. – Москва: Наука, 1964. – 240 с.
22. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси / Б.А. Рыбаков. – Москва: Наука, 1987. – 221 с.
23. Тихомиров М.Н. Начало христианства на Руси / М.Н. Тихомиров. – Москва: Наука, 1975. – 458 с.
24. Толочко П.П. Київська Русь / П.П. Толочко. – К.: Абрис, 1996. – 359 с.
25. Українська культура: історія і сучасність: Навч. посібник для студ. ун-тів і пед. ін-тів / С.О. Черепанова, В.Г. Скотний, І.В. Бичко та ін. – Львів: Світ, 1994. – 456 с.
26. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні / М. Чубатий. – Рим-Нью-Йорк: [Б.в.], 1965. – Т. 1. – 816 с.

В.П. Коваленко

ПОЛІТИЧНА ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ПАНТЕОНУ СВЯТИХ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ДОБИ

Загальновідомо, що середньовіччя не знало іншої ідеології, окрім релігійної. Не була виключенням в цьому і Давньоруська держава. *«Становление и упрочение древнерусского государства, борьба централизованной великокняжеской власти с племенной разобщенностью неизбежно порождали потребность во всеобъемлющей идеологической доктрине...»* – писав понад чверть віку тому відомий російський дослідник ранньої історії Церкви О. Хорошев [29, с. 11]. Звичайно, процес розповсюдження християнства на просторах Східної Європи розпочався задовго до офіційного хрещення Русі Великим князем Володимиром Святославичем, та все ж до остаточної перемоги нової релігії мав пройти ще досить тривалий час. Цілі покоління християнських місіонерів мали сіяти зерна нової віри серед вчорашніх язичників, і чим далі від центру держави мешкало те чи інше плем'я, тим більше часу і зусиль потрібно було вкласти в його християнізацію.

Важливу роль в процесі християнізації слов'ян відігравала пропаганда руських святих, задля чого політичні й церковні діячі Русі розгорнули цілу програму канонізації. *«Жития Святых Угодников Божиих всегда были и будут для православного народа «училищем благочестия, врачебницей недугов душевных и прибежищем для жаждующих просвещения, назидания, совета».* Наука также давно признала Жития Святых одним из важнейших своих источников» [2, с. III] – писав понад 100 років тому М. Барсуков. При цьому, як зазначав церковний історик Є. Голубинський, перші руські святі були прославлені *«по причинам политическим, не имеющим отношения к вере»* [3, с. 49].

В XII ст., з настанням періоду феодальної роздробленості, поряд з когортою загальноруських святих з'являється ціла система місцевих культів, формуються пантеони місцевих святих: *«...каждая убо страна и град блажит, и славит, и похваляет своих чудотворцев».* Одним з перших з-поміж місцевих пантеонів сформувався чернігівський, що

було викликано традиційним багатовіковим суперництвом Чернігова і Києва. Першим святим Чернігівської землі прийнято вважати Преподобного Чернігівського князя Давида Святославича [6, с. 32]. Проте, неупереджений аналіз політичної ситуації на Русі у другій половині XI ст. та тогочасних письмових джерел дозволяє, на наш погляд, стверджувати, що передумови для формування чернігівського пантеону склалися на півстоліття раніше. І пов'язано це було з іменами засновників православного чернецтва в Україні-Руси Преподобних Антонія і Феодосія Печерських.

Історики церкви визнають, що в другій половині XI ст. в Києво-Печерському монастирі в поглядах ченців існувало два різних напрямки, дві різні політичні орієнтації. Одну з них уособлював Антоній – відвертий грекофіл і противник Великого Київського князя Ізяслава Ярославича, іншу – Феодосій, прибічник Ізяслава, котрий відзначався прозахідною орієнтацією [22, с. 238–240; 5, с. 408]. Прогрецькі симпатії Преподобного Антонія були «запрограмовані» ще під час його «стажування» в Євсигменському монастирі на Афоні, де він і прийняв постриг; саме з його ім'ям пов'язує «Патерик Києво-Печерського монастиря» отримання для обителі студійського статуту. Конфлікт Антонія з Ізяславом розпочався не пізніше 1060 р., коли без погодження з князем був здійснений постриг боярського сина Варлаама, а незабаром – наближеного до князівського дому скопця Єфрема. Ізяслав з обуренням сприйняв цю звістку і пригрозив за самовольство розкопати печери, що змусило Антонія з частиною братії втекти з монастиря. Після втручання у справу дружини Ізяслава конфлікт було залагоджено, та Антоній склав з себе обов'язки ігумена монастиря і зачинився в одній з печер. Новим ігуменом був поставлений нещодавній постриженник Варлаам, якого через два роки змінив Феодосій. Вдруге стосунки Антонія з Ізяславом загострилися ще більше 1069 р.: після повернення останнього з Польщі «...нача гневатися Ізяславъ на Антонья изъ Всеслава, и присла Святославъ в ночь поя Антонья Чернигову. Антоний же пришед к Чернигову, возлюбил Болдины горы, ископавъ пещеру ту ся всели. И есть ту манастирь Святое Богородицы на Болдыных горахъ и до сего места»*. Так була заснована Чернігівська Богородична обитель, що відіграла помітну роль у поширенні християнства на теренах Чернігівської землі.

Натомість, Феодосій у цей період зарекомендував себе не тільки захисником православ'я, а й прибічником ієрархічних норм феодального суспільства та вірним васалом Ізяслава Ярославича. Щоправда, ще близько 1069 р., після повернення Ізяслава з Польщі разом з королем Болеславом Сміливим, з-під його пера вийшло повчання «Слово святого Феодосия игумена Печерского монастыря о вере крестьянской и о латыньской», просто просякнуте нетерпимістю до іноземців, що стало, фактично, ідеологічною декларацією православ'я. Преподобний в ньому застерігає проти зміни православної віри, забороняє шлюби з латинянами (а Ізяслав був одружений на доньці польського короля Болеслава!) і навіть їжу готувати їм, якщо доведеться, вимагає в окремому посуді, який потім треба мити з особливою молитвою, та ще й перераховує безліч порушень останніми «істинної віри». Проте, не дивлячись на різкий тон «Слова», воно було представлено як відповідь києво-печерського ігумена на прохання Великого князя Ізяслава роз'яснити йому «суть веры варяжской», і, відтак, знімало з нього підозри у потаканні іноземцям. Таким чином, «поучение Феодосия одновременно преследовало церковно-публицистическую и политическую цель – реабилитацию Изяслава» [29, с. 38].

Спираючись на ці факти, О. Хорошев відзначав, що «...под воздействием антагонизма Изяслава и Антония «подвижничество» Антония превратилось в глухую предысторию монастыря, и только с приходом Феодосия монастырь был признан киевским князем. Не успехи Феодосия в «благочинии» и монашеских трудах, но именно политическая ориентация Феодосия позволила ему подняться выше Антония» [29, с. 42]. Так, у «Житії» Феодосія Нестора Літописця*[†] фігура Антонія явно знаходиться в тіні, його заслоняє власний учень.

[†] В Лаврентіївському літописі ця подія вміщена під 1074 р. [19, стб. 193]

Лише через чотири роки повернувся Антоній до Києва, і перед своєю кончиною вирішив перенести монастир на гору, заклавши на новому місці кам'яну церкву, яку розмітили золотим поясом варяга Шимона, котрому під час бурі на морі явився образ цього храму. Сама Богородиця, зазначає «Патерик», направила до Києва чотирьох майстрів, котрі привезли з Візантії чудотворну ікону, отриману з рук Богородиці, та мошці різних святих. Розпочав же будувати церкву вже після кончини Антонія 10 (23) липня 1073 р. Феодосій, та й він не встиг завершити зведення храму, спорудження якого було закінчено лише 1078 р.

Після другого вигнання Ізяслава Преподобний Феодосій займає різко негативне ставлення до нового Великого князя Київського Святослава Ярославича, який «... брань сътворити на единого старейшаго их брата, христілюбца князя Ізяслава, и тако прогнанъ бысть от града столнаго Кіева» [1, с. 66]. Він відмовляється прийняти запрошення Святослава прийти до нього на обід («...не имам ути на трапезу Вельзавелину и причаститися брашна того, исполнь суца крови и убийства...»), а почав князя «...обличати, яко неправедна сътворившиа, не по закону седша на столе томъ и яко отца си, брата старейшаго, прогнавши. ...Тако не престае облечаа его, овогда епистолиа пиша, посылаше къ нему..., обличая того и глаголя: «гласъ крове брата твоего въпієть къ Богу, яко Авелева на Каина...» [1, с. 66–67]. Ця подія, повідомляє «Патерик», сильно розлютила князя, який кинув епістолю на землю й хотів навіть ув'язнити Преподобного, та вирішив не ускладнювати ситуацію. Феодосій же, під впливом умовлянь братії і київських бояр вирішив припинити викривати неправедний вчинок Святослава, а краще впливати на нього мольбами. Після цього стосунки князя з Феодосієм значно покращилися, і він неодноразово відвідував Преподобного в монастирі та мав з ним тривалі бесіди. Часто відвідував князівський двір і Феодосій. Єдиним відлунням колишніх політичних амбіцій Преподобного залишилось його розпорядження по обителі згадувати в ектіні першим Ізяслава, а вже потім Святослава.

В «Сказании о создании Печерской церкви Богородицы» особливо підкреслюється роль у цьому процесі «христілюбивого» Святослава Ярославича, який, після молитви, поклав початок риттю котловану під майбутній храм на подарованому обителі полі та й «...вдав же 100 гривен злата в помощь блаженному...» [23, с. 439].

В різні часи були канонізовані обидва Преподобні: Феодосій – 1108 р., Антоній – у 1130 р. (за іншими даними – не раніше початку XIII ст.) [6, с. 39]. Їхні життя і діяльність засвідчують, що відбувалося це в складних історичних умовах, на які значний вплив мали неоднозначні події XI–XII ст. «Житіє» Феодосія збереглося у складі «Патерика», «Житіє Антонія Печерського» до нас не дійшло, хоча дослідники не мають сумніву, що воно існувало. [18, с. 170; 20, с. 10].

Важливо також нагадати, що і Преподобний Антоній, і Преподобний Феодосій своїм походженням були пов'язані з Чернігівською землею: перший був родом зі стародавнього Любеча на Дніпрі, дитинство другого пройшло в Курську, котрий не пізніше XII ст. остаточно увійшов до складу князівства як центр одного з його уділів. Обидва вони були ігуменами Печерського монастиря, що дав Руській Православній Церкві найбільшу кількість ієрархів домонгольського часу і з її пострижеників вийшло 118 святих. І хоч слава їх пов'язана, насамперед, з історією Києво-Печерського монастиря, Преподобний Антоній зарахований до собору «Всіх святих Чернігівських», установленого Священним Синодом УПЦ МП 2007 р. [6, с. 5].

Першим же святим власне чернігівського пантеону прийнято вважати, як зазначалося, Благовірного князя Давида Святославича – родоначальника однієї з гілок Святославичів – Давидовичів. «Житіє» Давида Святославича нам невідомо, однак сумніватися в його існуванні в давнину, як здається, не доводиться. На користь цього свідчать т. зв. «посмертні чудеса» – необхідна умова для канонізації, детально описані в «Слові про князів» XII ст., прочитаному в Чернігові на день пам'яті святих Бориса і Гліба (можливо, 1174 р.): білий голуб, що влетів через «розсівшийся» верх князівського терему під час відспівування Давида; благоухання, що наповнило терем після смерті князя; зірка, що перейшла від хреста

Спаського собору на храм Бориса і Гліба; сонце, що не заходило, допоки не закінчили кам'яний саркофаг, у який і поклали тіло князя. [10, с. 187–190; 24, с. 338–343].

Біографія Благовірного Давида Святославича повна загадок. Народився він у родині князя Святослава Ярославича десь наприкінці 1050-х – на початку 1060-х років, оскільки близько 1080 р. у Давида вже з'явився первісток – майбутній князь-інок Микола Святоша. [15, с. 105–113]. Більшість істориків, приймаючи до уваги результати поділу вотчини Святослава Ярославича після Любецького з'їзду князів 1097 р., вважали Давида другим його сином. Проте вже М. Карамзін та М. Костомаров, всупереч літописцю, в переліку Святославичів ставили Олега перед Давидом, натякаючи цим на його старшинство. П. Голубовський першим відкрито висловив припущення, що старшим наприкінці XI ст. серед Святославичів залишався Олег. Його підтримали М. Дімнік, М. Котляр та автор [11, с. 74, 76; 16, с. 52, 59; 4, с. 81–101; 17, с. 57–58; 7, р. 137; 8, р. 213; 9, с. 14–20; 13, с. 24–34]. Однак відзначимо окремо, що в «Слові про князів» XII ст. Давид дійсно названий старшим в роду: *«Княжил в Чернигове он, в большиом княжении, ибо старший был меж братией своей»*. [24, с. 338–343]. (Можливо, тут йдеться про період після 1015 р., вже після смерті Олега Святославича).

Упродовж свого життя Давид княжив у Муромі (1076–1093), Новгороді Великому (1093–1095), Смоленську (1095–1097), аж поки за рішеннями Любецького з'їзду князів 1097 р. отримав батьківський Чернігів, у боротьбі за який фактично не брав участі. Цю парадоксальну, на перший погляд, ситуацію прояснює В. Татищев, котрий повідомляє, що 1096 р., після заключеного під Стародубом перемир'я з Олегом Святославичем, Святополк і Мономах *«уложили междо собою Чернигов дать Давиду Святославичу, Ольгу для его безпокойств – Муром... Но сего Олегу до съезда не объявили.»* [25, с. 105]. Це рішення Святополк і Давид скріпили браком своїх дітей – Миколи Святоші та дочки Святополка Ганни.

В подальшому Давид виступав за збереження Любецьких рішень та внутрішню стабілізацію Русі, брав участь у багатьох походах проти половців. 1115 року Давид разом з братом Олегом та чернігівським єпископом Феоктистом брав участь у перенесенні мощей Бориса і Гліба в новий храм у Вишгороді. Після внесення рак з мощами між князями виникла суперечка: Володимир Мономах хотів поставити їх посеред храму, а Святославичі – по правому боці в нішах-аркосоліях. Суперечка за пропозицією митрополита була вирішена жеребкуванням на вівтарі, котрий вирішився на користь чернігівських князів. В кінці життя Давид Святославич на князівському дворі в Чернігові близько 1120 р. заклав величний Борисоглібський собор – перший храм на честь Бориса і Гліба, не пов'язаний з місцем їх смерті чи поховання, що зберігся до наших днів.

Давид Святославич, який спочив 1 серпня 1123 р., був похований у створеному ним храмі (вірогідно, в одній з аркосольних ніш). Канонізований він був, ймовірно, в період з 1139 по 1157 рр., коли в Чернігові правили його сини Володимир та Ізяслав, адже вже близько 1174 р. у «Слові про князів», як згадувалося, йшлося про його «посмертні чудеса». Саме Давидовичам конче потрібно було ідеологічно підкріпити свої родові права на Чернігівське княжіння, для чого канонізація засновника династії була вдалим вибором. Взимку 1166/1167 рр., після смерті останнього представника династії Давидовичів вщижського князя Святослава Володимировича ця ідея, вірогідно, значною мірою втратила свою актуальність, і навіть територія князівського двору з Борисоглібським собором, як «виморочного», була передана заснованому на його місці Мученицькому монастирю. [12, с. 217–218].

Канонізація Давида Святославича, крім суто церковних проблем, значною мірою була пов'язана із загальною політичною ситуацією на Русі кінця XI – першої половини XII ст., насамперед, як зазначав В. Горський, з існуванням *«...вельми дразливої для давньоруської свідомості теми «єдності землі Руської» і пов'язаного з цим осудження міжкнязівських усобиць»*. Суттєві зміни на політичній авансцені Київської Русі, швидка, мов у калейдоскопі, зміна в 60-х – 70-х роках XI ст. князів на київському престолі, спроби Всеволода Ярославича

позбавити своїх племінників належної частки володінь призвели до серії відчайдушних спроб останніх захопити своє «місце під сонцем», ввергли Русь у нескінчену череду кривавих усобиць, припинити які мав Любецький з'їзд, запроваджуючи в політичне життя Русі принцип *«отчини»*.

Та захоплення Мономахом 1113 р. київського престолу з брутальним порушенням як старих (*«родового сюзеренітету»*), так і нових, затверджених в Любечі (*«кождо да держит отчину свою»*), принципів зайняття великокнязівського престолу, яке можна кваліфікувати тільки як династичний переворот, вимагало, безсумнівно, свого морально-ідеологічного обґрунтування. Після смерті Святополка Ізяславича 16 квітня 1113 р., Володимир Мономах, будучи представником династично молодшої – третьої – гілки Ярославичів, фізично, вірогідно, залишався старшим серед онуків Ярослава Мудрого – він народився 1 січня 1054 р. Та все ж законних прав на Київ він не мав. Тим більше не мали їх його сини Мстислав, Ярополк та В'ячеслав, котрі по черзі сходили на київський престол. Не було таких прав і у Юрія Володимировича Довгорукого, який все життя боровся за Київ. Відтак, кожен з них мав свою зацікавленість у зміцненні основних принципів Борисо-Глібського культу і міг сприяти канонізації Давида Святославича. Головними ж конкурентами (як династичними, так і реальними, політичними) Мономашичів були чернігово-сіверські Ярославичі. Позиція Олега Святославича – затятого і безкомпромісного борця за батьківський трон – ні в кого з тогочасних діячів ілюзій не викликала. Натомість, позиція Давида Святославича – більш врівноваженого, схильного (як показують наведені В. Татіщевим свідчення) до значних компромісів на тлі Олега виглядала більш привабливою. До того ж, він пережив свого невгамовного брата і залишався чернігівським князем – єдиним реально-можливим претендентом на київський стіл.

Відзначимо також, що саме на першу чверть XII ст. – період перебування Давида на чернігівському столі – припадає чи не найбільша кількість подій, пов'язаних з життям і діяльністю осіб, тою чи іншою мірою пов'язаних з Чернігівською землею. Серед них син Давида Микола Святоша, чернігівський єпископ Святитель Феоктист, Преподобний Даніїл, автор *«Життя и хоженя Даниила, Руськыя земли игумена»*, місіонер в Землі Вятичів Священномученик Кукша, про яких йтиметься нижче. 1116 р. черницею померла в Києві сестра Давида Предслава Святославна, вдова угорського короля Ласло I Святого, після смерті якого 1095 р. вона повернулася на Русь. Таким чином, як своїм особистим життям, так і завдяки сприятливим суспільно-політичним обставинам Давид Святославич цілком відповідав чи не всім вимогам для посмертної канонізації, що і була здійснена, на наш погляд, у другій чверті XII ст.

Сучасником і сподвижником Давида Святославича був згаданий вище Святитель Феоктист, ігумен Києво-Печерської лаври з 1103 р., висвячений на чернігівську кафедру в січні 1113 р. Домонастирська біографія Феоктиста нам не відома. 1108 р. він збудував у Лаврі кам'яну трапезну та активно сприяв канонізації Преподобного Феодосія Печерського: *«...Феоктисть игумень нача понужати благовернаго великаго князя Святополка съ мольбою, да поминають имя святого и преподобнаго отца нашего Феодосія, игумена Печерскаго, в Синодике. ... Митрополитъ же повеле всемъ епископомъ вписати имя святого Феодосія въ Синодикъ»*. [1, с. 82]. В Чернігові за ініціативою Феоктиста було заложено кам'яний собор Успіння Богородиці в Селецькому монастирі, котрий за планом був майже точною (але дещо зменшеною) копією однойменного храму Києво-Печерської Лаври, а кількома роками пізніше – церква на честь пророка Іллі при вході в Антонієві печери. Обидві споруди, за легендами, були збудовані на місці дерев'яних церков 60-х – 70-х рр. XI ст. Судячи з того, що з південного заходу до Успенського собору була прибудована хрещальня з окремим входом, розрахована на охрещення дорослих, Святитель приділяв багато уваги поширенню і зміцненню християнського віровчення на теренах Чернігово-Сіверщини.

Як зазначалося, 1115 р. Святитель разом з Давидом та Олегом Святославичами брав участь у перенесенні мощей Бориса і Гліба в новий храм у Вишгороді. 1 серпня того ж року

єпископ Феоктист відспівав бунтівного князя Олега Гориславича і брав участь у його похованні в Чернігівському Спаському соборі. Не викликає сумнівів, що Святитель був чи не головним натхненником Давида Святославича у справі спорудження на князівському дворі в Чернігові величного Борисо-Глібського собору, в якому 1 серпня 1123 р. і був похований його засновник. А за 5 днів, 6 серпня почив і сам Феоктист і був похований там же. Святитель Феоктист віднесений Православною Церквою до ліку святих Києво-Печерської Лаври і день пам'яті його встановлений 19 лютого (4 березня) – на день Собору всіх преподобних отців Києво-Печерських. Тим не менше, факти тривалої співпраці, майже одночасної кончини і поховання в одному храмі дозволяють, на наш погляд, припускати, що їх канонізація відбулася водночас, «парно», як то нерідко практикувалося церквою, а духовний авторитет Святителя Феодосія сприяв також і збільшенню слави Чернігівської землі та єпархії.

Сучасниками Давида Святославича і Феоктиста були Священномученик Кукша Печерський та ігумен Даніїл, автор широко відомого *«Життя и хоженя Данила, Руськыя земли ігумена»*. Перший з них був місіонером на далекій лісовій околиці Чернігівської землі – в області в'ятичів, значна частина яких на той час була ще язичниками, а кургани в'ятичі продовжували насипати аж до XIV ст. Кукша, постриженик Києво-Печерської обителі, зі своїм учнем (за різними джерелами його звали Іоан чи Нікон) просвіщав язичників, і, за повідомленням одного з авторів *«Патерики»*, володимиро-суздальського єпископа Симона, творив різні чудеса: *«...како бесы прогна, и Вятичи крѣсти, и дождь съ небеси съведе, и озеро исъсуши, и многа чюдеса сътворивъ, и по многих муках усеченъ бысть съ учеником своим»* [1, с. 110–111]. Священномученик Кукша Печерський вшановується Церквою 27 серпня (9 вересня) та 28 вересня (11 жовтня) – в день преподобних Отців Києво-Печерських, які спочивають у Близьких печерах. Проте, його опосередкований зв'язок з Чернігівською землею безсумнівний: Земля В'ятичів не лише входила до складу Чернігівського князівства, а й у церковному відношенні підпорядковувалась напяму чернігівській кафедрі. Та й шлях у Землю В'ятичів пролягав через Чернігів та інші міста князівства – Путивль, Севськ, Карачев, Серенськ... Чернігівський єпископ Феоктист, тільки в січні 1113 р. висвячений на кафедру, також був пострижеником Києво-Печерської обителі, тож дуже вірогідно, що він мав зустріч з Кукшею (а, можливо, і Преподобний князь Давид Святославич), котрі й могли зініціювати його місію. Згадані в *«Патерику»* події відбувалися, вірогідно, влітку, коли й була нагальна проблема в ліквідації наслідків посухи (*«...дождь съ небеси съведе»*); тогож-таки року Кукша з учнем загинули від рук язичників. Сталося це, за легендою, в районі одного з літописних в'ятицьких міст – Серенська чи неподалік Мценська. Їх канонізації могли посприяти як сам Давид Чернігівський, зацікавлений у зміцненні свого авторитету, так і Феоктист, який цим сприяв збільшенню слави Києво-Печерської обителі і своєї єпархії.

Преподобний Даніїл, автор твору про паломництво до Святої Землі у 1106–1108 рр., також сучасник Давида Святославича та Феоктиста, і, скоріш за все, теж постриженик Києво-Печерської Лаври, був ігуменом однієї з обителей на берегах річки Снов, яку він добре знав і описував [14, с. 158–166]. Монастир цей знаходився, вірогідно, в самому літописному Сновську (нині містечко Седнів Чернігівського р-ну) – значному урбаністичному центрі X–XIII ст. і стольному граді т. зв. Сновської тисячі – чималої (площею близько 14 тис. кв. км) волості на межі власне Чернігівського і Новгород-Сіверського князівств, чи в його найближчих околицях. Під час відвідин Храму Гроба Господня в Ієрусалимі він вніс у святці імена шести провідних князів Русі, у тому числі – чернігівського Давида Святославича, новгород-сіверського Михайла-Олега Святославича й Муромо-Рязанського Панкратія-Ярослава Святославича, а крім того, замовив 50 літургій за їхнє здравіє, та 40 літургій – за померлих. Мандрівка і літературна діяльність (*«Ходіння»* було першим вітчизняним твором мандрівного жанру), безсумнівно, впливали на зростання популярності як самого автора, так і керованої ним обителі, що, вірогідно, і сприяло його канонізації. Відбулося це, скоріш за все, незабаром після кончини Преподобного – в останній рік життя Давида Святославича та Феодосія, чи в недовгий період володарювання в

Чернігові (1123–1127 рр.) останнього зі Святославичів – Ярослава Муромо-Рязанського. Та іншої інформації про Даніїла ми не маємо, окрім того, що преставився він, за даними церковних джерел, 1122 р. [6, с. 54; 29, с. 71–73].

Практично зовсім немає ніяких відомостей про іншого чернігівського єпископа – наступника Святителя Феоктиста Блаженного Пантелеймона. Можемо лише припускати, що був він, як і більшість інших церковних ієрархів, пострижеником Києво-Печерської Лаври і відзначався лагідною вдачею і подвижницьким життям, адже керувати єпархією йому довелося в складні часи: після смерті Давида Святославича чернігівський стіл посів наймолодший зі Святославичів – Ярослав Муромо-Рязанський, якого 1127 р. вигнав власний племінник Всеволод Ольгович, котрий княжив у місті тринадцять років. Всеволод відзначався войовничою вдачею, він то захищав прадідівський стіл від київських військ Мстислава Володимировича (свого тестя), то пробував на міцність великого князя Ярополка Володимировича, аж поки, за підтримки митрополита Михайла II, який встав на його сторону, шануючи порушене Мономахом правило династичного успадкування Київського престолу, не захопив 5 березня 1139 р. Київ, вигнавши звідти В'ячеслава Володимировича. Можливо, єпископ Пантелеймон теж відігравав у цих подіях певну роль; у всякому разі, за часів правління в Чернігові Володимира Давидовича й до самої смерті Блаженного 1142 р. ніякі важливі події на теренах Чернігово-Сіверщини нам невідомі. Вшановується Блаженний Пантелеймон, єпископ Чернігівський, у день всіх святих [6, с. 75].

На відміну від Блаженного Пантелеймона, Преподобний Микола Святоша добре відомий і світським, і церковним історикам, і всім, хто цікавиться історико-церковною проблематикою. Його біографія порівняно ґрунтовно висвітлена в десятках наукових і популярних публікацій [15, с. 105–113], а сам він, здавалось би, не мав безпосереднього відношення до політичних колізій розглядуваного періоду на Русі, хіба що брав участь в усобицях у Галичині наприкінці XI ст. на боці свого тестя, Великого князя Київського Святополка Ізяславича. Щоправда, в ході цієї колотнечі йому довелося порушити дане крамольному князю Давиду Ігоревичу хресне цілування і зрадити його, проте, ці гріхи юності він спокутував і в світському (втративши наданий йому Святополком Луцький уділ), і в духовному житті, першим з князів Русі добровільно прийнявши 17 лютого 1106 р. чернечий постриг у Києво-Печерській Лаврі, де й провів решту свого життя. Щоправда, 1142 р. на прохання Великого князя Київського Всеволода, його кузена, Святоша змушений був покинути Лавру, щоби примирити своїх родичів – рідних братів Володимира й Ізяслава Давидовичів з двоюрідними – Ігорем і Святославом Ольговичами. Свій життєвий шлях закінчив Микола Святоша 14 жовтня 1143 р. і мощі його спочивають у Ближніх печерах Лаври. Зрозуміло, що до авторитету його неодноразово зверталися чернігівські князі, духовні пастирі й звичайні миряни, та випадків прямого використання цього авторитету при вирішенні якихось нагальних політичних проблем не зафіксовано [15, с. 105–113].

Відтак, на середину XII ст. Собор Всіх Святих Чернігівських нараховував уже близько десятка святих подвижників, проте, більшість з них просіяли, тою чи іншою мірою, на загальноруському небосхилі. До цього часу протиріччя між Черніговом і Києвом не доходили до крайнього ступеню гостроти. Ситуація докорінно змінилася 1146 р., після смерті Великого князя Київського Всеволода Ольговича. Як відомо, за життя Всеволода, щоби зміцнити своє становище і утримати Київ, обіцяв передати престол після смерті водночас представникам старшої і молодшої лінії Мономашичів: Юрію Володимировичу Довгорукому, князю Володимиро-Суздальському, та Ізяславу Мстиславичу, князю Переяславському і Волинському. А натомість за рік до смерті примусив киян присягнути своєму братові Ігорю Ольговичу і цілувати йому хрест. Коли ж 1 серпня 1146 р. Всеволода не стало, київські бояри тайкома відправили посольство на Волинь за Ізяславом Мстиславичем, і під час вирішальної битви зрадили Ігоря та перейшли під знамена Ізяслава. Зазнавши поразки, поранений Ігор Ольгович чотири дні переховувався в Дорогожицькому болоті під Києвом, 13 серпня був узятий у полон і ув'язнений спочатку у заснованому Всеволодом Ярославичем Видубецькому монастирі на околиці Києва, а потім у кайданах

відправлений до Переяслава і кинутий до в'язниці («у поруб») у монастирі Святого Іоанна. Слабкий здоров'ям, він тяжко хворів, а тому попросився прийняти чернечий постриг. 5 січня 1147 р. переяславський єпископ Євфимій здійснив над Ігорем таїнство постригу під ім'ям Гавриїл. Після цього колишнього князя перевели до київського монастиря Святого Феодора, де він прийняв ще й схиму під ім'ям Ігнатія [26, с. 113–126].

Прагнучи закріпити перемогу, Ізяслав Мстиславич руками чернігівських князів Давидовичів намагався знищити Святослава Ольговича, примусити його зректися брата Ігоря. Терплячи поразку за поразкою від переважаючих києво-чернігівських сил, Святослав Ольгович врешті-решт змушений був шукати підтримки у володимиро-суздальського князя Юрія Володимировича Довгорукого і 4 квітня 1147 р. заключив з ним союзний договір. Московська угода 1147 р. передбачала спільні військові дії обох князів, кінцевою метою яких проголошувалося передати Київський престол Юрію Довгорукому як старшому в династії Мономашичів, та повернути Святославу Ольговичу захоплену в нього Давидовичами вотчинну Новгород-Сіверську землю, що і було незабаром виконано. Давидовичі перейшли на бік Юрія Довгорукого; наляканий таким перебігом подій Ізяслав Мстиславич розпустив у Києві чутки, що чернігівські князі прагнуть обманом захопити його і вбити, а в Києві знову посадити на стіл Ігоря Ольговича, звільнивши його з монастиря. 19 вересня 1147 р. розбурханий натовп увірвався в церкву, де якраз молився Ігор-Ігнатій, і, зірвавши з нього мантию і схиму, жорстоко вбив, а потім, прив'язавши мотузку до ніг вже неживого мученика, потягли його за возом вулицями міста й кинули оголене тіло на Бабиному торжку.

Лише через добу віруючі перенесли неушкоджене псами тіло князя в церкву Святого Михайла для поховання. А вночі над тілом трапилися дива: самі по собі спалахнули свічки в храмі, несподівано розпочалася гроза, а від тіла поширилося благоухання. Приголомшені присутні за вказівкою митрополита Кліма Смолятича перенесли тіло князя в заснований його дідом Святославом Ярославичем монастир Святого Симеона, де й поховали. А 5 червня 1150 р. Святослав Ольгович домігся перенесення мощей брата Ігоря до Чернігівського Спасо-Преображенського собору [26, с. 113–126]. З того факту, що святий князь, попри його постриження, почитається не під монашеським, а під своїм мирським ім'ям, можна зробити висновок, що Церква причисляла його не до преподобних князів-іноків, а до князів-страстотерпців.

Через дванадцять років ситуація з похованням князя Ігоря несподівано повторилася. 1156 р. за часів правління в Києві Юрія Володимировича Довгорукого на Русь із Константинополя на прохання князя був присланий новий митрополит Костянтин, крупний грецький богослов, який піддав анафемі свого попередника митрополита-русина Кліма Смолятича і його покровителя колишнього Великого князя Київського Ізяслава Мстиславича та змістив з посад всіх ієрархів, котрі їх підтримували. Та наступного року помер Юрій Довгорукий, а в Київ увійшли війська сина Ізяслава Мстиславича Мстислава. Митрополит Костянтин, який опасався помсти за церковне прокляття батька нового князя, втік до Чернігова, де на єпископській кафедрі перебував його сподвижник грек Антоній, який прийшов на Русь разом з ним, а на престолі перебував Святослав Ольгович. Тут він, йдучи на зустріч устремлінням Святослава, доклав усіх зусиль для прославлення Ігоря Ольговича як першого місцевочтимого святого. Перебіг подальших подій детально висвітлений у ряді нещодавніх публікацій П. Толочка, О. Толочка, А. Літвиної та Ф. Успенського, що позбавляє нас від необхідності аналізувати їх. Зазначимо лише, що митрополит Костянтин 1159 р. заповів не ховати його тіло, а виволокти за ноги за місто і кинути на поживу псам. Коли через три дні з'ясувалося, що тіло Костянтина лежить неушкоджене, «...внесиє и въ градъ, положишиа у святого Спаса, иде же Игорьъ лежить ..., в теремци». [21, с. 66–67].

Як справедливо зазначає П. Толочко, за основу обох літописних фрагментів та житійних повістей про Ігоря і Костянтина був узятий грецький варіант тексту «Житія херсонських святих», з описом мученицької смерті єпископа Херсонеса Таврійського Василя. Ймовірно, саме старання Антонія та Святослава посприяли створенню необхідних для обґрунтування святості «Житій» князя Ігоря та митрополита Костянтина, котре є,

безумовно, похідним від першого і, в свою чергу, обидва вони восходять до «Житій херсонських святих». [27, с. 17–22].

Почитання обох святих встановлено 5 (18) червня – на день перенесення мощей Ігоря з Києва до Чернігова, та 19 вересня (2 жовтня), на думку П. Толочка, ще в домонгольський час.

Чернігівські святі, що прославилися в XIII ст. – Священномученики князь Михайло Всеволодович та боярин його Феодор, страчені в Орді 20 вересня 1246 р., – мали загальнослов'янське значення. Михайло Чернігівський взагалі вважався найбільш чтимим зі святих князів після Бориса і Гліба. Попри нерідко досить складні прижиттєві колізії, канонізація їх відбувалася без ускладнень і політичних протиріч, на відміну від більшості їхніх попередників – релігійних і світських діячів XI–XII ст., котрі жили і діяли у непростих умовах молоді держави, що знаходилась у стадії становлення, з усіма складнощами періоду зростання і розвитку [6, с. 42–51].

В цілому ж, в XIII–XV ст. відбуваються помітні зміни у соціальному складі святих. Як зазначав російський історик Г. Федотов, «...в первое столетие татарщины, с разрушением монастырей, почти иссякает русская монашеская святость. Подвиг святых князей становится главным, исторически очередным не только национальным делом, но и церковным служением. ... Татарское иго создало условия для настоящего мученичества за Христа ...Если выделить из них святых князей, пользовавшихся всеобщим, а не только местным, почитанием, то ... Михаил Черниговский, мученик, занимает первое место». І далі: «Повсюду в старых стольных городах, в склепах или притворах соборов народ благоговейно чтит гробницы древних князей, в которых видел защитников родного города, к которым обращался в годину военной угрозы» [27, с. 90, 95, 104–105].

Перенесення святих мощей Михайла і Феодора за указом московського царя Іоанна Грозного 14 лютого 1572 р. до Москви сприяло підвищенню рівня їх популярності на Русі, підняло їхній престиж з чернігівського до загальнодержавного рівня, та водночас знаменувало завершення в основному давньоруського етапу формування чернігівського пантеону.

Список використаних джерел та літератури

1. Абрамович Д. Києво-Печерський Патерик / Д. Абрамович. – К.: ВУАН, 1931. – 235 с.
2. Барсуков Н. Источники русской агиографии / Н. Барсуков. – СПб, 1882. – XI с., 616 стб., VIII с.
3. Голубинский Е.Е. История канонизации святых в русской церкви / Е.Е. Голубинский. – М., 1903. – 606 с.
4. Голубовский П.В. История Северской земли до половины XIV ст. / П.В. Голубовский. – К., 1881. – 209 с.
5. Греков Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М., 1953. – 569 с.
6. Демиденко В. Благоверные князья и святые земли Черниговской / В. Демиденко, протоиерей Петр Казновецкий. – Чернигов, 2007. – 160 с.
7. Dimnik M. Oleg's status as ruler of Tmutarakan: the sthragistic evidence / M. Dimnik. // Medieval Studies. – 1993. – V. 55.
8. Dimnik M. The Dinasty of Chernigov. 1054 - 1146. / M. Dimnik. – Toronto, 1994. – 509 p.
9. Дімнік М. Любецький з'їзд і пониження статусу Олега Гориславича / М. Дімнік// Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі. – Чернігів: Сіверянська думка, 1997. – 733 с.
10. Зайцев А.К. Слово о князьях / А. К. Зайцев. // Письменные памятники истории Древней Руси. – СПб., 2003. – С. 187-190.
11. Карамзин Н.М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – М., 1991. – Т. II. – 488 с.

12. Коваленко В. Борисоглібський Мученицький монастир у Чернігові / В. Коваленко // Історія релігій в Україні. Тези доповідей міжнародного V круглого столу. – Львів, 1995. – Ч. 2. – С. 217–218.
13. Коваленко В.П. Любецький з'їзд в історії Київської Русі / В.П. Коваленко. // Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі. – Чернівці: Сіверянська думка, 1997. – С. 24–34.
14. Коваленко В.П. «Дабы не забыть было то, еже ми показа Богъ» / В.П. Коваленко // ДЬНЕСЛОВО. Збірка праць на пошану дійсного члена НАН України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. – К., 2008. – С. 158–166.
15. Коваленко В.П. Микола Святоша – перший князь-інок на Русі / В.П. Коваленко // Слов'яни і Русь: археологія та історія. Збірка праць на пошану дійсного члена НАН України Петра Петровича Толочка з нагоди його 75-річчя. – К.: Стародавній світ, 2013. – С.105–113.
16. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н.И. Костомаров. – Вып. I. – СПб, 1873. – 618 с.
17. Котляр М.Ф. До проблеми утворення Новгород-Сіверського князівства / М.Ф. Котляр // Український історичний журнал. – 1995. – № 6. – С. 55–60.
18. Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания / А.Г. Кузьмин. – М., 1977. – 394 с.
19. Лаврентьевская летопись. // Полное собрание русских летописей. – Т. I. М., Л., 1962. – 496 с.
20. Лихачев Д.С. Литература эпохи «Слова о полку Игореве» / Д.С. Лихачев // Памятники литературы Древней Руси. XII в. – М., 1980. – С. 5–22.
21. Московский летописный свод XV в. // Полное собрание русских летописей. – Т. XXV. – М.: Издательство Академии наук СССР, 1949. – 464 с.
22. Пархоменко В. В какой мере было тенденциозно не сохранившееся древнее «Житие Антония Печерского?» / В. Пархоменко // Известия отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. – СПб, 1914. – Т. XIX. – Кн. I. – С. 238–240.
23. Сказание о создании Печерской церкви // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 439.
24. Слово о князьях / Подг. текста М.В. Рождественской; Перевод и комм. И.П. Еремина // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М., 1980. – С. 338–343.
25. Татищев В.Н. История Российская / В.Н. Татищев. – М., 1995. – Т. II. – 352 с.
26. Толочко П. П. Дворцовые интриги на Руси / П.П. Толочко. – К., 2001. – 208 с.
27. Толочко П.П. «Емче, влачаху поверзше ужи за ноги» / П.П. Толочко. // RUTENIKA. – 2010. – Т. IX. – С. 17–22.
28. Федотов Г. Святые Древней Руси / Г. Федотов. – М., 1990. – 267 с.
29. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации (XI – XVI вв.) / А.С. Хорошев. – М.: Московский государственный университет, 1986. – 206 с.

І.В. Кондратьєв

З ІСТОРІЇ П'ЯТНИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ЛЮБЕЧА У XVI–XVIII СТ.

Стародавній Любеч по праву вважають одним із найдавніших центрів християнізації Київської Русі. З міста вочевидь походив Малк Любечанин – батько билинного Добрині й Малуші, ключниці княгині Ольги і однієї із дружин князя Святослава, матері Володимира. Із Любеча був родом й видатний церковний діяч, один з фундаторів Києво-Печерського монастиря Антоній Печерський [6, с.5].

Чи не найдавнішим любецьким храмом (разом із церквою Св. Євстафія) була церква Святої великомучениці Параскеви-П'ятниці – захисниці торгівлі, сільського господарства та сім'ї. Пам'ять про неї у православній церкві шанують 28 жовтня (за юліанським календарем).

Перша писемна згадка про П'ятницьку церкву припадає на початок XVI ст. 20 січня 1528 р. любецький державця О. Гаштольд затвердив за церквами Св. П'ятниці та Св. Євстафія Зміївський «остров» (село Змії неподалік Любеча). На той час священником цих церков був Агафід (Більдуха): «половину острова Змейского зо всеми (пожитками) поп(у) Агафиду, а тот поп церковь святого Евстафия маєт приставить». 5 квітня того ж таки року О. Гаштольд надав цій церкві й другу половину Зміївського «острова» [7, с.40–41; 9, с. 139–143; 14, арк. 215 зв.].

Наступним священником любецьких церков Святої П'ятниці та Святого Євстафія був Іван Тарасевич (з роду шляхтичів Тарасевичів). Відомо, що у 1547–1548 рр. він взяв «у от куп» два озера на Зміївському острові, що належали любецьким боярам Більдюжкам (Більдюгам) [7, с. 41; 14, арк. 215 зв.]. 18 січня 1548 р. Софія Гаштольд-Верецька підтвердила права священника Івана Тарасевича на володіння озерами Зміївським та Глибоким неподалік Любеча: «ижъ на церковь Божию Святой Пятницы, Светого Евстафия, два озерци, Глубокое а Змеи, с потежми своими» [7, с.41; 9, с. 144].

У 1559 р. любецьким священником був Михайло Рев'яка (Рев'ячич). Під 1571 р. відомий Іван Рев'ячич – любецький протопіп та священник П'ятницької церкви, який разом з сином Юхимом (Євтихієм) скаржився на любецького шляхтича Василя Кривопишу. Останній немовби «самоправно» захопив землю Пенезеевщину біля с. Неданчичі [12, с. 96–97]. 1572 р. Юхим Іванович Рев'ячич придбав у любецького міщанина Григорія Уласовича «всполъ из братьею моею (Уласовича) Филоном (т)а Иваном» частину орного ґрунту «неподалеку от замку, з места идучи до пещи, у правой стороне дороги» [7, с.44–45; 9, с.145; 12, с. 216–217]. У 1576 р. батько Юхима, священник церков П'ятницької та Святого Євстафія у Любечі, Іван Михайлович Рев'ячич скаржився на селян с. Бельдюжки, що самоправно ловили рибу у церковних ставках Ізбинському та Зміївському. Любецький староста Павло Сапега (1559(?) – 1561–1580 рр.) надав йому охоронний лист на ці маєтності, також було проведено розмежування володінь церков та території сільської громади: «тогда поп пятницкий вышеменованный, повел рубежом границею, которая идет от Беловода дубовица долина и делит от земли бельдюзское лог змейский, и привел тоєю долиною аж до жерла, повышей Змеи озера церковного, которое жерло идет с озера Избинского. Тут же стали, и его милость пан (П.Сопига. – І.К.) питал селян бельдюзских: чи гаразд тоєю границею поп вел? И селяне бельдюзские вси поведали, иж гороздо вел...» [7, с. 39–42; 9, с. 139–140].

Вочевидь, десь на зламі XVI–XVII ст. до церков Святої Параскеви П'ятниці та Св. Євстафія був добудований престол архістратиґа Михаїла (саме цей престол вочевидь і став уніатським, два інших залишились православними).

1647 р. чернігівський воєвода та любецький та лосєвський староста Мартин Калиновський затвердив за Флорином Борисовичем Рев'ячичем (Ревеченським), священником П'ятницької церкви Любеча, острови Присторонський, Зміївський та Грабовський [9, с. 110–111]. А селяни Пізнопалів мали як і раніше нести обов'язки перед церквою: «Также изъ села Познопаловъ, чтобы слѣдуюмую дань, по древнему обыкновенію, Священнику Любецкому отдавали, приказываемъ» [9, с.111].

14 червня 1651 р. литовський гетьман князь Ян Радзивил (у цей період Любеч був відбитий у козаків армією ВКЛ) офірував священнику Флорину Ревечинському охоронний лист «в лагере под Любечем» на ці маєтності. Підкреслювалось, що він «верным будучи, состоит при войске Его Королевской Милости в повиновении» [1, с.62; 9, с.111–112].

1666 р. любецький священник Григорій «П'ятницький» придбав якийсь ґрунт у Григорія Фая [13, арк.3]. 16 вересня 1672 р. його син, на той час також священник Яків (Яковъ) Григорович «знаючи себе быть престарѣлымъ и недолузствомъ знятимъ и до духовныхъ дѣлъ неспособнымъ», передав приход священнику Григорію Пронкевичу, та підтвердив його право розпоряджатись церковними маєтностями, у тому числі й

Пристороньським островом [9, с. 149–150]. Наприкінці XVII ст. Зміївський острів називався вже і як «церковний» [12, с. 218, 222]. 1691 та 1698 рр. любецький священик Григорій Прокопович отримав універсал гетьмана І.Мазепи на «грунта и добра его в Любетщизнь» [11, с. 222–223, 310].

1701 р. Максим Коробок, разом з «своим помежным ся бром» (співвласником) любецьким священиком Григорієм Прокоповичем, подали скаргу на зем'янина Мартина Зарецького, жителя с. Коробки. М.Зарецький беззаконно привласнив собі сад «на подгорою в Коробках». Після втручання суду, який допитав свідків – «людей посторонних... мещан любецких, людей старожитніх», серед яких був Лаврін Кукара, була встановлена межа між володіннями [8, с. 252–254]. Незабаром Іван Максимович Коробок подав скаргу вже на любецького священика Григорія, за те що той привласнив частину коробківського ґрунту: «Теди отец мой Максим пробувши жнива, до господи приехавши... отец Григорий Пятницкий молвил отцу моему Максиму: я тебе сябр, Максиме. А отец мой сказал: я того не знаю, покажи отче, купчую, чили в заставе, чили на вечность» [8, с. 255–256].

1704 р. священик П'ятницької церкви Любеча Артем Юхимович отримав по заповіту любецького міщанина Павла Полгади частину Мисівського ґрунту [4, арк.1–2 зв.]. За матеріалами ревізії Чернігівського полку 1732 р. «на вочищи Змеях», знаходився «футор попа пятницкого любецкого Горбина» [2, с. 36]. Відомо, що тоді при церкві Св. П'ятниці діяв шпиталь [2, с.34–35].

До 1744 р. Пелагея Іллінішна Зарецька (Зарицьковна) продала Омеляну Красковському Бакаївську (Бокіївську ?) частину «дедьковского» Зарецьковського ґрунту. Залишок землі вона відписує П'ятницькій церкві Любеча, де вона заповідає поховати себе після смерті [14, Арк. 269, 270, 274 зв.].

З 1767 р. дійшов опис П'ятницької церкви. Це був дерев'яний храм з трьома престолами: «Во имя Великомученицы Параскевии... Во имя Великомученника Евстафия... Во имя Архистратига Михаила, въ которой, за обветшалостію служения не бываетъ» [9, с.116–135].

У 1768 р. син любецького священика Григорія Єлисеєва Павло Красковський володів у с. Коробки двома «подсуседскими двориками». Підсусідками П. Красковського був Трохим Глушенко з братом Григорієм Тимоховичем Пузаном «з синами». Цей ґрунт був придбаний прадідом братів Павла та старшого Івана Красковських Григорієм Прокоповичем, священиком П'ятницької церкви Любеча. Незабаром уся маєтність перейшла до Павла: «наследие мне по отцу и матери моей славшие от брата моего старшего Ивана Красковского». До 5 лютого 1769 р. любецький канцелярист Павло продав ці маєтності з «огородами» та «хоромным строением» за 100 рублів своєму племіннику Гаврилу Красковському [3, арк.1–3 зв.].

На час проведення опису Чернігівського намісництва 1779–1781 рр. хутір Зміївський та с. Присторонь належали П'ятницькій церкві Любеча [5, арк. 545].

У 1784 р. дерев'яна П'ятницька церква згоріла. У 1817 р. головною церквою Любеча став побудований Г.Милорадовичем храм Преображення Господня [12, с.213–225]. Вже у 1855 р. найстаршою церквою Любеча вважався храм Св. Миколи. Церква була побудована неподалік місця, де стояла церква Св. Пятниці: **«после сгоръвшей Пятницкой трехпрестольной церкви, стоявшей недалеко отъ места, где ныне находится Николаевская церковь. Объ ней нтъ никакихъ преданій. Ея существованіе напоминають только три полуразобранныя каплички, построенныя на мсть трехъ престоловъ. Поежней сгоръвшей церквъ принадлежалъ хуторъ Змьевскій, лежащій въ 4 верстахъ отъ Любеча, на берегу Днѣпра»** [10, с. 399–401].

Список використаних джерел та літератури

1. Василенко Н.П. Генеральное следствие о маестностях Черниговского полка (1729–1730) / Н.П. Василенко. – Чернигов: издание редакции «Земского сборника Черниговской губернии», 1908. – Вып. III. – 709 с.

2. Горобець С. Невідомий фрагмент ревізії Чернігівського полку 1732 р. / С. Горобець // Сіверянський літопис. – 2008. – № 4. – С. 12–40.
3. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського (далі – ІР НБУВ). – Ф. 1. – Спр. 58819. – Збірка В.Модзалевського. Выпись из книг земских крепостей Черниговского повета об уступке Павлом Красковским племяннику Гаврилу Красковскому на два подсосудских дворика в д. Коробках Любецкой сотни (копия, 5 февраля 1769 г.). – 4 Арк.
4. ІР НБУВ. – Ф. 1. – Спр. 59126. – Колекція А.Лазаревського. Духовное завещание любецкого жителя Павла Полгады (1704 г.). – 2 Арк.
5. ІР НБУВ. – Ф. II. – Спр.13697. – Опись Чернігівського наместничества (1779-1781). Подготовлено Д. Пащенко. – 551 Арк.
6. Коваленко В.П., Коваленко О.Б. Передмова // Любецький з'їзд князів 1097 року в історичній долі Київської Русі: матеріали Міжнародної наукової конференції, присвяченої 900-літтю з'їзду князів Київської Русі у Любечі. – Чернігів: Сіверянська думка, 1997. – С. 5–8.
7. Лазаревский А. Н., Константинович Н. К. Обзорение Румянцевской описи Малороссии / А. Н. Лазаревский, Н. К. Константинович. – Чернигов: Изд. губ. стат. комитета, 1866. – 857 с.
8. Любецкий архив графа Милорадовича / под редакцией А.Лазаревского. – К.: Типография имп. университета Св. Владимира Н.Т. Корчак-Новицкого, 1898. – Вып.1. – 256 с.+V
9. Милорадович Г.А. Любеч Черниговской губернии Городницкого уезда. Родина преподобного Антония Печерского. Изд. Общества истории и древностей Российских при Московском университете. – М.: Университетская типография («Катков и К⁰»), 1871. – 52 с.
10. Милорадович Г.А. Местечко Любеч // Черниговские губернские ведомости. – 1855. – №50. – Часть неофициальная. – С. 399–401.
11. Універсали Івана Мазепи (1687–1709) – Київ, Львів: Наукове товариство ім. Т. Шевченка, 2002.
12. Филарет. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Кн.6. – Чернигов: Земская типография, 1874. – 546 с.
13. Центральний державний історичний архів України у м. Києві (далі – ЦДІАК України). – Ф. 54. – Оп. 3. – Спр. 9137. – Реєстр існуючих в канцелярії грамот (1775 г.). – 4 Арк.
14. ЦДІАК України. – Ф. 57. – Оп. 1. – Спр. 6. – Генеральний опис Лівобережної України (1765–1769 pp.). – 1898 Арк.

С.А. Лемяко

ЧЕРНІГІВСЬКІ ХРАМИ ПІД ЧАС ВІЙНИ (за німецькими світлинами)

Історія Чернігова часів війни ще досі не досліджена, хоч і становить великий інтерес. Існуюча досі розрізнена інформація дає достатньо можливостей для відповідних узагальнень і хотілось би, щоб нарешті до неї дійшли руки у когось з молодих чернігівських істориків і краєзнавців. Представлена публікація покликана дати додаткову інформацію про стан чернігівських церков у 1941–1943 рр. Вона базується на новому ілюстративному матеріалі – німецьких фотографіях часів окупації.

Кілька слів про це джерело. Фотографії є специфічним і важливим видом історичних джерел. Якщо звернутись до історії Чернігова, то, на жаль, до початку 1950-х років, не можна говорити що воно є масовим. Швидкий розвиток мистецтва фотографії наприкінці XIX – на початку XX ст. не дав місту достатньо повноцінного відеоряду. Чернігівські

майстри залишили нам численні якісні світлини у жанрі портретної фотографії. Водночас, складається враження, що вони не мали особливого інтересу до повсякденного життя свого міста. Кілька разів тиражовані комплекти листівок з видами дореволюційного міста містять цікаві і важливі, але досить одноманітні сюжети. До недавнього часу були майже невідомі сцени щоденного життя і навіть урочистих подій, за винятком відвідання міста імператором Миколою II. Цю лакуну частково заповнили фотографії викладача чернігівського реального училища Мойсея Шамбона, які нещодавно потрапили до чернігівського історичного музею від його внучок. Вони дали змогу побачити Чернігів бурхливих 1913–1918 рр. Водночас, розповсюджені в багатьох містах численні фотографії з вуличними сценами та іншими сюжетами міського побуту у нас майже відсутні.

1920-ті рр. аж ніяк не сприяли розвитку фотографії в Чернігові. Колишні замовники світлин і фотографи виїхали або загинули або примусово «пролетаризувалися». Нових замовників довгий час цікавили лише фото на документи. Тому з 1920 – середини 1930-х років маємо зовсім бідний ілюстративний фоторяд. Дещо пожвавилась ситуація наприкінці 1930-х рр., коли у чернігівців почали з'являтися приватні портативні фотоапарати. Однак і з цього часу до нас дійшло зовсім небагато світлин.

Тому різучим контрастом у цьому відношенні є чисельність фотографій Чернігова та його околиць від серпня-вересня 1941 р., зроблених німцями, які потрапили до міста під час завоювання нового «життєвого простору». Причин цьому декілька. По-перше, рівень заможності німців дозволяв багатьом з них мати власні фотоапарати. По-друге, влітку 1941 р. значна частина німецьких військових вважали похід на схід чимось на зразок походу туристичного. І до початку зими бойові дії підтверджували, що вони нібито думали правильно. Тому, коли німецькі дивізії воювали під Черніговом, а потім зайняли місто, в їх складі знайшлося чимало осіб, які масово фіксували самих німецьких солдатів і офіцерів, техніку на вулицях міста, місцевість, пам'ятки, місцевих мешканців, радянські плакати тощо. Власне, фіксували все, що привернуло їхню увагу як «туристів» у невідомій країні і невідомому місті.

Якщо говорити конкретніше, найбільше фотографій часу боїв за Чернігів (приблизно 23 серпня – 9 вересня) дійшло до нас з 260-ї німецької дивізії. Вони були зібрані разом і збережені ветеранською організацією дивізії. Завдяки цьому ми маємо фото фіксацію переправ через Десну, німців під час бою, німецької і розбитої радянської техніки, полонених радянських бійців, похоронів німецьких офіцерів тощо. Коли ж німці зайняли місто, в ньому короткий час перебували командування 2-ї німецької армії і двох дивізій. Очевидно, насамперед завдяки штабним офіцерам, маємо дійсно масовий фото ряд стану міста в перші дні німецької окупації.

Надалі, за наступні місяці і роки окупації, фотографій Чернігова стало значно менше. Однак ситуацію виправила унікальна знахідка – альбом начальника місцевої німецької поліції. Таким чином, на сьогоднішній день, ми маємо понад двісті фотографій Чернігова часів німецької окупації. І завдячувати цьому треба молодому чернігівському досліднику Дмитру Силичу, який протягом останніх трьох років шукав ці світлини на німецьких аукціонах в Інтернеті, викупив їх для своєї колекції і, таким чином, зберіг для історії міста.

Чернігівські храми потрапили на кілька десятків німецьких фотографій. Вони були як основними об'єктами для фотографування, так і слугували фоном для німецьких (а також італійських) військових. За цими світлинами можна побачити, в якому стані перебували наші церкви під час окупації.

Найбільше пов'язаних з церквами фотографій стосується П'ятницької церкви. Судячи з них, церква без втрат пережила німецькі бомбардування і бої за Чернігів у серпні-вересні 1941 р. Всі деталі її складного (на той час) архітектурного декору збереглись повністю. Церква була цілою і в перші дні після вступу до міста радянських військ, а потім була зруйнована за невідомих обставин. Найімовірніше, в неї потрапила німецька бомба під час останніх бомбардувань міста.

Найбільшим відкриттям щодо історії руйнування храмів міста стали світлини Борисоглібського собору. Всупереч попереднім уявленням, що собор було зруйновано у серпні-вересні 1941 р., виявилось, що тоді в нього потрапила лише одна бомба. Та й то, не в сам давньоруський храм, а в дзвіницю XVII ст. Таким чином, собор було частково зруйновано пізніше, уже у вересні 1943 р.

Світлини Катерининської церкви дають змогу розгледіти цю споруду з кількох боків. Вони підтверджують свідчення про пожежу храму наприкінці серпня 1941 р. Повністю вигоріли її куполи. Разом з тим, на вікнах не залишилось слідів пожежі всередині храму. Цікаво також, що найближчі до церкви будівлі (дерев'яний сарай і невелика хатка) залишилися цілими.

Без втрат пережив бомбардування Чернігова Спаський собор. Про це свідчать дві німецькі фотографії з вересня 1941 р.

Від великої пожежі сильно вигорів Успенський собор. Вогонь охопив весь його внутрішній простір, але особливо потужним було полум'я під центральним куполом. Очевидно, крім підлоги горів великий іконостас, і від полум'я і диму почорніла зовнішня штукатурка собору поміж вікнами купола і західної частини споруди. Так само вигоріла і каплиця Лизогубів – на штукатурці біля її вікон теж видно сліди полум'я. Це добре видно з фотографії, зробленої вже взимку 1941–1942 рр. На ній два німці позують біля імпровізованої дзвіниці – навісу з кількома дзвонами – перед каплицею. Це свідчить, що в монастирі розпочались богослужіння, які проводились, очевидно, в церкві Петра і Павла.

Цілим залишився комплекс споруд Троїцько-Іллінського монастиря. Як відомо, німці дозволили відкрити Троїцький собор і в ньому велись богослужіння.

Німецькі фотографії зафіксували і Воскресенську церкву. Вона з дзвіницею стоять цілі, лише у церкви немає верхньої частини куполу. Очевидно, її збили ще у 1920-ті рр., коли войовничі атеїсти знімали з храму хрест.

За однією з панорамних фотографій Чернігова, зроблених з пожежної каланчі, можна частково судити про долю ще двох храмів – Миколаївської і Хрестовоздвиженської церков. На фотографії, на місцях де вони стояли, не видно їхніх куполів. Обидві церкви потрапили в зону суцільних руйнувань міста внаслідок німецьких бомбардувань і, очевидно, були зруйновані наприкінці серпня – на початку вересня 1941 р.

Таким чином, на німецькі фотографії потрапили більшість храмів Чернігова. І ми маємо змогу побачити, як вони виглядали на той час. На жаль, у цій публікації немає змоги подати вищезгадані світлини. Однак вони готуються до видання у альбомі, присвяченому історії Чернігова часів війни.

В.М. Мордвінцев

РУХ СТАРООБРЯДЦІВ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ (ДРУГА ПОЛОВИНА XVII–XVIII СТ.)

Як відомо, християнство принесло на Русь новий погляд на природу влади, у відповідності з яким князівська влада стала розглядатися як така, що дана Богом. Подальший політичний розвиток пішов по шляху зосередження всієї повноти не тільки світської, але й духовної влади в руках великих князів, пізніше – царів Московської держави. В другій половині XVII ст. в Росії затвердився намісницький варіант релігійно-політичного ладу, коли глава держави став сприйматися як «намісник Ісуса Христа» і в цій якості виступати одночасно як світська і як жрецька Месія – Помазаник Божий [1, с. 6–7]. Все це негативно відбилося на становищі Православної Церкви – виникає старообрядницький рух, що був тісно пов'язаний з українськими землями

Старообрядництво заслуговує на більш гідне місце серед нині досліджуваних історичних проблем [2]. Його прихильники становили могутній опозиційний табір царизму всередині країни.

В 1763 р., говорячи про старообрядництво в Російській імперії, архієпископ Тверський Афанасій вказував, що крім записних, якщо не ціла третина, то хоча б чверть чи п'ята частина в народі є потаємними старообрядцями [3]. Навіть в середині XIX ст. старообрядці становили 1/8 частину населення імперії (1855 р. – 12 млн.) [4, с. 11], незважаючи на всі заходи уряду, а їх вплив поширювався на всі області суспільного і економічного життя країни. На 1 січня 1912 р. налічувалося 2206621 старообрядець (1268 общин), реально ж їх було на початку XX ст. близько 5–10 млн. [5, с. 35]. Ці обставини зробили питання про становище старообрядців одним з головних у внутрішній політиці Росії, починаючи з середини XVII ст.

Але чи тільки для Росії постало це питання? Величезна дореволюційна історіографія, присвячена цій проблемі, за незначним винятком, висвітлює старообрядництво як явище чисто російське, що мало якесь значення і вплив тільки для Російської історії, очевидно забуваючи, що два з чотирьох найбільших центрів старообрядництва – Стародубщина та Вітка – знаходились на території Білорусії та України і повинні були якось впливати на їх суспільне та економічне життя.

На сьогоднішній день в Україні знаходиться всього 66 громад старообрядницької церкви, кількість порівняно з іншими невелика. В основному це: Вінницька, Житомирська, Кіровоградська, Одеська, Харківська, Чернівецька, Чернігівська область (Репнінський р-н), та м. Київ [6]. Але ж слід врахувати, що основний центр старообрядницьких поселень у XVII–XVIII ст. знаходився на території Стародубського полку, – нині це Брянська область Росії. Можливо саме завдяки старообрядцям та їх русифікаційній ролі територія колишнього українського полку відійшла до Росії і була зарахована до числа «исконно русских земель».

Україна стала одним з основних напрямків масового відтоку старообрядницького населення. Перші потаємні поселення старообрядців в Україні за свідченням деяких авторів XVIII ст. (наприклад, Івана Алексєєва, протеірея Журавльова) з'являються в 1667 р. На території Стародубського полку [7, с. 206]. Зразу ж після рішення Московського Вселенського собору 1666–1667 рр., за яким старовірів стали карати «градським казненням» після якого «многие народы, оставляюще своя пределы, течаху в Стародубскую область и тамо пустыни населяю ще» [8, с. 73].

Сумнів викликає лише датування появи перших поселенців на Стародубщині. Один з перших дослідників історії розколу в Україні М. Лілеєв вважав, що час появи перших старообрядців на Стародубщині слід віднести до кінця 70-х рр. ХУІІ ст. [9, с. 380]. Така думка знаходить підтвердження і в «Літописі Самовидця», який під 1676 р. повідомляє: «чи за тіє новіє речі многих черцов, попов і свіцкоґо стану у земли Московської помордовано, же то не хотіли приймати, але на старом держалися, як перед тим было. И многие выходили на Украину на мешкання и у Сівер позоставивши набитки свої, а иных и у силку позасилано» [10, с. 123]. З приходом старовірів в Україну стає відомо і про те, що «якийсь Капітон секту встчал, же живо люде в огонь на спалення ишли» [11].

Проте, очевидно, це була все ж таки друга хвиля переселенців, оскільки деякі старообрядці повідомляють про своє поселення на Стародубщині ще на початку 70-х рр. Так, наприклад, Федір Степанов, спійманий в Москві в 1701 р. на допиті сказав: «отец мой ещё, Стенка Галактионов и с маткою моею и с родными своими детьми уже тому лет с 30 уходом в Стародубщину пришли и жили мы там в самом городе» [12, с. 98]. Про те що це був поодинокий випадок, можна судити з чолобитної заоцьких поміщиків, поданої на ім'я государя в 1672 р., де вони повідомляють про масову втечу своїх селян в Україну, а «в Новгород-Северском и Черниговском уездах за епископом Лазарем поселилось беглых драгун и наших беглых людей и крестьян и иных прихожих людей болше 5000, а выдачи никому нет, хотя с виселицы придет» [13, с. 325]. Мабуть немало було серед них і прибічників «старої віри».

Чому ж саме сюди прагнули втікачі? В кінці XVII ст. Стародубщина та північ Чернігівщини відзначилися великою кількістю річок, боліт, лісів; поряд проходив кордон з Річчю Посполитою, так що Московському уряду не так то й легко було дістати втікачів.

Близько до Польщі та Литви дозволяла, у випадку нових переслідувань, втікти за кордон, а також, створювала сприятливі умови для торгівлі. Місцева влада та українські можновладці, зацікавлені в освоєнні своїх пусто-порожніх, розорених Руїною кінця XVII ст. земель, також поблажливо ставились до втікачів. В цей час стають відомими такі слободи як Понурівка, Білий Колодязь, Синій Колодязь, Замишево, Шеломи, Митьківка [14, с. 206]. Більшість слободи були ще не дуже численні (в Понурівці, наприклад, було лише 20 дворів) і проживаючи в них користувалися землею на пільгових умовах. Велике значення мала і торгівля, яка згодом стане одним з основних занять стародубських старообрядців.

Потрапляли в Україну і поодинокі проповідники «істинної віри». Так в 1674 р. в Ніжині було упіймано путивльського монаха Софронія Батоврина, який говорив «воровские непристойные слова» про «ніконівську церкву та самого Великого Государя» [15].

В 1664 р. Ю. Крижанич, подорожуючи по Сибіру, зустрівся з засланим українцем Іваном Чукшею, у якого була велика колекція стародрукованих книг [16, с. 136]. Отже, вже навіть для раннього періоду старообрядництва можна говорити не тільки про старообрядництво в Україні, а й про українців-старообрядців. В 1683 р. В Чернігові в Бронній слободі також було упіймано двох розкольників, один з яких був українцем [17]. Але це були поодинокі випадки. В цілому, це був суто російський рух.

Наступний етап старообрядницької еміграції був пов'язаний з поразкою московського постановня 1682 р., коли знову почалися репресії. 17 вересня були страчені князі Іван та Андрій Хованські «за многое их воровство и измену» [18, с. 146] і на слідуючий день все місто було охоплене стрілецьким бунтом, яким і скористалися московські старообрядці, очолювані Микитою Пустосвятом. Вони добилися того, що однією з головних вимог, які висувалися стрільцями стало повернення «старої віри» Проте стрільці виявилися ненадійними союзниками і після отримання царських статей, де «великие государи велели все вины им отдать» [19, с. 149], відійшли від повстання [20, с. 149]. Почалися переслідування, Микита Пустосвят та деякі інші керівники розколу були страчені. Багато хто з старообрядців втік з Москви, а оскільки між Московськими і Стародубськими старовірами були тісні зв'язки, то більшість з них втекло в Україну. Дізнавшись про страту свого батька та брата, молодший Іван Хованський також утік, хоча і перебував у військовому поході. Спеціальним указом чернігівському воєводі суворо наказувалося не надавати притулку втікачам, і, особливо Хованським та їх людям, а стрільцям «наказати служить вірно и никаким прелестям и смутным словам не верить» [21]. Але повністю придушити спалах невдоволення в стрілецьких гарнізонах на Україні не вдалося.

В 1683 р. були звинувачені «в непристойных словах» і жорстоко покарані батогам та заслани кілька стрільців Київського та Чернігівського гарнізонів, а Єрмолая Гаврилова «за свою вину и за непристойные слова выведучи на площу скарати смерною казною, а скарав положить на плаху, а после того... сняв с плахи... учинить ему наказание бить кнутом нещадно» [22]. В Чернігові та інших прикордонних містах стали ловити і саджати в тюрми людей без проїздних грамот, не пропускаючи нікого до Києва та інших українських міст [23].

За деякими даними царівна Софія, «слыша слобод стародубских население», звеліла послати чернігівському архієрею та стародубському полковнику указ про повернення всіх переселенців на старі місця і про розорення самих слобід, «дабы забеглые народы или ласкою или примучением градским к новым догматам приводили» [24, с. 207]. Справжній текст указу не знайдено, проте про його існування можна судити з листа стародубського полковника С.І. Самойловича до свого батька – гетьмана, від 2 вересня 1684 р.: «По явственной воле и указу вельможности Вашей, когда я веры проклятой капитонской москалей так сих в Стародубщине... начал присматривать и добре притиснул, не токмо заключением, но и знатным наказанием. Так способом таким же и на тех, отсюда прежде времени в ляцкую сторону убежав поселились недалеко в Халетчине от рубежа нашего везде,

по приметным местам, заставам своим приказал прилежно стеречь, оберегая, дабы ни один человек от тех проклятых оттуду не был пропущен» [25, с. 40].

Очевидно, царський указ був направлений спочатку гетьману, а той уже наказав своєму синові всіляко переслідувати старообрядців, від чого вони й виселились за кордоном.

Семен Самойлович був стародубським полковником з 1682 по 1687 р., таким чином можна, враховуючи час написання листа, віднести виникнення старообрядницьких поселень на тогочасній польській території до періоду з 1682 по 1684 рр. Пізніше всі ці слободи отримали спільну назву Вітка, яка стала одним з основних старообрядницьких центрів. Власне сама Вітка знаходилася на острові на р.Сож. Проте втікачі селилися не тільки тут, на землях мозирського воеводи пана Халецького. За повідомленням посланого на розшуки на Україні в 1689 р. збіглого російського населення дяка І. Тимофеева «бежав живут церковные раскольники с женами и детьми московских разных городов за рубежом в польской земле на р. Ипути в гомельском уезде за Иваном Красицким в деревне Вышме дворов 30 и больше..., да за паном Халецким в деревне Романовой дворов с 40, а живет с ними в той деревне поп Козма (колишній московський священник, що втік уже й зі Стародубщини – *В.М.*), да к нему же в приходе деревня Леонтьева, а в ней дворов с 30, да за ним же панов Халецким на р. Сожи под Хальцом село Ветка, а вней дворов со100 и больше... да за паном Сапегою за Днепром-рекою выше Киева деревня селится вновь, а в ней дворов с 10» [26, с. 395–396].

Трохи пізніше виникли старообрядницькі поселення і в маєтках пана Чарторизького [27, с. 211]. Досить широка географія розселення пояснюється тим, що польські і литовські магнати були зацікавлені в заселенні пустуючих земель і давали широкі пільги, причому не тільки податні, як в Україні, а й віросповідного характеру, що видно з наведеного вище документу, де старообрядницькі священники наділені приходами. Ходкевич, наприклад, в «осадному листі», виданому оселившимся на його землях старообрядцям, крім свободи пересування і дозволу торгівлі на рівних правах з місцевим міщанством, крім звільнення на перших порах від податків дав право «вільно держати попів, ставити церкви, часовні, скити і монастирі в усіх великих володіннях гетьмана» [28, с. 237]. Зразу ж після появи старообрядців в межах Польщі до них були послані посол Полтнев і католицький біскуп Анцута, які не знайшли ніякого «схизматства» в їх вірі. «В ней же вере нашей, юже мы содержим, от величества Короля Польского перво через посла Полтева и во второе от бискупа Анцуты свидетельствованы, и по свидетельству их яко истинно суть греческая вера, понеже в церквях наших никакого схизматического не изыскали, того ради от Короля Польского и лист нам дан... увольной, еже нам в вере древняго обычая греческого свободными быть, и веру нашу от иезуитов и ксензов невозбрано держати» [29, с. 122]. Таким чином, як бачимо, старообрядці в Польщі користувалися величезною перевагою перед іншим православним населенням – відсутністю релігійного гніту. Всі вищеназвані фактори і сприяли розвитку старообрядницьких слобод на Гомельщині в другій половині XVII ст.

Що ж до України, то більшість дослідників розколу стверджує, що після розорення в кінці XVII ст. стародубські старообрядницькі поселення знову відроджуються з 1714–15 рр. Проте життя в слободах якщо й завмерло, то ненадовго. Купчий запис, даний військовим товаришем Стародубського полку Кирилом Висоцьким у 1694 р. мешканцю слободи Деменка, свідчить про те, що повнокровне життя в слободах відновилося вже в кінці XVII ст. [30]. Про це ж свідчить і загадка в одній із справ 1770 р., про те, що деякі старообрядці поселилися в слободах років 70 і більше тому назад [31].

Починаючи вже з 1701 р. місцева влада стала знову давати дозвіл старообрядцям на заселення різних маєтностей в Стародубському та Чернігівському полках. Власники земель охоче дозволяли селитися на них на пільгових умовах. Багато хто в той час повернувся з Вітки на старі місця. «Малороссийские паны, не предвидя потери своей, наперерыв один перед другим старались беглецами благоприятствовать, делать выгоды, отводит лучшую землю, дабы через то приманить их, в чаянии со временем сделаться над ними вечными владельцами» [32, с. 183].

Універсалом стародубського полковника дозволено заселити 12 вересня 1701 р. Слободу Зибку. «Року 1702 ноября 22 по указу гетьмана Мазепы по просьбе войта слободы Новооседной... обмежована земля для Зыбкой». «Року 1703 мая 6 заведомом полковника икутский сотник и лавник стародубского магистрата отвели земли для слободы Злынки» [33]. Гетьман універсалом від 20 вересня 1709 р. писав: «в слободе нашей Митьковке, которая недавно начала оседати, немає осадчего, почему позирается должность осадчего Семену Савельеву» [34, с. 208]. Всі вищеназвані слободи згадуються в переписі 1715 р. як повністю заселені старообрядцями [35]. Архімандрит Києво-Печерської Лаври Миславський дозволив поселитися старообрядцям навіть на монастирських землях в 1710 та 1714 рр. [36] (очевидно комерційні вигоди стояли у святих отців вище за якість там релігійні суперечки).

Жорстока внутрішня політика Петра I, тяжкий податковий гніт, злигодні та бідування, спричинені Північною війною, призвели до того, що вже в першому-другому десятилітті XVIII ст. старообрядницькі поселення з'являються майже на всій території України. В 1724 р. священників харківського повіту зобов'язали слідкувати за паствою і не допускати у своїх приходах появ розкольників [37]. В документах середини 30-х рр. згадується про поселення старообрядців у Ніжині; [38] в містечка Почепі, Королевці, Седневі та Симеоновці Чернігівського полку, в Батурині, Чернігові, Новгород-Сіверському, Стародубі, Воронежі, в містечку Ропську.

В Стародубському полку, крім описаних розкольників слобід старовіри проживали в селах Лобановці, Синьому Колодязі, Раєвичах, Дідівці, Войтенках, Бобовичах, Займліні, Вишинкові, Тополях, в містечку Будищах Полтавського полку та в селах Марчихиній Буді, Неплюєвці, Пустому Роді, Кочупах, Студенці Ніженського полку і в багатьох інших містах та селах Гетьманщини [39].

На Правобережжі старообрядці селилися в основному в маєтностях заможних польських магнатів. Окрім вищеназваних Вітковських слобід у маєтностях пана Халецького існували великі слободи і на землях князя Чарторизького. В 1755 р. з слободи Спасової та з інших його слобід «вийшло людей в одну описную малороссийскую волость з 2000 душ» [40]. Згадуються на Правобережжі також слободи Покжай (за шляхтичем Ф.Турчанином), Пісчана, Деміївка [41].

В 1760 р. з описних розкольників слобод багато старообрядців переселилися на південь України до фортеці Св. Єлизавети (Нова Сербія) [42]. У 1757 р. до Хотинського паші був посланий гонець для розшуку розкольників лжеархієпископа та інших розкольників [43]. В цьому ж документі згадуються старообрядницькі поселення в Молдавії – слобода Вітрянка поблизу Яс [44]. В кінці 70-х рр. за Дунаєм «в турецкой области» згадується вже про великі старообрядницькі слободи (Орехівка та ін.) [45]. Мав свої плани щодо розселення старообрядників на Україні в останній гетьман Кирило Розумовський.

В 1763 р. до фортеці Св. Єлизавети прийшли повірені від проживаючих в Польщі (на терені України та Білорусії) російських розкольників двадцяти п'яти чоловік і просили від усих їх, як проживаючих в Польщі, так і в Балті, на Кубані (некрасівців), про дозвіл переселитися на степи між Доном, Терекон та Кубанню (місцевість називали Можари – тут розкольники селилися ще в 1688 р. [46, с. 242] в кількості 70 тисяч дворів) [47, с. 236].

У грудні 1771 р. граф Ян Ходкевич дав дозвіл на заснування в м. Чорнобилі старообрядницького монастиря. Засновниками його були селянин Ілларіон з Вітки, Павло Григор'єв та Никифор Ілларіонов з Стародубщини, які відділилися від інших з тої причини, що «Стародубье, вблизи хохлов и москалей нельзя спастись» [48, с. 92–93].

Отже, як бачимо, географія розселення старообрядців на Україні дуже широка і не обмежується тільки описними розкольників слободами на Стародубщині та Чернігівщині. Старовіри селилися на півночі і на півдні, на сході – на Слобожанщині і на західних землях, де в кінці XVIII ст. зорганізувалася навіть Білокриницька єпархія старообрядницької церкви. Старообрядці вели досить замкнутий спосіб життя, тому їхні компактні поселення збереглися подекуди і до наших днів, зокрема на Вінничині та Полтавщині.

Отже, можна виділити кілька етапів розселення старообрядців в Україні:

I – кінець 60-х – початок 70-х рр. XVII ст. – поява перших старообрядців на півночі України, спричинена суворим антирозкольниким законодавством (мається на увазі рішення Вселенського собору 1666–67 рр.) та погіршення становища населення всередині російських земель, пов'язане з остаточною його закріпаченням;

II – кінець 70-х рр. (1676–80) – заселення слобод в Стародубському та Чернігівському полках вихідцями з Москви, Калуги та інших російських міст, в основному купцями та посадськими людьми;

III – 1682–1684 – третя хвиля розкольникської еміграції на Україну, пов'язана з поразкою московського повстання 1682 р. і втечею старовірів з Москви та інших міст на окраїни держави; розорення Стародубських та Чернігівських слобод; переселення старообрядців на правобережну Україну та в Білорусію;

IV – перше десятиліття XVIII ст. – відродження старообрядницьких поселень на Стародубщині; заселення тут нових слобод на гетьманських та старшинських землях;

V – 1735 р. – розорення Вітки і переселення вітковських старовірів на українські землі в Стародубському та Чернігівському полках;

VI – з 1763 до кінця ХУІІІ ст. – чергове примусове переселення вітковських поселенців; виникнення старообрядницьких поселень на південних українських землях.

Старообрядництво не стало локально замкнутим рухом. Основною причиною розкольникської еміграції на окраїни як самої Московщини, так і сусідніх держав була суворі антирозкольникська політика російського уряду. Протягом двохсотлітнього існування Російської імперії проблема старообрядництва була одним з важливих питань внутрішньої політики кожного царювання. Особливо суворою була політика щодо старообрядництва в другій половині XVII ст. Спроби іншого підходу з позиції державної користі відбулися за Петра I, коли старовіри були обкладені подвійним податком, проте самі методи впровадження в життя як цього так і інших внутріполітичних заходів царя-реформатора нашкоджували на несприйняття. Про це свідчить ціла хвиля самоспалень, що охопила майже всю територію імперії. Іншим виходом була втеча старообрядців подалі від царя-антихриста. Перша чверть XVIII ст. ознаменувалася не тільки подальшим розширенням і розвитком старообрядницьких поселень в Україні. Спеціальним указом Петра I вони були виведені з підпорядкування української старшини разом з їхніми земельними ділянками, що стало в подальшому основною причиною нескінченних суперечок та тяжб між українськими можновладцями та їх колишніми підданими. Таким чином, російський уряд знайшов серед українських старовірів надійних союзників у боротьбі за обмеження автономії української старшини.

Старообрядницьке населення стало носієм нових виробничих відносин, які почали розвиватися в Україні, і розвиток яких було загальмовано закріпаченням українського селянства. Багато старовірів були найманими робітниками, не кажучи вже про купців-старообрядців, роль яких у процесі початкового накопичення капіталу в Україні залишається ще малодослідженою. Стародубські купці мали широкі зв'язки не тільки з закордоном, а й з іншими українськими містами, де вели свої торги.

В умовах жорстокої регламентуючої політики російського уряду щодо української торгівлі та власне українського купецтва, саме купці-старовіри відіграли значну роль у формуванні українського внутрішнього ринку та входження України у загальноімперський ринок.

Список використаних джерел та літератури

1. Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России / Л.А. Андреева. – М.: Ладомир, 2001. – 254 с.
2. Таранец С.В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века) / С.В. Таранец. – К.: 2012–2013. – Т. 1–2.; Волошин Ю.В. Соціально-економічне та

- політичне становище древлеправославних християн міста Кременчука (друга половина XVIII – перша половина XIX століття) / Ю.В. Волошин // Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України ЗДУ: Південна Україна. – Запоріжжя, 2000. – Вип. 1 (7). – С. 235–240; Його ж. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). – Полтава: АСМІ, 2005. 312 с.
3. Российский государственный архив древних актов (далі – РГАДА) – Ф. 163 («Раскольніцькі дела»). – Оп.1. – Спр. 20. – Арк. 2–4.
 4. Ершова О.П. Раскольніки и власть (отношение государства и старообрядцев в 50 – 60 гг. XIX в.). / О.П. Ершова. – М., 1991. – С. 11.
 5. Миловидов В.Ф. Современное старообрядничество / В.Ф. Миловидов. – М.: Мысль, 1979. – 129 с.
 6. І. Косташук. Географія православних релігійних конфесій в Україні / І. Косташук [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.archive.nbuv.gov.ua/portal/.../Kostashuk.pdf>
 7. Историческое известие о раскольніках Черниговской епархии // Труды Киевской духовной академии. – 1860. – Кн. 3. – С. 206.
 8. Журавлев А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольніках, так называемых старообрядцах, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем, церкви сошествія Святого духа, что на Большой Охте, протоиереем Андреем Иоанновым / А. И. Журавлев – М., 1890. – С. 73.
 9. Лилеев М. Из начальной истории Стародубья / М. Лилеев // Киевская старина. – 1889. – № 8. – С. 380.
 10. Літопис Самовидця / видання підготував Я. І. Дзира. –Київ: Наукова думка, 1971. – 208 с.
 11. Там само.
 12. Лилеев М. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII – XVIII вв. / М. Лилеев. – К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1893. – 618 с.
 13. Соловьев С.М. Чтения и рассказы по истории России / С.М. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – 768 с.
 14. Историческое известие о раскольніках Черниговской епархии – С. 206 (див. примітку).
 15. РГАДА. – Ф. 229 («Малороссийский приказ»). – Оп. 5. – Спр. 86. – Арк. 1.
 16. Пушкирев Л.Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества / Л.Н. Пушкирев. – М.: Наука, 1984. – 214 с.
 17. РГАДА. – Ф. 229. – Оп. 5. – Спр. 252. – Арк. 126.
 18. Акты исторические, собранные и изданные археографической комисією. – СПб: В типографіи Эдуарда Праца, 1867. – Т. 5 (1659–1665). – № 94. – С. 146.
 19. Там само. – № 96. – С. 149.
 20. Там само. – С. 149.
 21. РГАДА. – Ф. 229. – Оп. 5. – Спр. 252. – Арк. 46–47.
 22. Там же. – Спр. 261. – Арк. 11, 13, 15–16.
 23. Там же. – Спр. 252. – Арк. 81–82.
 24. Историческое известие о раскольніках Черниговской епархии. – С. 207.
 25. Лилеев М. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. – С. 40.
 26. Материалы для истории раскола XVII в. // Христианское чтение. – СПб., 1895. – Кн. II. – С. 395–396.
 27. Лилеев М. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII – XVIII вв. – С. 211.
 28. Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1983. – С. 237.
 29. Лилеев М. Раскол на Ветке в Стародубье.– К., 1895. – С. 122 (див. примітку).

30. Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі: ЦДІА в м. Києві). – Ф. 128. – Оп. I а вот. – Спр. 22. – Арк. 1.
31. Там само. – Ф. 59. – Оп. I. – Спр. 6132. – Арк. 10.
32. Иоаннов А. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках / А. Иоаннов. – СПб., 1831. – С. 183.
33. ЦДІА в м. Києві. – Ф. 59 («Київська губернська канцелярія»). – Оп. I. – Спр. 7576. – Арк. 31.
34. Историческое известие о раскольниках Черниговской епархии. – С. 208.
35. ЦДІА в м. Києві. – Ф. 59. – Оп. I. – Спр. 14. – Арк. 15.
36. Там само. – Спр. 7593. – Арк. 131.
37. Там само. – Ф. 2007 («Харківське духовне правління»). – Оп. I. – Спр. 6. – Арк. 15.
38. Там само. – Ф. 55 («Канцелярія міністерського правління»). – Оп. 2. – Спр. 427. – Арк. 1.
39. Там само. – Спр. 160. – Арк. 13-35.
40. Там само. – Ф. 59. – Оп. I. – Спр. 2580. – Арк. 66.
41. Там само. – Ф. 80 («Стародубська полкова канцелярія»). – Оп. I. – Спр. 9. – Арк. 5-8.
42. Там само. – Ф. 59. – Оп. I. – Спр. 3490. – Арк. 18.
43. Там само. – Спр. 3033. – Арк. 21.
44. Там само. – Арк. 19.
45. Там само. – Спр. 9046. – Арк. I зв.
46. Дополнение к Актам историческим. – Т. XII. – С. 242.
47. Лилеев М. Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. – № 49. – С. 236.
48. Филарет. История русской церкви. Период 5-й, синодальное управление (1721–1826). – М., 1859. – С. 92–93.

Д.В. Рига

РЕЛИГИОЗНО-ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ СЕВЕРНОГО ЛЕВОБЕРЕЖЬЯ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ ЕКАТЕРИНЫ II, НА ПРИМЕРЕ НОВГОРОД-СЕВЕРСКОЙ ЕПАРХИИ (1785–1797 ГГ.)

Рассматривая вопрос о церковно-религиозной политики Екатерины II, необходимо отметить основные, ключевые факторы проводимой духовной политики. Последняя четверть XVIII ст. довольно сложный исторический период для Украины, которая была неотъемлемой частью Российского государства. Именно в это время ликвидируется Запорожская Сечь – центр политического и административного управления. Ликвидируется и полковое устройство. В начале 80-х годов XVIII ст., Левобережная Украина согласно новой административно-территориальной реформы Екатерины II делится на 3 наместничества: Киевское, Черниговское и Новгород-Северское.

Новгород-Северский всегда играл важную роль в общественно-политической жизни Северного Левобережья и имел свою важную культурно-образовательную историческую традицию.

Старое и тихое сотенный город – Новгород-Северский фактически стал центром Северной Гетманщины – Новгород-Северского наместничества. В его границах оказались обе бывшие столицы гетманской Украины, старая – Батурин, с его историческими традициями украинской государственности, и новая – Глухов, с его влиятельной украинско-российской бюрократией и весьма заметными тенденциями к восстановлению Гетманщины [1, с.146]. Появление значительного количества влиятельных чиновников, выдающихся украинских деятелей способствовала оживлению общественной жизни Новгорода-Северского, превращению его в значительный культурно-политический центр Северной Гетманщины [2, с.3]. Кроме административно-территориальной реформы Екатерина II

воплотила в жизнь реформу в области религиозно-церковной жизни. Представляет интерес новосозданная епархия в границах Новгород-Северского наместничества.

Вопрос функционирования Новгород-Северской епархии (1785–1797 гг.) до недавнего времени вообще не рассматривался. Необходимо акцентировать внимание и на институциях новообразованной Новгород-Северской епархии, которые включали в себя: духовную семинарию, монастыри.

Новгород-Северская епархия была создана по указу Екатерины II.

В связи с новым административно-территориальным делением в марте 1785 г была создана Новгород-Северская епархия. В ее состав вошли одиннадцать уездов: Глуховский, Конотопский, Коропский, Кролевецкий, Мглинский, Новгород-Северский, Новомистский, Погарский, Сосницкий, Стародубский, Суражский. Возглавил епархию Переяславский епископ Илларион. Императрица Екатерина II приказала «перевести епископа в Новгород-Северский именовать его Новгородско-Северским и Глуховским» [3, л.1.].

В сентябре 1785 г. для удовлетворения потребностей епархии в священнослужителях была открыта Новгород-Северская духовная семинария, в которую были переведены часть учеников и преподавателей Переяславской духовной семинарии, а также Киевской академии [4, с. 378–379]. Духовная консистория должна была: «1) для бедных нищетных означить дом для жилища и потребное к содержанию; 2) для школ означено каменное строение, палаты, яко весьма для сего благопристойные, кои оправлены и очищены для сего уже по велению его преосвященства» [5, л. 413].

Вскоре семинария превратилась в значимое духовно-учебное заведение на севере Украины.

После основания Новгород-Северской епархии сразу же создается церковный орган управления и суда – духовная консистория. Новгород-Северская духовная консистория была образована 6 июня 1785 г. в соответствии с указом Екатерины II «Об образовании епархий в наместничествах» [6, с. 244]. Указ повелевал епископу Иллариону «По Спасосеверскому наместничеству все монастыри и церкви в свою паству принять со всем имуществом по прежним описным книгам» [7, л.15].

Отныне под влияние Иллариона переходили монастыри и церкви, которые ранее относились к Киевской и Черниговской епархии.

Общее количество церквей на территории Новгород-Северской епархии составляла 114, священнослужителей насчитывалось 3020, приходов в епархии было 488, монастырей 15 мужских и 7 женских.

В 1786 году Екатерина II проводит политику секуляризации на землях Левобережной Украины. Так как в Новгород-Северскую епархию входили достаточно крупные монастыри, большая часть их была закрыта, а имущество передано государству. Те монастыри, которые не были закрыты, разделялись на 3 класса. В зависимости от класса они получали денежные дотации. Секуляризация как таковая, имела главную цель - передачу имущества крупных монастырей Левобережной Украины в государственную казну. Следует заметить, что монастыри как правило имели хороший доход, а также им принадлежали земли и озера.

Новгород-Северская епархия просуществовала только до 1797 г. После смерти Екатерины II в 1796 г., происходят кардинальные перемены в административно-территориальных и религиозных направлениях государственной политики. Павел I ликвидирует наместничества, создается Малороссийская губерния. Так как было ликвидировано Новгород-Северское наместничество, была ликвидирована и епархия, которая была создана под духовные потребности наместничества.

Фактически, создание Новгород-Северской епархии было временем наибольшего развития и расцвета общественно-политических решений Екатерины II, которые касались и религиозной политики. За свои двенадцать лет существования (1785–1797 гг.) Новгород-Северская епархия вошла в историю Черниговщины, епархия превращала Новгород-Северский в центр общественно-религиозной жизни.

Список использованных источников и литературы

1. Оглоблин О. Люди Старої України та інші праці / О. Оглобин. – Острог, 2000. – 454 с.
2. Тимошенко А. Героїчне минуле, прекрасне майбутнє / А. Тимошенко // Рад. Полісся. – 1999. – 21 серпня. – С. 3.
3. Российский государственный исторический архив. – Ф. 796. – Оп. 66. – Спр. 135. – Арк. 1.
4. Никодим. Описание бывшей Новгород-Северской епархии // Черниговские губернские ведомости (Часть неофициальная). – 1858. – № 44. – С. 378–379.
5. Государственный архив Черниговской области. – Ф. 712. – Оп. 3. – Спр. 18. – Арк. 413.
6. Чернігівщина: Енциклопедичний довідник. – К.: Українська радянська енциклопедія ім. М.П. Бажана, 1990. – 1008 с.
7. Российский государственный исторический архив. – Ф. 796. – Оп. 66. – Спр. 135. – Арк. 15.

В.М. Ричка

КИЇВСЬКА РУСЬ: НАРОДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ КРАЇНИ

Як відомо, середньовічне мислення і відчуття були просякнуті глибоким песимізмом і невпевненістю у майбутньому. Людям тієї епохи уявлялось, що світ стоїть на грані гибелі, на порозі смерті. Апокаліптична напруга у тогочасному християнському світі зростала тим більше, чим ближче наближалось 1000-ліття Різдва Христового, яке у країнах візантійського кола очікували зустріти близько 6496 р. за прийнятим тоді у Східній церкві літочисленням, тобто у 992 р. Християнський світ перебував тоді на самій середині сьомого – останнього у його уявленнях – тисячоліття своєї історії й на схилі першої тисячі літ після Різдва Христового:

Ця есхатологічна тривога не могла не відчуватися й на Русі. Невипадково, вміщена в *Повісті временних літ* під 986 р. розлога «Промова грецького філософа», сиріч місіонера завершується описом Страшного Суду, унаочненого демонстрацією його зображенням на так званій «Запоні». Ця картина була своєрідним наочним посібником візантійських місіонерів. За свідченням візантійських джерел X ст. подібний полог із зображенням Страшного суду показували й століттями раніше у Болгарії і що ефект був негайний, бо тамтешній володар Борис-Михайл тут-таки прийняв християнство.

Володимир у та його оточенню було над чим задуматися – до прийдешнього фатального дня залишалось шість років.

Дистанціюючись від легендарних мотивів літописного переказу про «вибір» чи випробовування віри різних народів не можна не помітити за його лущинням ознак відчайдушної спроби Володимира чимдуж позбавитися разом з усією країною від язичництва.

Рятівним кругом для Русі стала укладена у вересні 987 р. між Києвом і Константинополем русько-візантійська союзницька угода. Для Володимира настала зоряна мить. Тоді Візантія переживала нелегкі часи. Імператорські війська влітку 986 р. зазнали поразки в битві з болгарами, а в грудні того ж року частина військової аристократії підняла повстання. Очолив заколотників полководець Варда Фока, який проголосив себе імператором. Все це й змусило царгородського імператора Василя II (976–1025 рр.) шукати військової підтримки Київської Русі.

На переговорах у Києві Володимир погодився пособити Візантії, але в обмін за цю допомогу просив, не більше й не менше, як руки доньки покійного імператора Романа II – принцеси Анни. Годі собі уявити сум'яття імператорського правлячого дому, спричинене таким зухвальством північного «варвара». Двома десятиліттями раніше до однієї із дочок Романа II сватав свого сина германський імператор Оттон I, однак йому було ввічливо, але твердо відмовлено. В інших умовах дістав би, звісна річ, одкоша й Володимир. Але ж київський князь пообіцяв негайно відправити до Константинополя руський експедиційний

корпус для боротьби із заколотниками й навестися разом з народом Русі у християнство. Володимир і сам прагнув прилучити Київську Русь до християнської сім'ї народів тогочасного світу, безперечним сувереном (батьком) якої був візантійський імператор. Для молодих варварських народів не було іншого шляху вступити в сім'ю цивілізованих народів, ніж зректися свого язичницького минулого, адже «шлях до цивілізації пролягав через християнство – єдино правильну ідеологію, монополізовану Візантією. Бо християнство – точніше, візантійське християнство – і було суттю цивілізації».

Завдяки родинному спорідненню Володимира з візантійським імператорським домом цей шлях Русь пододала набагато швидше і з немалою політичною вигодою для Києва. Через те, що Василь II змушений був пообіцяти видати за нього свою сестру Анну, звісно, якщо той навестися у християнство. Володимир дотримав слова й відправив до Константинополя своє добірне шеститисячне військо для боротьби із заколотниками й прийняв хрещення. Володимирові війська врятували Македонську династію від узурпатора Варди Фоки, розгромивши його у битві під Константинополем навесні 989 р. Тим часом Володимир вирушив, коли настав час, у Крим, щоб покарати корсунян, які перекинулися на бік політичних супротивників візантійського імператора Василя II та його брата Константина. Там же у Корсуні (античному Херсонесі) він зустрів принцесу Анну, обвінчався з нею і повернувся до Києва, де й відбулося головне дійство хрещення Русі.

Охрещенню киян передувало знищення язичницького пантеону, зведеного незадовго перед тим у центральній частині столиці Русі на Перуновому пагорбі. Ця акція була вчинена для знеславлення язичницьких богів і була продуманим обрядовим дійством, яке в системі морально-етичних цінностей язичницького суспільства символізувало «вигнання» чи «поховання» язичницьких кумирів. Перехід від язичництва до християнства не був релігійною війною. Практика так званого неповного хрещення (*prima signatio*) відкривала доступ людині до християнської общини, але передбачала збереження зв'язків з язичницьким середовищем. Здається, прошарок оглашених – осіб з особливим, сказати б проміжним релігійним статусом в Київській Русі був на перших порах досить численним.

Володимирове хрещення народу Русі давньоруські книжники-літописці співвідносили, як уявляється, з даруванням юдеям Закону при горі Синай. Пам'ять про цю подію відзначалась у Палестині у п'ятидесятний день після Паски. Згідно християнській традиції саме в день П'ятидесятниці на учнів Ісуса Христа, які зійшлися в Єрусалимі на молитву, зійшов Святий Дух, який наповнив їх здатністю виконати заповіджену Ісусом місію – нести роду людському слово Христове, проповідувати його вчення (Лк. 24: 49). Такою здатністю наділяють старокиївські книжки й Володимира, через що можна обережно припускати, що масове хрещення киян у Дніпрі співпало зі святом П'ятидесятниці, яке у 988 р. припадало на 27 травня.

У християнській вірі Володимир знайшов опору і захист перед днем Страшного суду, який очікувався у 992 р. Невипадково, либонь, до 6499 (991 р.) літописець відносить дату зведення на Перуновому пагорбі у Києві патрональної церкви святого Василя, закладки першого кам'яного храму Успіння Богородиці (Десятинної). А вже на початку XI ст. за свідченням саксонського хроніста Тітмара Мерзебурзького у Києві було понад 400 церков. Грандіозні масштаби храмовбудівництва у давньоруському Києві пояснюються тим, що майже кожний заможний городянин намагався спорудити бодай невеликий храм на власному дворішці. На перших порах в такий спосіб демонструвалися релігійні переконання (справжні чи мнимі) і лояльність владі, а пізніше такі церкви використовувалися для задоволення культових потреб домовласника та його роду.

Уславлюючи хрестителя Русі перший руський за походженням митрополит Іларіон, через якихось 40–50 років називав наставницею його благовір'я, збудовану ним церкву святої Богородиці Десятинної. Хочу звернути вашу увагу на ту обставину, що будівництво першого кам'яного християнського храму «на прибежище и спасенье душамъ верным» тривало, за свідченням літописних джерел сім років. Важко сказати скільки насправді знадобилося будівельних сезонів для спорудження Десятинної церкви. Однак оці сім років,

що відділяють у літописі дату закладення храму і його освячення, мають глибокий символічний зміст. Очевидно, у відповідності до біблійної традиції вони осмислювалися як сім днів творіння, народження християнської країни.

Охрещення Володимира Святославича і навернення в християнство підданих його країни було наслідком свідомого вибору володаря київського престолу, який розумів, що збереження традиційного язичництва перешкоджало подальшому поступу молодії східнослов'янської держави, її інтеграції у співтоваристві європейських народів. Християнізація Русі означала входження її до світової християнської спільноти, віднайдення нею свого місця в співдружності християнських держав. З прийняттям християнства Київська держава, згідно тогочасним уявленням, ніби очистилась від скверни й з «не країни» стала країною й водночас членом світової християнської співдружності. Завдяки одруженню Володимира з Анною Пурпурогенетою, київський князь одразу ж посів у цій ієрархії чільне місце. Запровадження християнства у Київській державі за Володимира Святославича остаточно закріпило в очах Візантії легітимність влади київських князів, або сказати б, *удержавило* киево-руську державність.

Київський князь відтепер перестав бути варварським вождем незнаної у християнському світі країни. Прикметно, що арабські письменники Як'я Антіохійський, Абу-Шоджа й Ібн ал-Атир називали «царем» Володимира – так само, як і візантійського імператора.

Із запровадженням християнства на Русі в кінці X ст. та наступної візантинізації придворного життя в Києві, влада київського князя у своїх зовнішніх виявах набуває уподібнення біблійно-християнським прообразам, матеріалізованим культурою візантійського імператорського двору.

Іларіон відводить Володимирі, як уявляється, почесну апостольську роль. Ідея його апостольського служіння Русі обґрунтовується й Яковом Міхом, який у своїй *Пам'яті її похвалі князеві Володимирові* називає його апостолом «в князих». Характерним у цьому відношенні є також повідомлення *Киево-Печерського патерика*: «видехом свет веры апостолом нашим, посланным от Бога, князем Владимиром: сам Бога познав святым крещением и нам того показав» [2, с. 87].

Володимир продовжив справу апостола Павла, який за твердженням літописця, «учитель Словенску языку естъ». Павло не знав Ісуса Христа у часі його земного життя і не входив до числа дванадцяти апостолів, але «в силу особого призвання и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаемый как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной» сразу после Петра и вместе с ним» [1, с. 143]. Подібно до Павла, який був наймолодшим із апостолів й, за його словами, негідним зватися апостолом, бо переслідував був Божу Церкву (1 Кор., 15: 9) та благодаттю Божою став «апостолом язичників» (Деян. 22: 21; Рим. 11: 13), Володимир став просвітителем язичницької Русі, корінням її святості. Ось чому, либонь, Володимирі у пам'ятках давньоруської писемності відводилася роль виконавця апостольської місії. Так, у *Службі* Володимирі, що збереглася у складі рукописного збірника кінця XIII – початку XIV ст., зокрема, зазначається:

«Иже Паоула просветомъ избранствомъ сподоби, и Василия вкупе отца рускаго очными недугъ отерль еси милоститве твои крещениемъ Костянтина вернаго подобникъ и явился Христа в сердци си приимь и его заповеди якоже отець всеа Руси нучиль еси» [3, с. 227].

Староруські книжники удостоїли Володимира епітетом «нового Константина», через що київський князь наполегливо і послідовно уподібнюється до рівноапостольного імператора Константина Великого. Ця подоби́зна задекларована, насамперед, митрополитом Іларіоном, який, обґрунтовуючи претензії тогочасної київської церковної й політичної еліти на канонізацію Володимира називає останнього «подобниче великааго Коньстантина – равнооумне, равнолюбче, равночестителю служителем его». В некролозі на смерть князя, вміщеному в *Повісті временних літ* під 1015 р. стверджується, що Володимир «есть новыи Костянтинь великого Рима иже крестивься сам и люди своя тако и съ створи подобно ему».

Вшанування Володимира як другого Константина (й одночасно як другого Мойсея) не було, як уявляється, виявом суперницьких амбіцій Київської Русі супроти Візантії, а радше

виразом ідеї їхньої єдності, спільної участі й належності до єдиної, а отже й найвищої, цивілізації, що охоплювала відтепер і Візантію, і Русь. Так, у молитві Якова Мніха, якою завершується *Житіє* Володимира, той звертається відразу до обох «царів» – великих правителів, які навернули своїх підданих у християнство:

«О святая цесаря Костянтине и Володимире, Вы же, святая, молящееся о нас и о людех своих, примете на молитву к Богу, святую ваю сыну Бориса и Глеба, да вси вкупе възможете Господа умолити с помощью силы креста честнаго и с молитвами пресвятыя Богородица, госпожа наша, и со всеми святыми».

Цими словами старокиївський книжник складає своєрідний гімн народженню християнської країни.

Список використаних джерел та літератури

1. Аверинцев С.С. Павел // Аверинцев С.С. Софія-Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999. – 464 с.
2. Києво-Печерський патерик / Під. ред. Д.І. Абрамовича– К.: Всеукраїнська Академія наук, 1930.
3. Славнитский М. Канонизация св. князя Владимира и службы ему по памятникам XIII – XVII веков / М. Славнитский // Странник: Духовный журнал. – СПб., 1888. – Т. 2 (май – август). – С. 197–238.

Ю.М. Ситий

МІСЦЕ КИЄВА ТА ЧЕРНІГОВА У ПОШИРЕННІ ХРИСТІАНСТВА НА РУСІ

В узагальнюючих працях, де розглядаються питання поширення християнства на Русі зазначається, що одним з основних напрямків поширення християнської релігії був напрямок з півдня по Дніпру. Наявність літописних повідомлень гарно ілюструє проникнення і поширення християнства в Києві ще до Володимирового хрещення у 988 р. В археологічних реаліях цим повідомленням може відповідати частина поховань на Старокиївській горі. В.Г. Івакін прямо вказує на більш як 100 поховань, які на його думку були здійснені до побудови Десятинної церкви. Загалом роль Києва у процесі християнізації Русі майже ніхто не заперечує. Місце Чернігова в цьому процесі слабо висвітлене в літописах і тому велике значення набувають матеріали археологічних досліджень.

Перед відзначенням 1000-ліття Володимирового хрещення Русі вийшли друком ряд монографій і низка статей в яких аналізувалися результати досліджень давньоруських поховань. Існуюча база археологічних матеріалів на кінець XX ст. на 95 % складалася з досліджень курганних могильників. Кургани як пам'ятки, що мають наземні ознаки досить рано привернули до себе увагу дослідників Русі. Виявлення ж поховань без наземних ознак не можливе без проведення планомірних робіт широкими площами. Відсутність значної кількості християнських поховань без наземних ознак (на кінець XX ст.) та слабке опрацювання вже виявлених, призвело до перекосу в бік аналізу саме курганних поховань під час написання монографій про Володимирове хрещення та його наслідки. Основні отримані висновки – про поступове досить тривале засвоєння норм християнського віровчення навіть у міських центрах Русі.

Є кілька зауважень і методологічного плану: як правило одразу аналізуються значна кількість некрополів. Інколи разом аналізуються поховання сільських та міських могильників. Всі ці підходи нерідко були зумовлені кількістю наявного фактичного матеріалу. Матеріали по окремим населеним пунктам часто малочисельні, чи чисельні, але незадовільно описані в публікаціях. Накопичення матеріалів археологічних досліджень, а саме християнських давньоруських поховань дозволяє відійти від загального аналізу некрополів всіх відомих давньоруських міст, а зосередитися на християнських похованнях

одного міста чи комплексу пам'яток. Таку роботу для поховань Києва провів В.Г. Івакін. Це дозволило досліднику показати інформативність цього джерела. Навіть незначна кількість супроводжувачого матеріалу в християнських похованнях разом з аналізом місця виявлення та датуванням навколишніх споруд дозволяють зробити узагальнюючі висновки по ряду питань серед яких і темпи християнізації населення окремого міста.

Визначити час появи конкретного християнського поховання на практиці досить важко (через широке датування речей чи їх повної відсутності). Але протікання процесів – за аналізом сукупності різних археологічних ознак можливо. Порівняння скорості протікання процесів в різних містах чи регіонах дозволяє визначити центри появи перших християнських осередків та поширення християнської ідеології з цих центрів на інші території.

За останній час у різних частинах Чернігова досліджено близько 1000 християнських поховань. Аналіз розташування ґрунтових поховань дозволяє формулювати і вирішувати питання появи перших християнських поховань до і після 988 р., а також будівництва церков та виникнення прицерковних кладовищ на території міста.

Здобутий за останні тридцять років матеріал містить відомості, котрі дозволяють виділити етапи проникнення християнської релігії в свідомість жителів Чернігова в X–XIII ст. Нами вже зачіпалася проблема датування перших християнських поховань (до 988 р.) і відображення християнської ідеології у свідомості людей, котрі здійснювали обряд поховання в X ст.

У появі інгумації і відході від обряду кремації дослідники практично одноголосно вбачають вплив християнської ідеології, що проникала у свідомість верхівки суспільства Київської Русі. Більш динамічна частина суспільства в процесі воєн і після укладення мирних договорів активно контактувала з християнським світом. Країни, що піддавалися агресії, були зацікавлені в залученні нових держав та їхнього населення до кола своїх союзників. Одним з важелів такого впливу на язичників, котрі вийшли на політичну арену, було хрещення верхівки суспільства і залучення її до постійних контактів. Можливість спілкування з населенням, яке віросповідувало язичництво, була мінімальна і різко зростала після їх хрещення. Спільність релігії значно спрощувала налагодження зв'язків та укладання договорів між колишніми ворогами. Це значною мірою пов'язано зі специфікою мислення середньовічної людини, для якої основою свідомості були релігійні постулати.

Вплив християнської ідеології можна простежити на археологічному матеріалі – переважно за матеріалами, що походять з могил представників верхівки давньоруського суспільства – воїнів, купців тощо. Археологічний матеріал дозволяє зафіксувати перехідні форми поховальної обрядовості. Це поява в підкурганних похованнях дерев'яних споруд у вигляді внутрішніх конструкцій в середині камери або труни в більшій за розмірами могилі. При цьому в перехідний період, як правило, присутні супроводжуючі речі, нерідко – пережитки недавнього обряду кремації у вигляді вугілля і слідів вогню.

З прийняттям Володимиром Великим офіційного християнства в 988 р. і хрещенням підвладного йому населення встановлюються нові правила поховання і, судячи з археологічного матеріалу, починає здійснюватися контроль за виконанням обрядів. Повністю викоринити насипання кургану на місці поховання відразу після 988 р. не вдається (ще насипаються кургани на Болдиних горах та Стриженській групі). Проте на території, що знаходиться ближче до міської забудови, виникають поховання в ґрунтових могилах без курганних насипів. Здійснюються вони, як і в попередні часи, на певній відстані від житла – на місцях, раніше зайнятих курганним могильником. На думку А.Л. Казакова, перші безкурганні поховання з'являються на території, розташованій на північ від Чорної Могили (вул. Воровського). О.В. Шекун і Л.Ф. Сита датують ряд поховань, розташованих на північ від могили княжни Черни (вул. Куйбишева, 13), кінцем X – початком XI ст. Поховання першої половини XI ст. були виявлені на території, що знаходиться на північ від Дитинця (вул. Родимцева, 2).

Наявність цих трьох ділянок, розташованих за 200 – 300 м від укріплень Третьяка та Дитинця, дозволяє виділити зону розповсюдження ґрунтових поховань кінця X – початку XI ст. і вказати на існування не окремих груп могил, а цілого (і неподільного в просторі) ґрунтового некрополя, який півколом оточував з боку поля забудову Чернігова X – початку XI ст.

З появою церков у розташуванні поховальних комплексів можна простежити дві тенденції:

1. З'являються кладовища, розташовані навколо церков – безпосередньо в забудові міських кварталів.

2. Тривають поховання (за християнською обрядовістю), розташовані за міською забудовою на відстані, не менше 200 м від синхронних їм жител.

У XI в. остаточно перестають насипати кургани над похованнями в невеликих могилах, навіть на далеких околицях міста.

З розширенням території міста окремі могили потрапляють під забудову посаду, а для поховання померлих обираються нові ділянки поля (колишнього курганного могильника), віддалені від околиць на традиційну для X–XI ст. відстань.

Ґрунтовий могильник, який оточував місто з зовні, в місцях напрямків прискореного зростання забудови, має меншу насиченість поховальними комплексами і, навпаки, у місцях, де спостерігається менш інтенсивне зростання (або його відсутність), щільність могил ґрунтового могильника значно вища. Там, де могильник досить швидко відступав від забудови, практично відсутні випадки взаємного перекриття одних могил іншими і, навпаки, у місцях, де могильник існував досить тривалий період, перекриття могил зустрічається досить часто.

Ситуація значно ускладнюється, коли на місці забудованого ґрунтового могильника посеред забудови міста зводяться храми і навколо них виникають прицерковні кладовища. Подібна стратиграфічна ситуація значно ускладнює виокремлення могил X ст., ґрунтових поховань, здійснених до початку забудови, і поховань, що співіснували з храмами. Про виділення прицерковних кладовищ свідчать поодинокі археологічні знахідки, що випадково потрапили у засипку могили, а також планіграфія розкопаної ділянки – розташування могил відносно забудови міського кварталу.

Тривалий і копіткий аналіз матеріалів з території Чернігова, отриманих у XX ст., дозволяє виділити на території міста ділянки прицерковних кладовищ. Разом із розкопаними і збереженими соборами давньоруського часу такі кладовища дозволяють доповнити карту давньоруського Чернігова даними про розташування церков. При відсутності письмових даних про час будівництва храмів, для споруд з плінфи або каменю можуть застосовуватися дані про систему кладки. Це дозволяє визначити приблизний час будівництва того чи іншого собору. Датування церков можливе при аналізі часу появи масових поховань на прицерковному кладовищі. У деяких похованнях міститься невеликий за кількістю датуючий інвентар. Частково на час появи церкви може вказувати датування знахідок з культурного шару кладовища і навколишньої забудови міських кварталів. Комплексний аналіз часу формування забудови конкретної ділянки посаду, аналіз знахідок і датування поховань прицерковного кладовища (наявність стратиграфічних спостережень і речового матеріалу) дозволяють простежити час заснування окремих кладовищ і опосередковано вказати на час будівництва конкретної церкви.

Дати, отримані дослідниками при розкопках тих чи інших ділянок міської забудови та поховань, проаналізовані в комплексі та зведені до таблиці, що містить стовбець «час побудови церкви».

Храми Чернігова	Матеріал	Датування поховань (ст.)	Датування забудови (ст.)	Час побудови церкви
Спаський собор	мурований	XI – XIX	IX – XIX	I пол. XI
Борисоглібський монастир	мурований	XII – XIX	IX – XIX	до 1123 р.

Храм-усипальниця кін. XI ст..	мурований	XI – XIII	X – XIII	кінець XI
Михайлівська церква	Мурована	XII – XVIII	X – XVIII	1174 р.
Благовіщенський собор	мурований	XII – XVIII	X – XVIII	1186 р.
Церква на Верхньому Замку	Мурована	не знайдені	IX – XIX	XII
Церква під Катерининською церквою	Мурована	XII – XIX	X – XIX	після 1210 р.
Церква в західній частині Окольного граду (Кирпоноса, 7)	Мурована	XII – XIX	X – XIX	XII
Успенська церква Єлецького монастиря	Мурована	XII – XX	X – XX	I пол. XII
Надбрамна церква Окольного граду	Мурована	час невідомий	XI – XIX	XI
П'ятницька церква	Мурована	? – XIX	XII – XIX	після 1210 р.
Церква в районі Красної площі	?	XI – XIII	XI – XIII	XII
Церква по вул. Коцюбинського, 81 а	дерев'яна	XI – XIII	XI – XIII	XII
церква по вул. Кирпоноса, 24	дерев'яна	XII – XIII	XII – XIII	XII
Церква по вул. Леніна, 35 б	дерев'яна	XI – XIII	кін. XI – XIII	XII
Церква по вул. Фрунзе	дерев'яна	XI – XIII	кін. XI – XIII	XII
Церква по вул. Куйбишева, 13	дерев'яна	X – XIII	XII – XIII	XI
Церква по вул. Коцюбинського, 32	дерев'яна	X – XIII	X – XIII	к. XI
«Сіверянська» церква	мурована	не знайдені	не знайдена	XIII
Ільїнська церква з печерами	мурована	XI – XIX	XI – XIX	XII
Цвинтар в ур. Млиновище	дерев'яна ?	XII – XIII	не знайдена	?
Церква на Подолі	?	не знайдені	X – XIX	XII
Церква біля Річкового вокзалу	?	не знайдені	X – XIX	?

У статті узагальнюється матеріал, зібраний до 2001 р., тому динаміка становлення церковної організації на території Чернігова залишається неповною. Проте визначення місця розташування церков на території Передграддя Чернігова та їх датування дозволяють зробити певні висновки:

1. Церкви зводяться, як правило, разом із забудовою міських кварталів. Дуже часто в забудові передбачалося місце під будівництво церкви і місце для кладовища біля храму.

2. Для території Передгороддя більш характерні дерев'яні церкви. Цегляні храми зводяться пізніше і, як у випадку з П'ятницької церквою, будуються після виникнення щільної забудови району.

3. При будівництві храму-усипальниці кінця XI ст. забудова попереднього часу була розібрана і котловани засипані.

4. На ділянках, де церкви будуються на краю забудови посада – на місці тривалого існування ґрунтового могильника найвища щільність поховань зафіксована саме в місцях розташування храмів. На ділянці по вулиці Коцюбинського, 32 наявність вислої печатки в культурному шарі кладовища дозволяє висловити припущення про пряме втручання князівської влади в процес будівництва храму.

5. Відведення ділянок під будівництво храмів всередині забудови міських кварталів та знесення забудови напередодні спорудження храмів в місцях існування більш ранньої забудови – ознака активної позиції князівської влади у справі поширення християнської релігії і формуванні церковної організації на території найбільшого центру християнства на Лівобережжі Дніпра.

Подальші дослідження Чернігова та аналіз отриманих в ХХІ ст. матеріалів дозволить в майбутньому збільшити кількість відкритих і виділених прицерковних кладовищ на території міста і його околиць.

Серед вищезгаданих храмів Чернігова за писемним та археологічним матеріалом фіксуються поховання ченців. Судячи з їх виявлення в Чернігові існувала Богородична лавра (на відрогах Болдиних гір), Елецький і Борисоглібський монастирі та монастир при храмі-усипальниці в північній частині Дитинця. Ченці дотримувалися канонів в обряді поховання і роз'яснювали сутність обрядових дій, готували кадри для парафіяльних церков, проповідували християнство на околицях Чернігівського князівства, засновували нові монастирі та збільшували свою чисельність. Святість життя в монастирях суттєво впливала на відношення до монахів та силу впливу їхніх проповідей на населення міст та сіл.

Слід констатувати, що після 988 р. поховання християн більше відповідають канонам Церкви. Протягом ХІ ст. на околицях міста остаточно зникають насипи курганів, а на могильнику, розташованому безпосередньо біля міста і на його території, відбувається впровадження християнських норм, що є результатом постійної турботи князівської адміністрації про будівництво храмів і безпосередньої роботи священників серед посадського населення з метою викорінення язичницького світогляду і пережитків попередньої епохи.

Окремий аналіз поховань Києва та Чернігова показує вищі темпи християнізації населення цих міст та їх найближчих околиць в порівнянні з населенням міст розташованих на територіях окраїн держави. Саме успіхи християнізації населення цих двох міст вказують на досить раннє ознайомлення мешканців Києва та Чернігова з християнством, що у подальшому перетворило ці міста на центри поширення християнства на Русі.

О.Ф. Тарасенко

СВЯТКУВАННЯ 900-ЛІТТЯ ЧЕРНІГІВСЬКОЇ АРХІЄРЕЙСЬКОЇ КАФЕДРИ

У ХІХ ст. Чернігівська єпархія не вирізнялася, ані багатством, ані престижем, хоча за штатним розписом Архієрейським Домам, затвердженим у 1799 р., вона належала до другокласних єпархій. Першокласними вважалися лише Київська, Московська, Петербурзька, Нижегородська єпархії, одинадцять єпархій отримали штат 2 класу, решта єпархій в Російській імперії належала до 3 класу. У другій половині ХІХ ст. класи єпархій офіційно було скасовано, однак негласний «рейтинг» архієрейських кафедр в середовищі вищого духовенства продовжував існувати. Очевидно, визначальними для формування цього «рейтингу» (крім чотирьох столичних кафедр) були фінансовий потенціал єпархії, віддаленість від політичного центру імперії та ментальна характеристика людності регіону (національний склад, питома вага неправославного населення тощо). У кадрових призначеннях Св. Синод, обер-прокурори Св. Синоду та імператори враховували неофіційний «рейтинг» архієрейських кафедр. Поза тим, достоїнством Чернігівської єпархії вочевидь була її багатовікова історія, що розуміла й тогочасна чернігівська духовна еліта.

У другій половині ХІХ – на початку ХХ ст. Російську імперію накрила хвиля ювілейоманії [1]. Склався певний імперський культ урочистостей, присвячених визначним світським і церковним подіям російської державності. Визначним церковним святом був 900-літній ювілей Хрещення Русі, який ніби дав старт відзначення подібних дат на єпархіальному рівні. Саме тоді чернігівське духовенство на чолі з Чернігівським єпископом Веніаміном (Биковським) порушило питання проведення 900-літнього ювілею Чернігівської єпархії. Підготовка його і відзначення у 1892–1893 рр. було вщерть наповнене драматизмом і навіть трагізмом.

Упродовж кількох попередніх років у єпархії тривали різноманітні заходи, приурочені ювілею – по селах відкривали школи грамоти, у благочинних округах бібліотеки. У Чернігові з ініціативи владики духовенство єпархії зібрало кошти на заснування «богодельни для

призрения безприютних вдов духовного звання» [2]. Обновлялися іконостаси, ремонтувалися храми. Братство св. Михаїла, кн. Чернігівського готувало брошури про чернігівські святині та святих, визначних діячів. Потім ці книжечки мали скласти ювілейний збірник. Кілька періодичних видань, у тому числі в «Киевская старина», помістили на своїх сторінках нариси про чернігівських архієреїв, князів і святині [3]. У Москві були видані окремою брошурою матеріали з історії Чернігівської єпархії з передмовою відомого ростовського археолога, етнолога, історика Андрія Олександровича Титова [4]. З ініціативи парафіяльного духовенства проводилися читання, присвячені історичному ювілею [5].

У грудні 1891 р. Св. Синод задовольнив клопотання чернігівського владика Веніаміна (Биковського) і затвердив програму святкування 900-літнього ювілею єпархії 30 серпня 1892 р. [6].

Владика Веніамін був людиною із спокійною, лагідною вдачею. Полтавець, закінчив Полтавську духовну семінарію і Київську духовну академію [7]. Будучи архієреєм, він однаково рівно, без зверхності спілкувався з підлеглими, і без підлещень з обер-прокурором Св. Синоду К.П. Побєдоносцевим. Після призначення у 1882 р. на посаду правлячого єпископа Чернігівського і Ніжинського, Веніамін домігся переведення свого земляка Афанасія (Пархомовича) на вакантну посаду вікарного Новгород-Сіверського єпископа. Зауважимо, що полтавський тандем правлячого і вікарного єпископів був чи не найкращим і вдалішим за всю історію існування вікаріатства в Чернігівській єпархії. Але, зрештою полтавців розлучили: владика Веніамін (Биковський) залишився в Чернігові, а владика Афанасій (Пархомович) продовжив свою кар'єру одисею за межами Чернігівської єпархії.

Місце вікарного Новгород-Сіверського єпископа у 1891 р. посів Сергій (Соколов). Це була людина бурхливого характеру й енергії. Смоленець, він закінчив Смоленську духовну семінарію, одружився, служив на парафії. Овдовів, у результаті чого мало не збожеволів. Лікувався, вступив у Московську духовну академію, яку закінчив 1-м студентом. Викладав у Московській духовній академії. Став магістром богослов'я і визнаним істориком із значним творчим доробком, про свідчить, зокрема, нагородження його премією імені визначного історика Церкви Макарія (Булгакова). Зрештою, Сергій (Соколов) прийняв чернецтво і хіротонію вікарного єпископа Казанської єпархії [8]. У 1891 р. його призначили на посаду Новгород-Сіверського єпископа, вікарія Чернігівської єпархії, де він із завзяттям включився в роботу з підготовки ювілею. Невдовзі після приїзду в Чернігів він надрукував у «Черниговских епархиальных известиях» розлогий нарис історії Чернігівської єпархії, в якому з притаманною йому рішучістю доленосне значення Чернігівського 900-річного ювілею порівняв з 400-річним ювілеєм відкриття Америки, який на Заході теж відзначався у 1892 р. У статті владика Сергій згадав також і трагічні події, пов'язані з голодом, а по місцях і голодомором в імперії в наслідок посухи і неврожаю 1891 р. [9]. Голодувало і населення Чернігівської губернії, особливо в північних повітах. Але підготовка святкування ювілею тривала. З ініціативи духовенства і громадськості Чернігова були зібрані кошти на виготовлення ювілейної медалі, де на одному боці був зображений чернігівський Спаський собор, на другому – Єлецька ікона Божої Матері з написом Чернігівська єпархія 992–1892 рр. [10].

Але влітку 1892 р. в південних губерніях спалахнула епідемія холери, яка в притул наблизилася і до Чернігівської губернії. За рекомендацією цивільної влади святкування ювілею перенесли на 15 травня 1893 р. [11].

В осені 1892 р. вікарний єпископ Сергій був відряджений в Архангельськ допомагати виконувати архієрейські обов'язки тамтешньому хворому владичі Олександру (Закке-Заккису). На початку 1893 р. єпископ Сергій (Соколов) тільки-но добрався до Архангельську, як отримав наказ вирушати у зворотну путь. 27 січня 1893 р. з Чернігівським єпископом Веніаміном (Биковським) стався удар, а з 1 на 2 люте він помер. За іронією долі, останнє його розпорядження по єпархії стосувалося святкування ювілею. Напередодні він видав наказ Чернігівській духовній консисторії про те, що «усматривая некоторые затруднения и неудобства к празднованию 900-летнего юбилея 15 мая, признаю нужным

сделать распоряжение о перенесении оною на 9-е число того же мая» [12]. «Неудобства» полягали в тому, що 15 травня мали відбуватися загальноімперські урочистості, присвячені царській родині.

26 лютого 1893 р. преосвященний Сергій (Соколов), єпископ Новгород-Сіверський, повернувся до Чернігова [13]. За місяць по тому його було призначено правлячим єпископом Чернігівським і Ніжинським [14]. Крім всього іншого, владика Сергій вирішив переіначити плани свого попередника щодо ювілею 900-річчя заснування кафедри. Він розробив нову програму урочистостей, яка мала реалізовуватись упродовж тижня, з 17 по 24 травня. Планувалося: 17 травня (понеділок, День Св. Духа) відправити молебень у Вишгороді на честь князів Володимира, Бориса і Гліба та освятити закладку школи на місці давньоруського городка Ольжичі (біля с. Старосельє Остерського повіту); 18 травня – відправити всеношну й літургію у Любечі; 19 травня – здійснити хресний хід на святе озеро, де за переказами відбулося хрещення чернігівців, а заразом відправити молебни в келії святиителя Феодосія Углицького (іконописна школа), келії преподобного кн. Ніколи Святоші і біля Єлецької ікони Божої Матері в Єлецькому монастирі та келії преподобного Антонія Печерського і біля чудотворної Іллінської ікони Божої Матері в Троїце-Іллінському монастирі. Увечері того ж таки дня передбачалося провести заупокійну всеношну на естраді перед кафедральними Спасо-Преображенським та Борисо-Глібським соборами Чернігова. 20 травня планувалося відслужити в кафедральному соборі заупокійну літургію і панахиду по всім чернігівським єпископам і князям, а також урочисту всеношну, знов таки на соборній площі. Тут члени місіонерського братства св. Михаїла, кн. Чернігівського мали роздати присутнім ікони і брошури про святих і святині Чернігівщини. Ілюмінація кафедрального собору, Єлецького і Троїце-Іллінського монастирів завершила би передсвяткові дні. На 21 травня були заплановані основні урочистості: літургія, очолювана митрополитом Київським і Галицьким Іоаннієм, хресний хід, молебень на честь ікони Божої Матері Вишгородсько-Володимирської, парад військ, ілюмінація чернігівських соборів і святковий обід. 22 травня планувалося провести молебень біля будинку Дворянського Зібрання, де цього дня починалися дворянські вибори. Єпископ Сергій хотів виступити з промовою, а М. Доброгаєв прочитати реферат про митрополита Михайла (Десницького), колишнього Чернігівського архієпископа. 23 травня планували освятити закладку будівель Общини сестер милосердя і єпархіальної богадільні для вдів духовного звання. 24 травня мав відбутися з'їзд законовчителів, вчителів церковних, міністерських і земських шкіл за програмою, спільно виробленою єпархіальною училищною радою, радою Братства св. Михаїла, кн. Чернігівського і відомим засновником молодіжного християнського руху на Чернігівщині М.М. Неплюєвим. З 23 травня планувалося розпочати археологічні дослідження навколо Спаського собору і на території Єлицького монастиря [15].

Зрозуміло, що така насичена і розгалужена програма святкування ювілею передбачала запрошення поважних гостей, в тому числі митрополита Київського і Галицького, київського генерал-губернатора, товариша обер-прокурора Св. Синоду, науковців з Києва. Однак, Св. Синод не затвердив амбітну програму Сергія (Соколова), катавасію з перенесенням дня святкування ювілею було припинено і затверджено для цього 30 серпня 1893 р., достоту тій, минулорічній програмі [16].

Події останнього року, бурхлива діяльність і певне фіаско, тривалі й важкі переїзди (тільки з Вологди до Архангельська понад 800 верст на перекладних) підірвали фізичні й психологічні сили владика Сергія (Соколова). 11 червня 1893 р. він був присутній на випускному акті в Чернігівській жіночій гімназії, коли з ним стався удар (інсульт) [17]. За два тижні «Черниговские епархиальные известия» повідомляли, що єпископу Сергію покращало. Втім, ще 19 червня настоятеля Нижегородського Благовіщенського монастиря Мефодія (Нікольського) висвятили у вікарного єпископа Новгород-Сіверського [18]. На початку серпня владика Сергій (Соколов) починав ходити по кімнаті, виходити на балкон, але 24 серпня 1893 р. він помер від повторного удару, а 26 був похований у Чернігівському Троїцькому соборі [19].

Так закінчилася драматична історія підготовки свята 900-річчя Чернігівської кафедри. За цей час скінчалися два чернігівські владики, неодноразово змінювалися плани проведення свята. З Чернігова був переведений губернатор О.К. Анастасьєв, ініціатор і організатор ювілею з боку світської влади, що теж супроводжувалося скандальними історіями. Дехто з губернського дворянства демонстративно відмовився підписувати екс-губернаторові вдячну адресу, заявляючи, що він своїми грубощами й самодурством паплюжив посаду губернатора. На початку 1890-х рр. Чернігівська губернія пережила посуху, неврожай, голод і епідемію.

Зрештою, ювілейні урочистості пройшли в Чернігові, як остаточно планувалось, 30 серпня, без гостей, тихо й спокійно [20]. Лише з кількох регіонів Російської імперії надійшли вітальні телеграми. Святкова літургія була відслужена собором чернігівського духовенства на чолі з вікарним єпископом Новгород-Сіверським Мефодієм (Нікольським). Потім з церков Чернігова до соборної площі пройшли хресні ходи, відслужили молебень, після чого відбулося загальне зібрання в залі духовного чоловічого училища. Виголосили промови, прочитали заплановані реферати і розпочався святковий обід, який, хоч і почався з сумним присмаком, але скоро присутні повеселішали. Очевидець зафіксував лише п'ять перших тостів. Перший тост виголосив новий чернігівський губернатор М.М. Веселкін на честь імператора, другий тост підняв владику Мефодій (Нікольський) за Св. Синод, третій тост губернатор запропонував за єпископа Мефодія, четвертим тостом Мефодій віддячив губернатору, п'ятий тост було виголошено за чернігівське духовенство. Наступних тостів очевидець не пам'ятав. Вечірній Чернігів осяяла святкова ілюмінація...

Список використаних джерел та літератури

1. Цимбаев К.Н. Православная Церковь и государственные юбилеи императорской России / К.Н. Цимбаев // Отечественная история. – 2005. – № 6. – С. 42–51; Его же. Феномен юбилеемании в российской общественной жизни конца XIX – начала XX века // Вопросы истории. – 2005. – № 11. – С. 98 – 108.
2. Черниговские епархиальные известия. – 1892. – № 13. – С. 463–470.
3. П.Л. По поводу 900-летия Черниговской архиерейской кафедры // Киевская старина. – 1892. – Т. XXXVIII. (Сентябрь). – С. 350 – 356; Т. XXXIX. (Октябрь, ноябрь, декабрь). – С. 1 – 14; По поводу 900-летия Черниговской архиерейской кафедры // Киевские епархиальные ведомости. – 1892. – № 16. – Часть неоф. – С. 581–590.
4. Материалы для истории Русской Церкви. Черниговская епархия после Батыя, именуемая Брянскою с предисловием А.А. Титова. – М., 1891.
5. Рапорт председателя Остерского отделения Черниговского епархиального училищного совета Кучинского о разрешении ему отметить 900-летие епископской кафедры в г. Чернигове; список тем для церковных чтений // Державний архів Чернігівської області. – Ф. 679. – Оп. 9. – Спр. 48.
6. Черниговские епархиальные известия. – 1892. – № 6. – С. 247–299.
7. Преосвященный Вениамин, епископ Черниговский и Нежинский. Некролог // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 4. – С. 107–125; № 5. – С. 157–176.
8. Преосвященный Сергей, епископ Черниговский и Нежинский. Некролог // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 18. – С. 668–681.
9. Сергей, епископ. Начало христианства в Черниговской области // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1892. – № 2. – С. 56–68.
10. Черниговские епархиальные известия. – 1892. – № 14. – С. 489–490.
11. Черниговские епархиальные известия. – 1892. – № 16. – С. 575–576.
12. Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 3. – С. 47–48.
13. Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 4. – С. 63.
14. Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 8. – С. 187–188.
15. Центральний державний історичний архів у Києві. – Ф. 442. – Оп. 623. – Спр. 1. – Арк. 68^б, 68^в, 68^г, 68^{об}.

16. Программа празднования 900-летия учреждения православной архиерейской кафедры в г. Чернигове в 1893 г. // Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 17. – С. 401–402.
17. Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 12. – С. 369–370.
18. Черниговские епархиальные известия. – 1893. – № 13. – С. 251; Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 13. – С. 409–410.
19. Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 17. – С. 619.
20. Славин Н. Девятисотлетие существования Черниговской архиерейской кафедры. 992–1892 гг. / Н. Славин // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1893. – № 18. – С. 657–668.

О.В. Терещенко

ДЕСЯТИННА ЦЕРКВА НА МІНІАТЮРАХ РАДЗИВІЛІВСЬКОГО ЛІТОПISУ: до питання про достовірність джерела

Мініатюри Радзивілівського (Кенігсберзького) літопису привернули до себе увагу дослідників на межі XIX – XX ст.[‡] З одного боку, практично всі історики, які займалися їх вивченням, вказують на велику кількість елементів матеріальної культури XV ст., на цих мініатюрах зображених, та на характерні саме для вказаного періоду стилістичні й сенсові особливості побудови зображень [9, с. 274–290; 8, с. 62–84]. З іншого, не викликає сумнівів той факт, що принаймні частина мініатюр (на перших 194 аркушах літопису) є копіями з більш ранніх протографів [3, с. 302–303]. О.О. Шахматов вважав таким протографом гіпотетичне володимирське зведення 1206 р., однак в літературі висловлювалися думки і стосовно більш пізнього датування першоджерела – у межах XIII–XIV ст.

Одразу варто зазначити, що копійність мініатюр досить своєрідна. Чи не кожне зображення має очевидні правки і домальовки як в окремих деталях, так і загалом у побудові композиції.

Сьогодні очевидно, що гіпотетичне зведення 1206 р. було не протографом, а архетипом по відношенню до Радзивілівського літопису (далі – РЛ) [4, с. 550–551] – тобто ілюстратори мали в своєму розпорядженні не оригінал, а пізнішу копію чи кілька копій. Висловлено також гіпотезу про кілька ілюмінованих пам'яток, що лягли в основу РЛ [8, с. 62–84].

Тривалий час вважалося, що малюнки XV ст. досить точно повторюють домонгольський оригінал. Особлива роль у ствердженні такого підходу належить В.А. Арциховському. У своїй роботі «Древнерусские миниатюры как исторический источник» вчений провів порівняння зображених на мініатюрах предметів військового спорядження, зброї, знарядь праці, архітектурних споруд, деталей одягу тощо з відомими на той час давньоруськими артефактами і дійшов висновку, що мініатюри в цілому досить вірно передають реалії побуту домонгольського часу [1, с. 12–40].

Ідея видатного археолога була підтримана і розвинена послідовниками, які неодноразово зверталися до вказаного джерела у студіях, присвячених Давній Русі X–XIII ст. [5, с. 170–181; 6, с. 188–240; 8, с. 281–301].

Не заперечуючи досягнень поважних вчених у питанні дослідження мініатюр, зазначимо, що сама правомірність використання мініатюр РЛ у якості зображального джерела для домонгольської доби викликає низку заперечень. Ключовими моментами тут стають легка ідентифікація готичних деталей зброї, одягу, архітектури тощо і практично повна відсутність зображень предметів, які впевнено можна було б датувати X–XIII ст. В цьому контексті аргументи В.А. Арциховського та його послідовників вимагають окремого

[‡] Історіографія та бібліографія питання – в роботах А. В. Арциховського [1, с. 6–12] та О. П. Толочка [8, 62].

перегляду, варто великої за обсягом студії. В межах даної статті обмежуся лише одним, але показовим, прикладом.

Свого часу Б.О. Рибаків приділив окрему увагу зображенням Десятинної церкви на мініатюрах РЛ. На думку вченого, з-поміж великої кількості зображень церков саме зображення даного храму наділені «портретними» рисами, що дозволяють вбачати у відповідних малюнках не абстрактні шаблони, а реалістичні зображення Десятинної церкви, якою вона була в X–XI ст. [6, с. 192–193; 7, с. 282].

Спираючись на висновок М. К. Каргера про два етапи будівництва храму, саме їх відображення побачив Б.О. Рибаків у мініатюрах на *арк. 67 зв. верх* та *74 верх*, що ілюструють освячення церкви та поховання князя Володимира відповідно (рис. 1, а, в). На першій зображено, за Б.О. Рибаківим, тризакомарну споруду, якою Десятинна церква була у 989–996 рр., на другій – широку споруду з галереями та кутовими вежами. Порівнявши останню з реконструкцією Десятинної церкви, виконаною М.В. Холостенком на основі археологічних досліджень, Б.О. Рибаків дійшов висновку, що малюнок ілюмінованого літопису цілком відповідає даним археології. Єдина відмінність – у формі бань, які в М.В. Холостенка зображено напівсферами, а в РЛ – конусами (рис. 1, г).

Спостереження Б.О. Рибаків, здавалося, підсилювали довіру до мініатюр РЛ як зображального джерела з реалій матеріальної культури домонгольської доби. Однак уважне дослідження питання змушує визнати аргументацію вченого непереконаливою. Проти неї виступають як дані сучасної науки, так і внутрішня хибність запропонованої методики.

Археологічні дослідження останніх років переконливо довели безпідставність загальноприйнятої тези про двоетапність будівництва храму: весь основний обсяг споруди було зведено упродовж одного будівельного періоду [2, с. 77]. Відповідно, і начебто суттєву відмінність у зображенні Десятинної церкви у сценах освячення храму та поховання Володимира варто шукати аж ніяк не в протокольній фіксації ілюстраторами етапів будівництва.

Індивідуальні, портретні риси споруди на *арк. 67 зв. верх* заслуговують окремої уваги. По-перше, окрім двох згаданих радянським вченим малюнків, Десятинну церкву зображено ще на одному – *арк. 69 зв.* (рис. 1, б). Дане зображення в загальних рисах подібне до попереднього: одноповерховий корпус, в лівій частині якого розташовано арку головного входу, в правій – один ярус вікон. По верхньому краю споруди розташовано трапецієподібний карниз, увінчаний трьома напівкруглими формами, а по центру – світловий барабан, увінчаний банею. Кількість вікон (3 та 2) у даному випадку суттєвою відмінністю не вважаю – схематичність зображення робить важливим саму їх наявність та розташування в один ярус. У мініатюрі на *арк. 67 в. верх*, світловий барабан храму спирається на основу підпрямокутного (?) силуету, на мініатюрі *арк. 69 в.* така основа відсутня. Єдиною принциповою розбіжністю між зображеннями виявляється наявність з правого боку невеличкої прибудови у зображенні на *арк. 69 в.* – однак загальної подібності обох споруд вона не порушує.

Вказаний комплекс характерних рис зустрічається, однак, не лише на зображеннях церкви Богородиці Десятинної. Існує ще принаймні три зображення церков, намальованих за тим же шаблоном (рис. 2, а – в): Преображенська церква у Василеві (*арк. 70*), церква Успія Богородиці під Києвом (*арк. 92 верх*), Борисоглібський храм у Вишгороді (*арк. 106 низ*). На зображенні Успенської церкви відсутні вікна, однак загальні пропорції відповідають двом іншим зображенням, а також описаним зображенням Десятинної церкви.

У тому ж руслі виконано зображення Києво-Печерського монастиря (*арк. 109*), однак вхід розташовано вже по центру фасаду (рис. 2, г).

Спираючись на викладені спостереження, розглянуті малюнки Десятинної церкви слід вважати лише наслідуванням шаблону (далеко не єдиного в рукописі), що ним користувалися ілюстратори РЛ при малюванні храмів.

Малюнок Десятинної церкви на *арк. 74 верх*, на перший погляд, значно відрізняється від щойно описаного стандарту, і, застосувавши певну долю фантазії, в ньому можна

побачити спільні риси з реконструкцією М.В. Холостенка. Натомість уважний аналіз змушує скоригувати подібне уявлення.

Насамперед, зображення Десятинної церкви на даній мініатюрі не можна сприймати окремо від загальної композиції. Зазначена мініатюра поєднує у собі дві сцени: зліва – опускання тіла князя Володимира з вікон палацу у Берестові, справа – вже похованого князя на фоні Десятинної церкви (рис. 1, в). Б.О. Рыбаков навів промальовку лише правої частини [6, с. 193], що і дозволило трактувати шатрові вежі як конструктивні складові церковної споруди. Погляд на повну мініатюру не підтверджує такої думки.

Ліва (центральна – якщо виходити з композиції малюнку) вежа насправді намальована окремо від церкви і упритул до споруди палацу. Крайня права вежа взагалі виглядає лише домальовкою, покликаною врівноважити загальну композицію, і так само не може аргументовано сприйматися як «портретне» зображення частини споруди Десятинної церкви. Якщо ж абстрагуватися від цих веж, то побачимо верхню частину тієї ж споруди, що зображено на мініатюрі *арк. 67 зв. верх*. Незначні відмінності – вікно на центральній закомарі та зліва замість одного аркового входу намальовано два вікна. Нижня частина храму лишилася затуленою похованням.

Таким чином, зображення Десятинної церкви на проаналізованих мініатюрах не можна визнати за бодай якоюсь мірою документальну фіксацію зовнішнього вигляду храму. Навпаки – глядачу пропонується абстрактний шаблон, цікавий з точки зору історії мистецтва, але непридатний для використання в якості зображального джерела для вивчення рис давньоруської повсякденності.

Наведений приклад – лише один з багатьох, що змушують відмовитися від використання мініатюр РЛ для досліджень давньоруських реалій матеріальної культури. Однак це аж ніяким чином не применшує значення Радзивілівського рукопису як культурної пам'ятки доби пізнього середньовіччя.

Список використаних джерел та літератури

1. Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник / А.В. Арциховский. – М.: Издание МГУ, 1941. – 215 с.
2. Івакін Г.Ю., Іоаннесян О.М., Йолшин Д.Д. Архітектурно-археологічні дослідження церкви Богородиці Десятинної в Києві у 2008 – 2011 рр. / Г.Ю. Івакін, О. М. Іоаннесян, Д. Д. Йолшин // Слов'яни і Русь: археологія та історія. Київ, 2013. – С. 73–80.
3. Кукушкина М.В., Белоброва О.А., Амосов А.А., Сергєва И.Н. Описание миниатюр Радзивилловской летописи / М.В. Кукушкина, О.А. Белоброва, А.А. Амосов, И.Н. Сергєва // Радзивилловская летопись: Текст. Исследование. Описание миниатюр. – СПб.: Глагол; М.: Искусство, 1994. – Кн. 2. – С. 302–397.
4. Никитин А.Л. О Радзивилловской летописи / А.Л. Никитин // Герменевтика древнерусской литературы. – Вып. 11. – М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. – С. 526–557.
5. Рабинович М.Г. Древнерусские знамена (X – XV вв.) по изображениям на миниатюрах / М.Г. Рабинович // Новое в археологии. Сборник статей, посвященный 70-летию А.В. Арциховского. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – С. 170–181.
6. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки / Б.А. Рыбаков. – М.: Издательство Московского университета, 1984. – 240 с.
7. Рыбаков Б.А. Миниатюры Радзивилловской летописи и русские лицевые рукописи X – XII веков / Б.А. Рыбаков // Радзивилловская летопись: Текст. Исследование. Описание миниатюр. – СПб.: Глагол; М.: Искусство, 1994. – Кн. 2. – С. 281–301.
8. Толочко А. П. Прорисовки зверей к миниатюрам Радзивилловской летописи и проблема происхождения рукописи / А.П. Толочко // Ruthenica. – Вип. 4. – К.: Інститут історії України НАН України, 2005. – С. 62–84.
9. Чернецов А. В. К изучению Радзивилловской летописи / А.В. Чернецов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука., 1981. – Т. 36. – С. 274–290.

Розділ II. Філософсько-культурологічні аспекти розвитку християнства в Україні

М.А. Загорулько

ВПЛИВ ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСИ НА РОЗУМІННЯ КРАСИ КИЄВОРУСИЧАМИ

Прийняття християнства киеворусичі сприйняли як перехід від темряви незнання до світла Істини як Краси. Перший руський митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать», проголошуючи похвалу князю Володимирі, писав: «...тобою прозрехом на свет трисолнечнаго Божьства, неми бехом и тобою проглаголахом и ныне уже мали и велицей славим единосущную Троицу. Радуйся, учителю нашъ и наставниче благоверию! Ты правдою бе оболчен, крепостию препоясан, истиною обут, съмыслом венчан и милостынею, яко гривною и утварью златою красуея!» [7]. Про княгиню Ольгу в «Повісті минулих літ» було зазначено, що вона була «аки деньница пред солнцемъ и аки зоря пред светом. Си бо съяше аки луна в нощи, тако и си в невенрных человецех светящееся, аки бисер в кале: кальни бо беша грехом, неомовени крещеньемъ святымъ» [5].

Поступово на Русі формується софійно-естетичне розуміння «краси мисленнєвого», що духовно сполучається з мудрістю (софійністю) Істини, а саме духовною мудрістю – Премудрістю Божою. Краса мисленнєвого є красою Духу, зокрема людського пізнання, власне, пізнання Божої Премудрості. У «Слові про закон і благодать» Іларіона, «Повчанні дітям» Володимира Мономаха, «Посланні пресвітерові Фомі» Климентія Смолятича висловлюються думки про «красу істини, про світло розуму та духовної мудрості» [8, с. 72]. У проповідях Кирила Туровського особливо яскраво розкривається питання про красу духовного та розумного [там само]. Адже Божественна Істина пізнається серцем і розумом людини, є джерелом краси та сенсів людського життя.

Киеворусичі високо цінували феномен знання, вбачаючи в ньому шлях до мудрості, а тому і краси. Саме софійність знання є пізнавальним прагненням киеворуських книжників, які формували естетичний тезаурус культури Київської Русі. Оскільки, згідно з християнським вченням, справжньою Істиною є Бог, то людина, відповідно, прагне пізнати Її і духовно з'єднатися з Богом: вона має так прожити своє земне життя, щоб назавжди бути з Богом (Істиною) і у світі горішньому. Пізнати вічну Божу Премудрість можна через книги, які навчають цій софійній мудрості. Звідси можна зрозуміти, чому наші пращури мали велику любов до книг, дорожили ними й цінували як книжне, так і житейське знання [див. 9].

Отже, у Київській Русі шанували красу мисленнєвого як софійно-естетичного, що відбилося і в тезаурусі християнської культури Київської Русі, зокрема в «естетосфері православної проповіді» (А. Царенок).

Книжна мудрість протистоїть профанному клопотанню про земне, дольнє, тілесне. Із зовнішнього, плинно-часового, акцент переноситься на внутрішнє, вічне. «Краса мисленнєвого» є тому духовною красою, де людський розум наворачтається до сакрально-горішнього. Християнин не тільки повинен робити добрі вчинки, а й мислити красиво (правильно), «горно». Мислити не про погане, а про добре, про вічне як софійно-естетичне. Звідси доброчинність, моральні цноти є проявами духовної краси, ієрофаніями Божественного Духу, що набувають характеристики прекрасного.

Разом з тим із прийняттям християнства киеворусичі не відкидають і феномен краси зовнішньої форми. Хоча головною в християнській естетичній ієрархії, на відміну від язичницької, є не зовнішня краса, а краса внутрішня, що визначає її феноменологію. Так, у розумінні сутності краси хрещеними киеворусичами спостерігається своєрідний синтез, осмислення взаємозв'язку зовнішньої та внутрішньої форми: через зовнішнє сяє внутрішнє, природно-тілесна краса стає віддзеркаленням краси софійно-духовної. Добродійна людина, багата на цноти, красива не тільки всередині, але й ззовні. Це можна простежити на описі

життя і подвигів святих. Наприклад, в «Сказанні» і «Читанні» про мучеників Бориса та Гліба зазначено, що вони були «такѡ свѣтѣящєся, акы двѣ звѣздѣ светле посрѣдѣ темныхъ». В іншому місці подано портрет молодого князя Бориса: «Сѣ убо благовѣрный Борисъ, блага корене сый, послушливъ отцю бѣ, покоряся при всемъ отцю. Тѣлѣмъ бяше красѣнъ, высокъ, лицѣмъ круглѣмъ, плечи велицѣ, тѣнѣ въ чересла, очима добраама, весель лицѣмъ, борода мала и усъ младъ бо бѣ еще, светяся цесарьскы, крѣпѣкѣ тѣлѣмъ, всячьскы украшенъ, акы цвѣтъ цвѣтый в уности своеи, в ратьхъ хѣбѣрь, в сѣвѣтѣхъ мудръ и разумѣнъ при вѣсемъ, и благодать Божия цвѣтѣаше на немъ» [1, с. 99–100]. З вищенаведеного уривку із «Сказання» про мучеників Бориса та Гліба можна помітити, що князь Борис був вродливим, веселим та добрим, «світвся» цнотами й мудрістю, й Божа благодать «сяяла» на ньому через тілесно-особистісні характеристики.

У «Слові Данила Заточеника» є наступні естетичні рядки: «Вѣструбим, яко во златокѡванныя трубы, в разум ума своего и начнем бити в сребренѣя органы возвитие мудрости своея. <...> Сердце смысленаго укрепляется въ телеси его красотою и мудростию» [6, с. 163–164]. Мудрість ця здобувається людьми з багатьох книг: «...быхъ акы пчела, падая по разным цветом, совокупляя медвеный сот; тако и аз, по многим книгам иѣбирая сладость словесную и разум, и сѣвокупихъ акы в мех воды морския...» (Данило Заточеник) [там само, с. 168].

Як відомо, головним храмом Києва став Софійський собор. На думку академіка С. Кримського, столиця давньоруської держави брала на себе функцію «мудрої голови», а Софія Київська була символом «Дому Премудрості (Божої)». Розмірковуючи над архетипом софійності, С. Кримський доходить висновку, що ця важлива християнська складова давньоукраїнського естетичного тезаурусу також позначає ідею «радісного художества». Остання пов'язана з впливом ідей Кападокійського гуртка, зокрема з ідеєю апокатастасису – благосного повернення людства до первісної чистоти [3, с. 103], тобто відновлення (дослівно, *рос. «восстановление»*) втраченої через гріх чистоти. Духовно-моральна чистота відновлюється через покаєння, молитву, піст (Володимир Мономах). Крім того, в естетичному тезаурусі Київської Русі термін «софійність» асоціюється з образами світла, просвітленості, духовного зору, прозоріння [там само].

Звідси принцип софійності в киеворуській культурі спрямований на внутрішнє духовне вдосконалення: знання не заради знання, а знання для власного самовдосконалення, переображення, спасіння. У цьому зв'язку цікаво порівняти культурні архетипи й сигнатури найдавніших руських міст – Києва та Чернігова. Як підкреслює В. Личковах, якщо головним храмом Києва була Софія Київська, то головним храмом Чернігова – Спаський (Спасо-Преображенський) собор. Тому якщо культурний простір Києва розвивався під сигнатурою Св. Софії – Премудрості Божої, то чернігово-сіверські культурні виміри перебували під сигнатурою Спаса – Христа-Спасителя. Оскільки храмовим святом Спаського собору є Преображення Господнє, то можна припустити, що це символізує необхідне переображення людських душ – знову наголос на самовдосконаленні як шляху до спасіння. У цьому аспекті київський та чернігівський виміри українського культурного простору зближуються, доповнюючи один одного. Мимоволі згадується суперництво двох стольних міст за вплив у давньоруській державі, що пояснюється, зокрема, «жіночими» і «чоловічими» гендерними значеннями їхніх сакральних сигнатур [див. 4].

Таким чином, з прийняттям християнства киеворуське осмислення поняття «краса» розширило сферу естетичних конотацій, утворивши органічну єдність краси зовнішнього і внутрішнього, земного і небесного, реального й ідеального, тілесного та духовного, краси мисленнєвого і чуттєвого, калокігатійної взаємодії істини, добра і краси в людині. Таке розуміння краси перейшло і в естетичну думку українського Бароко як один з аспектів барокового осмислення краси у релігійно-філософському та літературному дискурсах (в т.ч. і в Чернігівському літературно-філософському колі Лазаря Барановича) [див. 2].

Список використаних джерел та літератури

1. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К.: Абрис, 1994. – 176 с.
2. Загорулько М.А. Парадигма софійності в естетичному тезаурусі Чернігівського літературно-філософського кола (друга половина XVII – перша половина XVIII століття) / М.А. Загорулько // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка. – Вип. 95. / за ред. В.А. Личковаха. – Чернігів : ЧНПУ, 2011. – С. 187– 190.
3. Кримський С. Культурні архетипи Києва // Кримський С. Ранкові роздуми. – К., 2009. – С. 98–107.
4. Личковах В.А. Слов'янський Sacrum – скарбниця Європи / В.А. Личковах. – Чернігів: ЧНПУ ім. Т. Г. Шевченка, 2010. – 160 с.
5. Повесть временных лет // Литература Древней Руси: Хрестоматия. – М., 1990. – С.17.
6. Слово Даниила Заточника, написанное им своему князю Ярославу Владимировичу // Литература Древней Руси: Хрестоматия / Сост. Л. А. Дмитриев; под ред. Д. С. Лихачева – М.: Высшая школа, 1990. – С. 163–174.
7. «Слово о законе и благодати» Илариона // Литература Древней Руси: Хрестоматия. – М., 1990. – С.46.
8. Философская мысль в Киеве (историко-философский очерк) / Коллектив авторов Белодед В.Д., Буслин В. А., Бычко А. К. и др. – К.: Наукова думка, 1982. – 356 с.
9. Чабак Л.А. Аналітика сприйняття літературного тексту в українському естетичному дискурсі: Автореф. дис... к.ф.н. / Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка. – К., 2010. – 16 с.

О.Л. Литовченко

ХРАМИ ЧЕРНІГОВА У КІНОМИСТЕЦТВІ

Після офіційного прийняття християнства на території Київської Русі відбувається розбудова монументальних кам'яних православних храмів – як символів єдиної віри. У 992 р. утворюється Чернігівська єпархія, а вже у 1030-х роках перший згаданий у літописі чернігівський князь Мстислав Володимирович розпочинає будівництво Спасо-Преображенського собору [10, с. 11]. Зароджується архітектурно-історичний ансамбль храмового зодчества одного з найдавніших міст на теренах Київської Русі – Чернігова.

Простоявши багато століть, зазнавши пошкоджень, ремонтів, перебудов, реконструкцій, історичні об'єкти та комплекси міста нині відображають багатовікову історію Чернігова. Саме тому з початком розвитку вітчизняного кінематографа місто привертає до себе увагу майстрів цієї професії.

Так, на екранах у XX ст. з'являються художні фільми, фрагменти яких знімалися і в столиці Сіверської землі – Чернігові та в навколишніх селах. Як приклад, варто згадати фільми «Вій» (1967 р.), «Родина Коцюбинських» (1970 р.), «Там, на незаних доріжках...» (1982 р.), «Допінг для ангелів» (1990 р.) та багато інших.

Звичайно, і на поч. XXI ст. Чернігів продовжує вабити кіномитців, які приїждять сюди в пошуках місць для проведення натурних зйомок.

Улітку 1966 р. Чернігівщина на деякий час стала майданчиком для знімання першого і єдиного фільму жахів у Радянському Союзі – «Вій». У період з 15 по 30 квітня 1966 р. знімальна група кіностудії «Мосфільм» перебувала на Київщині та Чернігівщині з метою вибору місць для проведення натурних зйомок [6, л. 330]. 18 липня 1966 р. знімальний колектив приїхав до Чернігова [6, л. 297].

Відомо, що в 1960-ті роки на території Єлецького монастиря розміщувалося декілька різних організацій. Чернігівський бібліограф і краєзнавець Людмила Студьонова в ті роки працювала в обласній бібліотеці ім. В. Г. Короленка, читальний зал якої розміщувався в колишній трапезні Петропавлівської церкви. Вона зазначає, що в монастирських келіях був

гуртожиток для артистів. Успенський собор використовували як складське приміщення, а в усипальні Лизогубів була обласна реставраційна майстерня. Також згадує, що на території монастиря в ті часи був і аптечний склад. Людмила Валентинівна наголошує і про захащений стан, у якому перебувала ця територія влітку 1966 р. [5, арк. 1].

Перш ніж розпочати знімання, згадує Людмила Валентинівна, працівники кіностудії «Мосфільм» упорядкували територію монастиря, здійснили ремонт куполів Успенського собору, пофарбували двері усипальні Лизогубів [5, арк. 2].

19 – 22 липня 1966 р. в Чернігові знімали сцени «Вулиці Києва», «Двір бурси», «Вікно бурси» [6, л. 293–296].

Людмила Студьонова згадує і про своє спілкування з такими видатними акторами як Афанасій Кочетков і Микола Яковченко, розповідає про перебування на території Єлецького монастиря виконавця головної ролі фільму Леоніда Куравльова [5, арк. 2–3].

В одному з приміщень Єлецького монастиря (де тепер Петропавлівська церква) містився спортзал спортивного товариства «Динамо». Саме тут, у волейбольній секції, займався Семен Бельман. Він також був очевидцем тих подій. Семен Григорович розповідає, що тоді в місті був неймовірний ажіотаж, бо багато хто хотів узяти участь у масових зйомках [1, л. 1].

Журналісти також висвітлювали цю непересічну подію на сторінках газет. В інтерв'ю чернігівському журналістові Андрію Фомичову для газети «Деснянська правда» директор цієї кінокартини Віктор Кривонощенко розповів про те, що Чернігів було обрано для знімання тому, що тут добре збереглися монастирі та церкви, і саме ці місця добре підходять для відтворення подій, описаних у Гоголя [12, с. 4].

А ще один місцевий журналіст Микола Романіка встиг поспілкуватися з заслуженим артистом РРФСР Степаном Шкуратом. Відомий артист розповів про те, що він милується містом, яке вперше бачив до війни, а тепер не впізнає. Степан Йосипович зачарований вулицями, парками, буянням квітів та Десною [9, с. 4].

Учасник масових зйомок Владислав Фомичов згадує про те, що біля службового входу до драмтеатру записували охочих знятись у масових сценах. Так, дітям до 18 років платили по 1,5 руб. за знімальний день, старшим – 3 руб. [7, арк. 1–2].

Віталій Сергеев, який на той час навчався у професійно-технічному училищі і також брав участь у зйомках фільму «Вій», розповідає про своє спілкування з режисером Юрієм Даниловичем та асистентом режисера Євдокією Гальковською [4, л. 1]. Щодо організаційного процесу зйомок, то Віталій Миколайович згадує про те, що зйомки відбувалися не тільки на території Єлецького монастиря, а й біля церкви Св. Катерини, у Седневі та на окраїні приміського села Павлівка [4, л. 2].

10–12 серпня 1966 р. розпочалися роботи над внутрішнім розписом церкви в Седневі (Георгіївської церкви. – *Авт.*) [6, л. 274]. Проте, відзняті у Георгіївській церкві фрагменти до фільму не увійшли. Ті сцени, що демонструють протистояння головних героїв у церкві, знімалися в лютому 1967 р. в спеціально збудованій бутафорській церкві одного з павільйонів «Мосфільму» [6, л. 122, 125].

Ще один учасник зйомок, чернігівець Володимир Назаренко згадує, що йому досить цікаво було спостерігати як за самим процесом кінозйомок, так і за поведінкою знімальної групи [3, арк. 4].

Володимир Григорович розповідає про зйомки на території Єлецького монастиря та біля церкви Св. Катерини. Він зазначає, що в той час брама дзвіниці Єлецького монастиря була зачинена. Проте її відчинили спеціально для зйомок, а біля муру облаштували базарчик для відтворення однієї зі сцен фільму [3, арк. 3–4].

Отже, за свідченнями учасників тих подій, знімання сцени «Двір бурси» проходило в двох місцях: на території Єлецького монастиря та біля церкви Св. Катерини.

25 серпня 1966 р. знімальна група, закінчивши зйомки на Чернігівщині, виїхала до Івано-Франківська [6, л. 264].

Також на території Єлецького монастиря у 1989 р. творчий колектив Київської кіностудії художніх фільмів ім. О.П. Довженка знімав фільм «Допінг для ангелів». Головну роль виконував народний артист Росії (з 1994 р.) Альберт Філозов. Щодо сценарію фільму, то кінодраматурги загострили свою увагу на вадах нашого життя: корупції, хабарництві, дефіциті моралі тощо [2, л. 2].

На початку та в середині фільму, під час сну, головному героєві Клавдію Родимцеву являється ангел. Згідно з монтажними аркушами фільму «Допінг для ангелів», це відбувається в соборі [2, л. 11]. Саме ця сцена знімалася в інтер'єрі чернігівського Спасо-Преображенського собору. У фільмі простежується підкупольний простір собору, іконостас та вікна центральної закомари, звідки, за сценарієм, з'являється ангел.

У кінці фільму показано втечу Клавдія Родимцева від переслідувачів, під час якої він падає до ями, блукає підземеллям, пробиває там стіну, піднімається на дзвіницю та опиняється на даху собору [2, л. 125–127].

Саме ці кадри фільму демонструють історичну місцевість Чернігова: територію Єлецького монастиря з муром, в'їзною брамою та напіврозваленим будинком колишньої консисторії. Далі по фільму можна простежити блукання головного героя підземеллям (якими є насправді чернігівські Антонієві печери) [2, л. 126]. Так, у фільмі можна побачити церкву Феодосія Тотемського, галерею XVII–XVIII ст. між каплицею та церквою Миколи Святоші та келію ченця між галереєю та цією ж церквою.

Після того, як головний герой фільму пробиває стіну в підземеллі, він опиняється в соборі, в якому далі тікає від своїх переслідувачів. Ці сцени знімалися в чернігівському Спасо-Преображенському соборі. У фільмі показано, що в храмі ведуться реставраційні роботи. Насправді так і було. Наприкінці 1980-х рр. у соборі проводилися реставраційні роботи з відновлення внутрішнього настінного живопису. Їх здійснювала Київська міжобласна спеціальна науково-реставраційна майстерня спільно з Українським спеціальним науково-реставраційним виробничим управлінням під керівництвом Інни Дорофіїнко та за участю художників Олексія Лісаневича та Валентина Поліщука [10, с. 169].

Далі за фільмом головний герой піднімається сходами на дах собору [2, л. 127]. Коли він стоїть на дзвіниці Спасо-Преображенського собору, то звідти відкривається вид на інші архітектурні пам'ятки стародавнього Валу – Борисоглібський собор та будівлю Чернігівського колегіуму.

Фінальні сцени фільму знімалися не тільки в Спасо-Преображенському соборі, а й на Іллінській церкві, що на Болдиних горах у Чернігові. У Музеї Національної кіностудії художніх фільмів ім. О.П. Довженка зберігається оригінал фотографії, де зображено на даху Іллінської церкви акторів, що грали одну з фінальних сцен цього фільму. Проте кадри, що знімали на Іллінській церкві, до фільму не увійшли.

У кінці кінофільму, після сцени вознесіння головного героя на небо, відкривається панорамний вид на стародавній чернігівський Дитинець. Згідно з монтажними аркушами фільму, цей краєвид знімався з гелікоптера [2, с. 130].

Отже, у фільмі «Допінг для ангелів», фрагменти зйомок якого проходили в Чернігові 1989 р., можна побачити культові споруди та історичні комплекси міста.

У серпні 1969 р. Київська кіностудія ім. О. П. Довженка знімала в Чернігові фільм «Родина Коцюбинських». Ще до початку зйомок режисер Тимофій Левчук з творчою групою працівників кіностудії приїздили до Чернігова і разом з дочкою Михайла Коцюбинського Іриною проводили консультації щодо роботи над фільмом [8, с. 4].

Наприкінці серпня 1969 р. журналістові Ніні Тесельській удалося поспілкуватися з режисером Тимофієм Левчуком, який розповів про основну ідею фільму, головних виконавців ролей та про те, що зйомки проходитимуть, окрім Чернігова, ще й у Седневі. Також у статті газети «Деснянська правда» за 29 серпня 1969 р. опубліковано фотографію відомого чернігівського фотографа Валерія Інютіна, на якій зображено момент зйомок цього фільму на чернігівському Валу: на тлі західного фасаду будівлі Чернігівського колегіуму

стоїть велика кількість людей у вбраннях початку ХХ ст. Це знімалася сцена церковної процесії [11, с. 4].

Звичайно, казковий чернігівський Дитинець надихав і творців фільмів-казок. Так, улітку 1981 р. на Валі та околицях Чернігова Ялтинський філіал Центральної кіностудії дитячих та юнацьких фільмів ім. М. Горького проводив зйомки фільму-казки «Там, на незнаних доріжках...».

Кореспондент газети «Деснянська правда» Тетяна Баскіна поспілкувалася з режисером-постановником цього фільму Михайлом Юзовським, який зазначив, що Чернігів – це жива казка з древніми пам'ятками архітектури [13, с. 4]. Саме в цьому фільмі неодноразово можна побачити панорамний вид на Спасо-Преображенський та Борисоглібський собори, а також будівлю Чернігівського колегіуму.

Це лише частина фільмів, фрагменти яких знімалися в Чернігові. Переглянувши їх, можна побачити місто з його храмами та історичними місцями.

Отже, збудовані багато століть тому стародавні святині Чернігова в ХХ ст. повною мірою слугували об'єктами натурних зйомок багатьох відомих фільмів, відіграючи велику роль у розвитку вітчизняного кіномистецтва.

Список використаних джерел та літератури

1. Бельман С. Г. «Вий» [...или несколько слов из истории родного города] [Рукопись] : [воспоминания] / Семен Бельман. – [Чернигов], 2012. – 2 л. – Зберігання: НАІЗ «Чернігів стародавній», інв. № Дд-1792/1.
2. Монтажные листы цветного полнометражного художественного фильма-комедии «Допинг для ангелов» [Рукопись] / Киев. киностудия художеств. фильмов им. А. П. Довженко ; сост. Н. В. Лагутенко. – Киев, 1990. – 132 л. – Зберігання: Музей Національної кіностудії художніх фільмів ім. Олександра Довженка.
3. Назаренко В. Г. Спогади про «Вій» [Рукопис] / В.Г. Назаренко. – [Чернігів], 2012. – 6 арк. – Зберігання: НАІЗ «Чернігів стародавній», інв. № Дд-1792/4.
4. Сергеев В. Н. [Воспоминания о съёмках фильма «Вий»] [Рукопись] / В. Н. Сергеев. – [Чернигов], 2012. – 2 л. – Зберігання: НАІЗ «Чернігів стародавній», інв. № Дд-1792/2.
5. Студьонова Л. В. Спогади про те, як знімався кінофільм «Вій» [Рукопис] / Л. Студьонова. – [Чернігів], 2012. – 4 арк. – Зберігання: НАІЗ «Чернігів стародавній», інв. № Дд-1784/3.
6. Съёмочные журналы, акты о простоях, справки о простоях по кинокартине «Вий» [Рукопись] / Моск. ордена Ленина киностудия «Мосфильм». – [М.], 1967. – 330 л. – Хранение: Объединённый архив ФГУП «Киноконцерн «Мосфильм».
7. Фомичов В. А. Мої спогади про зйомки фільму «Вій» [Рукопис] / В.А. Фомичов. – [Чернігів], 2012. – 3 арк. – Зберігання: НАІЗ «Чернігів стародавній», інв. № Дд-1792/3.
8. Зубко Г. Г. Фільм «Сім'я Коцюбинських» / Г.Г. Зубко // Деснян. правда. – 1969. – 19 серп. (№ 161).
9. Романіка М. Т. Козацька роль пічника / М.Т. Романіка // Деснян. правда. – 1966. – 21 серп. (№ 165).
10. Спас Чернігівський : 975-річчю першої писем. згадки про Спас. собор у Чернігові... присвяч. / Авт. кол.: А. Доценко (кер.) та ін. – Чернігів: Десна Поліграф, 2011. – 191 с.
11. Тесельська Н.О. Знімається в Чернігові / Н.О. Тесельська // Деснян. правда. – 1969. – 29 серп. (№ 168).
12. Фомичов А.П. Гоголівські герої на екрані / А.П.Фомічов // Деснян. правда. – 1966. – 14 серп. (№ 160).
13. Юзовський М. Й. «Там, на незнаних доріжках...»: [бесіда з режисером-постановником худож. фільму Михайлом Юзовським] / [записала Т. Баскіна] // Деснян. правда. – 1981. – 11 серп. (№ 154).

САКРАЛЬНІ СИГНАТУРИ МІСТА ЧЕРНІГОВА: ВІД «СЕМАРГЛА» ДО «ПРЕОБРАЖЕННЯ СПАСА»

Хрещення чернігівців у 989 р. означало появу в регіоні т.зв. «двокультур'я», або «двовір'я», як, зрештою, і в усій Київській Русі. У процесі християнізації, що розтягнувся на кілька століть, одночасно співіснували два типи віри: язичницька і християнська. Як влучно зауважив акад. М. Попович, києворусичі ще довгий час поклонялися зразу «двом олтарям» [див. 6], синтезуючи окремі традиції дохристиянського міфопоетичного минулого з новими релігійними і культурними цінностями християнства. Звідси і походить феномен «двовір'я», характерний для духовного життя Київської Русі впродовж X–XII ст. (пізніше він був придушений московським царем Іваном IV «Грозним»).

Культурні цінності раннього християнства формувалися, відтак, під сакральними сигнатурами як міфопоетичного, так і біблійного наповнення. Взагалі сигнатура – це знаково-смысловая система, що упорядковує культурний простір і час (хронотопи), надає духовні визначники етнокulturі, окремим регіонам, артефактам, подіям. Сакральні сигнатури пов'язують топоси і екзистенціали культури з освяченими сенсами, позначаючи духовну «метафізику культури» з точки зору релігійних символів, образів, метафор, алегорій. Так, акад. С. Кримський блискуче розкрив особливості києворуської культури і духовні ландшафти міста Києва «під сигнатурою Софії» [див. 1], ми зверталися до аналізу сигнатур Богородиці, Миколи Мірлікійського, «Семаргла» і «Спаса» [4].

Наразі прослідкуємо шлях трансформації сакральних сигнатур в історії міста Чернігова, перехід знаково-смыслових систем культури Чернігово-Сіверської землі від сигнатури «Семаргла» в міфологічній традиції до сигнатури «Преображення Спаса» в християнській інтерпретації, враховуючи особливості києворуського двокультур'я, що, між іншим, частково зберігаються і до сьогодні. Мова йде про деякі рудименти, навіть атавізми древніх вірувань і символів, що і досі притаманні народній релігійності, а я б сказав, метарелігійності нашого народу. Виявляються вони через традиції, обряди, звичаї в етнокulturних духовних цінностях, зокрема у формах і змістах християнського Sacrum'у, в т.ч. у релігійному мистецтві, народних ремеслах, фольклорі і, навіть, у «дванадесятих» православних святах. Ілюстративним матеріалом будуть авторські вірші, присвячені сакральним сигнатурам Семаргла, Преображення Спаса, Матері Марії.

Для Чернігово-Сіверщини здавна є властивим шанування Семаргла – одного із семи (чи шести) божеств києворуського пантеона часів Володимира Великого. Ім'я Семаргл – «сім сонячних голів» – було добре відомим і в інших києворуських регіонах і слов'янських краях – від Московії до Сербії. Але саме серед племені чернегів (сіверів) він виконував функції верховного божества, персоніфікуючи характерний культ Сонця, Вогню, весняно-літніх місяців, рослин. Головне, що Семаргл у своїй триєдиній зооморфній істоті (пес-птах-риба) панував на землі, повітрі та воді, будучи охоронцем Древа життя, захисником родинних вогнищ-ватр і плодючості природи. Разом із своїм супутником Чуром (який здолав Пека – «Чур тобі, Пек!») він захищав людей, їхні домівки і ватри від злих сил пекла, був покровителем рослин, сім'ян, квітів, плодів і навіть коренів. Його стилізовані символічні зображення (як і Чура) й досі зустрічаються в народних вишивках і килимарстві на Чернігівщині, а барельєфне зображення прикрашає стіни й капітелі Борисоглібського собору з XII ст. [більш детально див: 3]. Ідоли (голови) Семаргла і Чура ставили на перехрестях доріг, позначаючи й охороняючи родову територію по всій Чернігово-Сіверщині.

Висуваю гіпотезу, що і назва міста Чернігова походить від таких сакральних позначень-сигнатур і дослівно означає «Чургов» (голова Чура), тобто це місто Бога, пращура, святе місце, «церква» (звукосполучення чр-, щр-, цр- у староукраїнській мові під впливом санскрита означали сутність триєдиного бога). Сакральна сигнатура Семаргла розкривала його захисні, оборонні, заступницькі функції, що згодом перейшли до Сигнатури Спаса, де ідея спасіння, рятування, «преображення» набула провідного значення.

Слово про Семаргла

1. Бориса і Гліба чернігівський храм
Має зображення – подив вікам:
На капітелі колони, мов сон,
Бачим істоту поміж виногрон.
2. Тіло – собаки, крила– птаха,
Риб'ячий хвіст прикрашає луска.
«Звір» цей чернігівський родом з казок,
Хвіст свій закручує в вільний танок.
3. Хозари додали в слов'ян пантеон
Семаргла, що «сімкою» втілив Закон.
Сварог і Перун, також Хорс і Дажбог
Засяяли сонцем, що дав «Семиног».
4. Сім глав і сім рук, сім вогню язиків
Позначили час теплих сім місяців.
З'явилася варта від хаосу зла,
Де Космос у ватрах вогнем запалав.
5. З мови арійської, з індійських гір
В міфи слов'янської прийшов цей «звір».
«Агні» в санскриті – то значить «вогонь»,
Що зберігає космічний Закон.
6. В давнім Ірані птиця Симург
Долю віщала, знімала недуг.
Так і Сенмурв – птиця, риба і пес –
Світ берегла, від землі до небес.
7. В древній Русі – батьківщині слов'ян –
Славили Сонце, Життя і Талан.
Космос Сенмурва в Семарглі постав,
Що три стихії в єдине зібрав.
8. В людській подобі цей пес-риба-птах
Воїном вийшов, не знаючим страх.
Святістю «сімки» освячив буття,
Семеро глав зберегли майбуття.
9. У князя Влодмира при княжим дворі
Стояв «Семиглав» серед сімки богів.
Сім вогняних глав і сім рук вогняних
Енергію Сонця давали для них.
10. Чернігів назвали во славу богів –
Це місто, де Чура вважали своїм.
Добро і порядок він тут захищав,
Був богом єдиним, хто Пека здолав.
11. Потрійне начало він в світі заклав:

Матерію, рух і число об'єднав.
А «сімкой» священною створив буття,
Семаргла поставив під «Древо життя».

12. Чернігів з тих пір славить Чура ім'ям,
Що було відоме всім руським князям.
Семаргл означає сім «агні» - богів,
Де сонце як «Ра» сім єднає голів.
13. Семаргл – це і сім'я дерев і кущів,
Трави шовкової, духмяних плодів, –
Всього, що росте і квітує в житті,
Що створює сенси в природнім бутті.
14. І сім'ям повітря, води і землі
Простір чернігівський він запліднив.
«Древа життя» уособленням став,
Ватру для варти і дому розклав.
15. Тиху молитву читали без слів
На честь Семаргла, таємно від всіх.
Згодом цей спосіб зродив ісіхазм,
Серцем молитви підносячи нас
16. До Ісуса, до Спаса й Творця
Духа Святого, до Слави вінця.
Так міф Семаргла під знаком хреста
Став прикрашати слов'янські міста.
17. Славія ж бо – легендарна земля,
Вийшла з легенд і Чернігівщина.
Славний Семаргл нам вогонь передав,
Світлом казковим в Русі засіяв.
18. Функції захисту, варти життя
Спас перейняв на хресті розп'яття.
Замість божеств, що з природи брались,
Нас рятувати Спаситель з'явивсь...
19. Семаргл-охоронець життя і вогню
Чернігівців кличе на славу борню
За долю, за волю, за Духа розмай,
Що в древніх соборах звеличив наш край.
20. Славимо ж Чернігів – намисто Десни,
Місто звияти, добра і весни.
Вдень і вночі нас вартує без скарг
Мужній і сильний поліський Семаргл.
21. Славимо ж Чернігів – намисто Десни,
Семаргл України – космічний й земний.
Під небом Полісся кожного з нас
Кличе в майбутнє чернігівський Спас.

З прийняттям християнства Чернігово-Сіверська земля поступово позбавляється язичницьких зображень і переходить до християнської іконосфери. Знаменно, що перші християнські храми часто ставили на місці колишніх капищ, зберігаючи «намолене» місце і сакральний дух топосу «церкви» як трансформації «голови Чура» (чр-говл перетворюється на цр-ковл, тобто «церков», «церква»). Так, у Чернігові на місці язичницьких капищ з відповідними ідолами богів-покровителів були збудовані Спасо-Преображенський собор, Борисоглібський собор (вважаю, що знайдений біля нього у 1700 р. загадковий срібний ідол був присвячений саме Семарглу, чиє сигнатурне зображення «невипадково» перемістилося на стіни і капітелі храму), Іллінська церква біля Антонієвих печер (на місці капища Перуна, «керівні» й «каральні» функції якого перейшли до пророка Іллі).

Першим і духовно найбільш значущим християнським храмом міста Чернігова став Спасо-Преображенський собор, збудований 1036 року [див. 4]. Його сигнатура пов'язана з ідеєю Преображення Господнього, духовним торжеством Спаса – Ісуса Христа. Якщо київська Софія знаменує релігійне утвердження в Київській Русі принципу Божественної Премудрості (софійного лаштування буття), то Чернігівський Спас маніфестує принцип християнської любові, духовного преображення, спасіння, оборони, захисту.

Іншими словами, захисна суть сигнатури Семаргла трансформується в ідеях спасіння, преображення, універсальної любові й вічного життя, внутрішньо властивих сигнатурі Спаса. Невипадково Семаргл (який пізніше став Переплутом) часто зображається як переплетений виноградною лозою чи іншими рослинами, – гомологічно тому, як Ісус Христос асоціюється з Виноградарем, його Кров – з вином, а сам про себе Спас говорить: «я єсмь виноградна лоза». Все це засвідчує спорідненість сигнатурної символіки образів Семаргла і Христа, до того ж пов'язаних з ідеєю Дерева життя, яке вони обидва захищають і репрезентують (через коріння рослин або животворящий хрест).

Відтак, не дивно, що зображення Семаргла з'являється на християнських храмах і культових предметах, а тиха мовчазна язичницька молитва на честь Семаргла (таємний культ вогню) корелює з духовною практикою ісихазму («ісусова молитва» серцем), котра розпалювала й підтримувала вогонь християнської душі та віри.

Таке співпадіння смислів сакральних сигнатур міста Чернігова розкриває й гендерний аспект його статусу в етнокультурі та етноментальності. На відміну від Києва, який втілює в собі дух Богородиці, софійної жіночності, материнського заступництва («Оранта»), Чернігів уособлює дух Трійці, чоловічого начала буття й етнокультури, охорони, захисту й спасіння («Спас»). Звичайно, що ці «метафізичні» функції двох найдавніших міст Київської Русі є взаємодатними, «парними» у гендерній єдності киеворуського буття і духовності, етнокультури й етноментальності.

Отже, «Чернігівський Спас» геокультурно, духовно й сакрально-символічно є сигнатурою оборонної звитяги і духовного преображення не лише Чернігово-Сіверщини, а й всієї України.

Чернігівський Спас

1. Під небом Полісся, на руській землі
Чернеги стояли за діти свої,
За волю боролись, як мужній Мстислав,
Що в нашому краї собором постав.
Чернігівський Спас на древнім Валу
Вже тисячу літ вітає Десну,
А П'ятницька церква, де поруч Богдан,
Чернігівській долі дарує талан.

Славимо ж Чернігів – намісто Десни,
Місто звитяги, добра і весни.
Всю Україну і кожного з нас
Кличе в майбутнє Чернігівський Спас.

2. Земля українська, земля козаків
Зростила Чернігів на віки віків.
Стоять «Катерина» і Троїцький храм
Як пам'ятник честі усім землякам.
Садок Коцюбинських і парк Куліша,
Тичини «кларнети», Довженка душа -
Чернігівська земле, ти символ краси,
Де щастя бажають «з води і роси!»

Славімо ж Чернігів – намісто Десни,
Місто наснаги, добра і весни.
Всій Україні й кожному з нас
Хай допоможе Чернігівський Спас.

І на розвиток сюжету ще одна гіпотеза, що стосується походження назв і сакральних сигнатур давньоруських міст. Якщо екстраполювати запропонований нами «кефалогічний» підхід до топоніміки киеворуської «Гардарики» (він будує етимологію імен деяких давньослов'янських міст з позначення «голови», яку шанували в регіоні), то не тільки Чернігів, як нам здається, має в собі сенсоутворюючий корінь «гольв», «гв», «гів». На нашу думку, навіть у назвах таких всесвітньо відомих міст, як Київ і Москва, присутній такий само «кефалогенний» чинник (кефалос – др.-гр. «голова»).

Як відомо, назва Київ завжди ототожнюється з іменем Кия – легендарного князя, що заснував древнє місто над Дніпром. Цей факт засвідчують «Велесова книга», Нестерова «Повість временних літ», інші літописи. То здається цілком самоочевидним (хоча є й інші версії), але з логіки «кефалічного» підходу хочеться і сюди додати топонімічне позначення «голови». Як на мене, слово «киї-в» (кий-гвл) несе в собі і редуковане до «-в» старослов'янське «гольв», як і в назві міста Чернігова. Тобто, якщо сіверяне позначали своє головне місто «головою Чура», то поляне аналогічно пов'язували назву майбутнього стольного града з «головою Кия» – Київ. Поклоніння язичницьким «головам» чи місцевих божеств, чи обожнених прашурів стало причиною виникнення відповідних назв давньоруських міст, – я б назвав це «топонімічний кефалогенез».

Так само і в назві «Москва», на мою думку, теж криється сакралізована «голова», тим паче, що спочатку це невелике містечко входило до складу Чернігово-Сіверщини, де «кефалічна» топоніміка була розповсюдженим явищем, бо поклоніння Семарглу пов'язувалося з поклонінням «семи головам». У слові «мос-ква» саме -ква є трансформованим -гольв: -коль, -ква («голова»). А незрозуміле, на перший погляд мос-, як уявляється, походить від імені «Мось» – одного з верховних божеств давніх угрів [див. 5], які у свій час розселилися з передгір'їв Уралу у східну Сибір (до Обі-обські угри), Скандинавію (карело-фінни), Поволжя і Московщину (мордва, чуваші, удмурти, ерзя) і навіть Закарпаття (угорці). Відтак територія Московщини ще до слов'янської міграції була заселена нащадками й далекими родичами обських угрів, які сповідували культ Мося – лісового божества-велетня, котрий покровительствував автохтонному населенню. А оскільки московські землі внаслідок імміграції і змішування населення увійшли до володіння сіверян (племінна територія яких на півночі доходила до р. Ока), то і головне місто цього регіону теж отримало «кефалогічну» назву – «голова Мося», тобто «Москва». Символічно, що саме біля Москви знаходяться витоки ріки Десни – головної водної артерії Чернігово-Сіверщини, що об'єднувала племінну територію сіверів у єдине ціле – від «голови Мося» до «голови Чура», які охороняли і захищали сіверські землі «під сигнатурою Семаргла».

З прийняттям християнства сакральні топоси давньоруських міст не змінили своєї географії, проте змінили сигнатури. На місці язичницьких капищ постали перші християнські храми – «церкви», що термінологічно, як ми згадували, теж пов'язано з кефалічною етимологією: цр-говл = цр-ковл = церква. Невипадково будь-яка християнська церква увінчується своєрідною стилізованою «головою»-куполом, що символізує не лише

небо, гармонію Божественної світобудови, а й «кефалічне» начало релігійної віри. Всі давньоруські міста й досі славляться своїми храмами, які перетворили язичницькі «гради» в «міста-церкви», тобто в сакральні топоси людського буття (у Києві – сигнатура Софії як «осанна Богородиці», в Москві – сигнатура Юрія Змієборця через «сорок сороков», у Чернігові – сигнатура Спаса як символ святої Трійці й Преображення).

Але як би не розрізнявались сакральні сигнатури киеворуських міст, всі вони сповнені християнським духом, а їхня «метафізика культури» спирається на ідеї Божої Любові, Премудрості, Преображення. А принцип софійності Божого світу і людського буття найяскравіше втілюється в образі Пресвятої Богородиці (Оранти), в культі Пречистої Діви Марії, яку в Чернігові, зокрема уславив свт. Іоан Максимович – «Богородище-Діво, радуйся!» (1707 р.). А ми на 1025-ліття прийняття християнства в Київській Русі додамо:

Мария

Мать Мария для всех Панагия
А для Киева – Веры Стена,
Радость Духа даёт Одигитрия
И Надежду дарует Она.
Я колени свои преклоню пред Тобою,
чашу жизни испивши до дна.

Список використаних джерел та літератури

1. Кримський С.Б. Під сигнатурою Софії / С.Б. Кримський. – К.: Києво-Могилян. акад., 2008. – 367 с.
2. Личковах В. Філософія етнокультури: Теоретико-методологічні та естетичні аспекти: історії української культури / В. Личковах. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2011. – 196 с.
3. Личковах В. Чернігово-Сіверська культурологічна регіоніка / В. Личковах. – Чернігів, 2011. – 160 с.
4. Личковах В. Слов'янський Sacrum– скарбниця Європи / В. Личковах. – К., 2010. – 144 с.
5. Мифы народов мира: Энциклопедия в 2-х т. – Т.2 / Гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1988. – 719 с.
6. Попович М.В. Мироззрение древних славян / М. В. Попович. – К., 1985. – 168 с.

Р.М. Луценко

ОБРАЗ СТРАШНОГО СУДУ В РОЗМОВІ ФІЛОСОФА ТА КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА

Важливою подією, за літописом, що наблизила князя Володимира до прийняття рішення про хрещення держави, є зустріч князя з грецьким філософом. Зустріч відбулась як заключний етап ознайомлення руського князя з головними релігіями сусідніх держав – мусульманством, католицизмом, іудаїзмом, під час процесу так званого вибору віри князем, що по-різному трактується в історіографії [1, с. 69].

Грецький філософ, котрий представляв візантійське християнство, під час зустрічі з Володимиром піддав критиці релігії (що були презентовані князю раніше) та яскраво описував основні аспекти візантійського християнства.

Достеменно не відомо, про що розповідав грецький філософ князю, і чи відбувалася ця зустріч насправді. Проте літописець, описуючи зустріч князя з грецьким філософом, не зводить її до невеличкої замітки, а подає велику насичену цитатами розмову про християнство між греком та Володимиром. Значний об'єм літописної згадки про цю зустріч вказує на те, що літописець надає цій події велике значення у виборі християнської віри князем. І, можливо, саме вона стала поштовхом до обрання саме східного християнства у якості державної релігії Русі. Літописець вкладає в уста грека «умовний мінімум» інформації

про християнську релігію (якісно достойний князя) і тут не останнє місце займають елементи християнських вірувань у потойбічне життя та Страшний суд. Зрозуміло, що аргументи у розповіді філософа повинні були підштовхнути язичницького князя до хрещення. Найголовніші з них це: 1) всемогутність християнського Бога; 2) існування потойбічного життя, яке залежить від праведності життя людини; 3) невідворотне наближення людства до невідворотного Страшного суду Бога над усіма людьми. Тому, якщо князь хоче врятувати себе та свій народ для вічного життя у раю, він повинен скоріше охреститися (з огляду на наближення Страшного суду).

Сама розмова, вміщена у літописі є, фактично, християнсько-учительським літературним діалогом, де проповідник-християнини відповідає на короткі запитання царя-язичника і викладає йому основи християнства, скомбіновано з біблійних цитат, доповнених деякими апокрифічними та іншими деталями [3, с. 52].

Філософ звертає увагу князя на силу і всемогутність Бога. Що християни вірять в Бога, появу на землі якого передрекли єврейські пророки: він народиться, що його розіпнуть і поховають і що він на третій день воскресне і зійде на небеса.

Спитав у філософа Володимир: «Для чого зійшов Бог на землю і страждання таке прийняв?» І, відповідаючи, сказав філософ: «Якщо хочеш ти, княже, послухати, то скажу я тобі з початку, для чого зійшов Бог на землю». Володимир на це мовив: «Я послухати рад» [3, с.52]. І грек почав розповідь про християнство. Значне місце у розповіді філософа займають християнські уявлення про смерть та потойбічний світ.

Повідав філософ князю і про те, як люди стали смертні. Із-за диявольських дій перші люди ослуhalись Бога та скуштувавши заборонені плоди, за те люди були вигнані з раю і втратили безсмертність.

Розповів грек і про першу людську смерть і про перший обряд поховання. Каїн вбиває Авеля, і тіло Авеля пролежало тридцять років (не зазнаючи тління та розпаду), бо Адам і Єва не знали як поховати померлого. За велінням божим прилетіло двоє пташенят. Одне з них померло, а друге викопало ямку, поклало померлого і погребло. Побачивши ж се, Адам і Єва викопали удвох йому яму, і положили Авеля, і погребли його з плачем [3, с. 53]. Відмітив філософ, що смерть не розбирає віку і діти можуть померти раніше від батька.

Розповідаючи про пришествя Христа, філософ описав його воскресіння. Також грек підкреслив той факт, що воскресіння було відомо пророкам. Розповідь він підкріплював цитатами: «Устань, боже, суди землю, бо ти успадкуєш усі народи», «Устав, немов зі сну, господь», «Хай воскресне Бог, і хай розточаться вороги його», «Воскресни, господи боже мій, нехай вознесеться рука твоя». «Ви, що зійшли в край тіні смертної, — світло возсіяє на вас». «І ти задля крові завіту твого випустив еси в'язнів своїх із рову, що не мав води» [3, с. 58].

Проповідник яскраво змальовує смерть Христа. Повели Ісуса, на лобне місце і тут розіп'яли його. І настала пітьма по всій Землі од шостого часа до дев'ятого, а о дев'ятім часі сконав Ісус. І церковна запона розідралася надвоє, і встало багато мертвих, яким він повелів бути в раю. І тоді, знявши його з хреста, поклали його в гроб і печатами запечатали гроб. А люди жидівські навіть сторожів приставили, кажучи: «Ще украдуть його вночі ученики його».

Він же на третій день воскрес і з'явився ученикам, а воскреснувши з мертвих, сказав їм: «Ідіте межі всі народи, і научіте всі народи, хрестячи їх во ім'я отця і сина і святого духа» [3, с. 59]. Продовжуючи далі філософ сказав, що коли апостоли вчили по всій землі вірувати в Бога, то їх учення прийняли і ми, греки, і весь світ вірує в учення їх [3, с. 59].

Закінчуючи розповідь, філософ відзначив неминуче і, можливо, близьке наближення Судилища Божого. Це мало підкреслити, що князь повинен скоріше прийняти рішення про хрещення. Бо світ невідворотно наближається до Страшного суду, і язичники зазнають суворого покарання на цьому суді. Казав філософ князю: «Вже назначив Бог і день у який він, зійшовши [з небес], буде судити живих і мертвих і воздасть кожному по ділах його: праведному - царство небесне, і красу невимовну, [і] радість без кінця, і не [буде] він

умирати вівіки, а грішникам — мука вогненна, і черва невсипуща, і муці [їх] не буде кінця. Такі ото будуть муки [тим], які не вірують у господа нашого Ісуса Христа. Будуть їх мучити в огні, якщо хто не охреститься»[3, с. 59]. Отже, князь язичник ще може врятуватися сам і врятувати свій народ від пекельних мук, охрестившись доки не пізно.

У всьому християнському світі наприкінці X ст. підсилюлися есхатологічні очікування, були вони актуальні і для Візантії X ст., звідки походить проповідь філософа, особливо мотиви воскресіння з мертвих [5, с. 380]. В історичній науці є думка, що на рубежі першого та другого тисячоліть підсилювалось очікування близького Другого Пришестя та Страшного суду. Ця ідея базувалася на вченні Іоанна Богослова про встановлення тисячолітнього Царства для воскреслих мучеників перед останньою битвою з сатаною і наступним загальним воскресінням, Страшним судом і вічним Небесним Ієрусалімом. Вважалося, що тисячолітнє Царство Христа вже наступило з втіленням Ісуса Христа: на Заході ця ідея утвердилася завдяки блаженному Августину, на Сході – Святому Іоанну Златоусту.

Апокаліптична напруга у тогочасному християнському світі зростала тим більше, чим ближче наближалось 1000-ліття Різдва Христового, яке у країнах візантійського кола очікували зустріти близько 6496 р. за прийнятим тоді у Східній церкві літочисленням, тобто у 992 р. [6, с. 84].

Пік есхатологічних очікувань у християнському світі, на думку дослідників припав на проміжок часу між 979 р. і серединою XI ст. Проте в сучасній історіографії проблема есхатологічних очікувань другій у другій половині X–XI ст. залишається спірною [2, с. 297–298].

Для підкріплення розповіді у фінальній частині розмови філософ продемонстрував князю Володимиру запону, на якій було зображене Судилище Господнє [3, с. 59]. Це повинно було візуалізувати образ Страшного суду та всемогутність Бога. Пояснюючи зображення, проповідник показував праворуч праведників, котрі в радості попереду йдуть у рай, а ліворуч – грішників які йдуть на муку. І Володимир, зітхнувши, сказав: Добре сим праворуч, горе ж тим ліворуч. На що філософ зауважив: «Якщо ти хочеш праворуч стати, то охрестись» [3, с. 60]. Літописець пише, що ця розмова з філософом вразила князя – розповідь про християнство Володимир прийняв до серця. Проте не поспішав приймати рішення, сказавши: «Пожду ще трохи». Таку позицію князя літописець пояснює тим, що Володимир хотів розізнати більше про всі віри [3, с. 60].

На цьому фактично розмова закінчується і Володимир, давши греку дари, відпустив його з честю великою.

Пізніше, підсумовуючи бесіди з представниками різних релігій князь Володимир казав: «Осе приходили до мене болгари, кажучи: «Прийми закон наш». Потім же прийшли німці, і ті хвалили закон свій. Після сих приходили жиди. А після сих приходили й греки, гудячи всі закони, а свій хвалячи, і багато говорили вони, розказуючи од початку світу. Мудро ж говорять вони, розказують, що й другий світ [має] бути, і чудно слухати їх . А якщо хто, мовляв, у нашу віру перейде, то, померши, встане знову, і не померти йому вівіки. Якщо ж хто в інший закон перейде, то на тім світі [йому] в огні горіти» [3, с. 60].

Володимир було над чим задуматися – до прийдешнього фатального дня залишалося шість років [6, с. 86]. Ідея близького Страшного суду сильно вплинула на князя, і не тільки у виборі християнства, а і у діях після хрещення. На думку В.Я. Петрухіна князь Володимир з огляду на Страшний суд спеціально збудував Десятинну церкву – перший руський кам'яний храм, аналог Єрусалимського храму, на місці київського некрополя X ст., де були поховані і язичники та перші християни. Сам храм був присвячений Успінню Богородиці (що пов'язане з поховальним культом, сприймалось у християнській традиції як переміщення Богородиці до Божественного престолу). Десятинна церква повинна була об'єднати всіх вірних – живих та мертвих [4, с. 122].

Після довгих і болісних вагань Володимир зробив вибір в сторону християнської релігії у візантійському її варіанті. Спонукою до хрещення Володимира була, як уявляється, не

тільки і не стільки сприятлива для нього політична ситуація, що зблизила Київ і Константинополь, але й сильне моральне потрясіння [6, с. 83].

Історія хрещення Русі мала значний, насичений подіями період. Серед передумов хрещення князя Володимира, за літописною традицією, виступає розмова князя з грецьким філософом, під час якої князь ознайомився з основними засадами християнської віри. І літописець відзначив, що ця розмова і аргументи візантійського проповідника вплинула на подальші дії князя, що пізніше призвели до особистого його хрещення князя та християнізації Давньоруської держави.

Список використаних джерел та літератури

1. Карпов А.В. Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках / А.В. Карпов. – СПб., 2008. – 184 с.
2. Корниенко В.В. «Малая Эсхатология» Древней Руси в контексте новых эпиграфических открытий Софии Киевской/ В.В. Корниенко // Дриновський збірник. – Харків, 2012. – Т. 5. – С. 297–304.
3. Літопис руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. – XVI+591 с.
4. Петрухин В. Я. Крещение Руси от язычества к христианству / В.Я.Петрухин. – М.: Астрель, 2006. – 222 с.
5. Петрухин В.Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры / В.Я. Петрухин. – М.: ФОРУМ, 2013.
6. Ричка В.М. «...И просвети ю крещеньем святым» (Християнізація Київської Русі)/ В.М. Ричка. –К.: Інститут історії України НАН України, 2013. – 222 с.

Л.І. Маслюк

ФЕНОМЕН КИЄВОРУСЬКОЇ СВЯТОСТІ В РЕЦЕПЦІЇ В.С. ГОРСЬКОГО: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

В.С.Горському (1931–2007) належить особливе місце в українській етичній думці. Глибока порядність Горського як людини та науковця, його діалогічна манера філософування проявлялася, зокрема, в його феноменальній здатності зрозуміти іншу інтелектуальну та духовну традицію, вжитися в неї та адекватно представити її. Горський був представником герменевтичної парадигми не тільки в галузі теоретичних досліджень, він був герменевтиком за схильністю своєї душі.

В статті, що пропонується, ми маємо на меті продемонструвати внесок В.С.Горського в розкриття теми православної святості в етичному аспекті. До цієї теми Вілен Сергійович звернувся ще за радянські часи. Йому вдалося на шляху дослідження феномену святості подолати не тільки численні забобони атеїстично заангажованих марксистської та неомарксистської парадигм, але й певні кліше європейської філософії, яка намагається в цілому принизити значення святості в історії людства.

Наприклад, А.Дж.Тойнбі, позицію якого в цілому можна розглядати як взірць позитивного розуміння місця святих в історії людства, все ж таки вважає земні справи людини більш значущими та цінними. Він пише: «зробити духовний вихід з миру значно простіше, ніж нести у миру тягар божественної любові» [5, с. 517]. Така теза є аксіомою і в межах етичної думки. Згадаємо хоча б М.Бердяєва, який протиставляв святості геніальність, вважаючи останню найвищою формою прориву до трансцендентного буття, до Бога [Див.: 1, с. 163–180].

Вілен Сергійович не побоявся протиставити цій традиції цілком протилежну етичну парадигму. Фактично філософ заперечує найбільш глибоку настанову титанічного гуманізму, якою просякнуто всю новітню філософію – настанову на зовнішнє самоствердження людини.

Можна, також, навести у якості прикладу певного стереотипу сприйняття феномену святості точку зору сучасного болгарського етика С. Тодорова, який протиставляє любов до Бога любові до людей, вважаючи ці різновиди любові несумісними. В.С. Горський, який досліджує подвиг святих Київської Русі, пише: «Любов до ближнього не відкидається заради любові до Бога, а зливається з нею в органічну єдність. Закон любові до Бога через любов до ближнього свого» – ось та максима життя, яка визначає весь життєвий шлях православних святих [4, с.135]. На противагу позиції Тодорова ми знаходимо в Горського наступне: «протиставити себе світові цьому зовсім не означає зректися людей, які в ньому живуть». Етика святих «передбачає дорогу, що веде до очищення душі не через відокремлення від людей, не через відособлення власного буття, а через покладення центру свого внутрішнього буття в світі благодатної реальності» спілкування з Богом і з іншими людьми [4, с. 124].

Відомий західний філософ І.Хейзинга вважає святість проявом виключно надприродного в житті людини, явищем трансцендентного порядку [Див.:7, с. 198–199]. Наслідком цієї в цілому справедливої тези може бути досить категорична вимога розглядати феномен святості тільки як предмет богословського осмислення. Та В.С. Горський розуміє святість як взаємодію трансцендентного та культурного, духовного та морального, відстоюючи можливість культурологічного та етичного дослідження певних аспектів святості – мова йде про духовно-моральні передумови, наслідки та прояви святості. Богоподібність, пише Вілен Сергійович, «передбачає максимально можливу в приступних людині межах повноти Божественних якостей, доброчинності» [4, с. 164]. Отже, систему моральних чеснот Горський розглядає як наслідок обоження.

В свою чергу, обоження досягається тільки шляхом смирення, яке передбачає «усвідомлення своєї гріховності та безсилої власної природи окремо від Бога» [4, с. 164]. При цьому сенс обоження докорінним чином протиставляється сенсу обоження. У акті обоження, як пише відомий грецький філософ Яннарас, «...перед людиною провокативно покладається екзистенціальна можливість... природної самодостатності і автономності особи, можливість силами власної природи неодмінно визначити факт свого існування. Розуміння людської природи як божественної протистоїть самій істині: воно є “екзистенціональною неправдою”, фіктивною життєвою можливістю. Адже природа людини тварна і смертна. Вона бере співучасть в бутті, в “дійсному житті”, лише в тій мірі, в якій виходить за власні межі, складаючи екзистенціональний факт власної неповторності. Людина отримує буття, утворює іпостась життя і долає смертність своєї природи лише тоді, коли реалізує особовий модус існування Бога» [8, с. 22–23]. Обоження ж є наближенням людини до Бога шляхом очищення від пристрастей. «Участь в боголюдському тілі Христовому, в екзистенціональній єдності спілкування святих тримається не на індивідуальних заслугах або “чеснотах”, які об’єктивно властиві індивідові, а на покайні, на новій позиції – довіри до Бога, – коли через Церкву християни віряють Христу все своє життя, хоч би яким невдалим і грішним воно не було» [8, с. 32].

Антитезу обоження та обоження В. Горський розглядає так само, як і Яннарас, та на відміну від останнього Вілен Сергійович не залучає до аналізу православної святості ніяких зовнішніх щодо неї філософських характеристик на кшталт «екзистенційної єдності» тощо. Яннарас намагається своєрідним чином «перекласти» зміст православної духовності на мову сучасної екзистенційної філософії. Горський, навпаки, вважає духовний сенс православної етики настільки глибшим та мудрішим за сучасні філософські «дискурси», що він залишається в контексті православної мудрості як самодостатньої. Фактично від відхиляє можливість редукції вчення святих отців Києво-Печерських до рівня понять сучасної філософії, які виражають пристрасне життя сучасної людини, далеке від ідеалу смиренномудрія.

В дусі герменевтичного ж дослідження В.С. Горський аналізує ідеал святості, виходячи з його глибинного внутрішнього змісту, не домішуючи до свого дослідження зовнішніх оцінок та цінностей. Вілен Сергійович не відкидає методологію визначення сутності феномену через протиставлення протилежного йому за змістом морального ідеалу,

але він визначає це протиставлення в межах однієї культурної, духовної традиції, що дозволяє уникнути змістовних спрощень та викривлень.

Основна антитеза, через яку філософ розкриває феномен святості — це антитеза гордині та смиренномудрості. Горський вважає, що в Києво-Печерському Патерику відмінність між зазначеними моральними позиціями проводиться свідомо та послідовно [4, с.123–124]. Патерик розпочинається з послання Сімона та відповіді на це послання Полікарпа. В діалозі Сімона та Полікарпа, на перший погляд, співставляються дві принципово різні настанови — настанова ченця, який шукає чинів та бажає більш легкого життя і протилежне прагнення людини до божественної слави, що цурається слави мирської. Та оскільки цей діалог передається словами того ченця, який ніби-то дотримується першої точки зору, В. Горський (на відміну від інших дослідників тексту Патерика) прекрасно розуміє, що виставити себе грішником на тлі свого опонента могла тільки смиренномудра людина, для якої негативний приклад є завжди прикладом з власного життя, а не ілюстрацією чужих вад. При цьому Вілен Сергійович підкреслює, що мова йде про заперечення гордині, а не високої достойності людини.

В.С. Горський розкриває глибинний духовний сенс святості, її прояви, передумови та найвищу мету. Центральним поняттям, через яке філософ розкриває сенс святості є поняття *смиренномудрія*. Філософ визначає смиренномудріє, по-перше, як чесноту, що протистоїть гордині (неправедному самоствердженню бездуховної істоти); при цьому самолюбство розглядається як основна форма вияву гордині. По-друге, смирення є передумовою здобуття благодаті Святого Духа та проявом наявності такої благодаті. Смиренномудрість виявляється як міра обожнення людини, як духовна антиіндивідуалістична інтенція, що «подвигає взяти на себе тягар відповідальності за гріхи цілої людськості» [4, с. 156]. В останній характеристиці В.С. Горський вбачає чи не найголовніший моральний урок смиренномудрості. Автор додає, що остання є внутрішньою потребою, а не зовнішньою демонстрацією, і смирення засвідчують не словами, а ділами на шляху обожнення [4, с. 140–156].

В якості взірця смиренномудрія Горський розглядає святого Феодосія. Підкреслюючи смиренномудрість святого, автор виділяючи головну якість цього святого — це творення добрих діл. Та на відміну від Антонія, з притаманним йому потягом до пустельництва та усамітнення, Феодосій не обмежується лише чернечими подвигами аскетичного життя та молитвою, його добродійність передбачає також активну діяльність, спрямовану на добро ближнього.

Смиренномудрість святого вбачається і в тому, що він не обмежується керівництвом чернечою братією, як організатор великого монастирського господарства він керує зведенням храму, келій та господарських будівель, залучаючи багатьох людей до всілякої допомоги, але він також і сам не цурався будь-якої праці: замішує тісто й випікає хліб у пекарні, заготовляє дрова для потреб монастиря, носить воду з колодязя.

Горський зазначає, що у такому розумінні смиренномудрості вбачається своєрідна етична позиція, згідно з якою «спасіння душі, очищення її треба шукати не в усамітненні, відособленні од світу. Навпаки, центр свого внутрішнього буття треба покласти зовні, у світі благодатної реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями. Досягнення цього є можливе через любов до ближнього» [4, с.161].

Горський підкреслює, що смиренномудрість в системі моральних чеснот є ступінню найближчою до любові, яка є можливою лише за терпеливості і лагідності, та розглядається як дарунок Бога святому за всі його добродійства.

Сутність феномену святості Горський розкриває через діалектику апофатичного та катафатичного визначень, об'єднуючи аспект заперечення певного спектру значень та ствердження позитивного образу переображення людини і світу. Апофатичний аспект у розуміння святості полягає, перш за все, у чужості святого світу гріха. Спрямованість життя святого визначається його прагненням до Бога як до найвищого блага й трансцендентної реальності. Тому «святість, — пише В.С. Горський, є сподівання на інший світ, на цінності,

які «не від світу цього» [4, с. 9]. З іншого боку, автор відмічає *катафатичний момент* (стверджуючий), – святий несе в собі позитивне начало. Реальність іншого, вищого світу стверджується через переображення цього світу. Автор відмічає, що світ в свідомості Київської Русі мислиться не тільки як теоцентричний та ієрархізований. Він – еклесіоцентричний. («Екклесія» в перекладі з грецького означало народні зібрання взагалі, а в контексті Нового Заповіту – позначає Церкву як організм, котрий дає людині відчуття певної цілісності, причетності до вищого, трансцендентного ладу). У порівнянні з матеріальним світом, який сприймається лише як морально недосконалий аспект буття світу, «Церква виступає осередком образу святості, її найвищим покликанням уважалось те, до чого й був спрямований образ святості – об'єднати людність у пориванні поза межі наявного світу, до світу трансцендентного, як вищої цінності й мети людського життя» [4, с.11].

Автор зазначає, що саме символічний характер середньовічного мислення зумовлює погляд на храм – як втілення святості. Таку ідею відображають церковні споруди на католицькому Заході і на православному Сході, але в той же час автор відмічає відмінності в церковній архітектурі Заходу і Сходу. Підкреслює, що православні храми своєю архітектурою та місцем розташування підкреслювали безконечність небесного склепіння над головою, і не прагнули піднятися якомога вище на відміну від готичних соборів Заходу, які здіймаючись неймовірно високо, немов бажали досягнути «горнього світу». Яскраво виражений просторовий потяг до абсолюту притаманний був західноєвропейській культурі, то на зовсім іншій міфологемі ґрунтується давньоруська традиція – «повернення всередину», очищення серця від пристрастей, «сходження розуму в очищене серце». [Див. 4, с.11].

В.С. Горський відмічає таку характерну для середньовічної свідомості особливість погляду на світ як антропоморфність. Цей погляд спрямований ізсередини назовні, від людини до універсуму, в основі якого лежить інтимне відношення до природи. Людина знаходить себе у зовнішньому світі, в той же час і в собі вона знаходить Всесвіт. Людина усвідомлює себе як «мікрокосм», як зменшену модель, яка відтворює всесвіт. Тому на думку Горського, в образі святості центр уваги перенесений на особу «святого, котрий на рівні макрокосму, в межах локального соціального світу вподібнюється до Бога як втіленого сакрального начала в масштабах макрокосму» [4, с.12].

Таким чином, переосмислення образу святості у християнському світогляді полягає в троїстій переорієнтації місця перебування : з природи – на людину; з матеріально-фізичного – на ідеально-духовне; з конкретного й відчуваного – на абстрактне й невідчуване. *«Образ святості наповнюється моральним змістом і постає як ідеал праведного, непорочного життя»*. Де початкове значення «зростання» на думку автору, набирає духовного характеру та сприймається як своєрідне «світловипромінювання», зростання в духові, творчість в духові. Святий – то людина, котра містить у собі особливий різновид духовно-добродійного зростання, поименованого святістю [4, с.12].

Святість, на думку В.Горського, є вищий моральний ідеал поведінки, особлива життєва позиція, що розуміється як жертвність, що надихається цінностями «не від світу цього» [4, с.13]. Автор виділяє дві *важливі ознаки святості: це моральної досконалості та чудотворення*, при цьому наголошуючи, що факт чудотворення мав вирішальне значення, коли виносили постанову про святість. «Якщо за життя святий може засвідчити своє покликання, демонструючи високі зразки моральної поведінки, то після смерті єдиний доказ його святості – чудо творення» [4, с. 20]. Чудо здійснене християнським святим розглядалось як особливий дар, яким Бог значить своїх обранців. *Чудо святого* відбувається завжди заради звільнення того, хто страждає, воно є вияв неземного, надморального милосердя, не обмеженої нічим любові праведника до людей. В таїнстві чуда святий не тільки звільнює людину від фізичних вад, але й уздоровлює духовно [Див.: 4, с.20]. Отже, сприйняття високоморального життя як служіння людям, – на думку Горського, становить одну з головних підвалин образу святості у світогляді, в культурі Київської Русі. Досліджуючи подвиг святих Києво-Печерського монастиря Горський виділяє *два шляхи досягнення святості*.

Святість, на думку автора, є, перш за все, Божий дар. Цей аспект поняття святості стверджується через опис життєвого шляху характерного для тих, хто від народження є відзначений як Божий обранець. Автор підкреслює обраність святого Феодосія від самої появи його на світ, відмічаючи, що «Дух святий ...измлада вселился в нь», навіть саме ім'я в перекладі з грецької означає «відданий Богові». Що ж до діалектики взаємин святого з людьми, які його оточують, автор пише, що святий відчувши своє покликання відособлюється від середовища та пориває з узвичаєним способом життя і цим виявляє чужість «світу сьому». Поведінка святого, сприймається оточенням як аномальна, як виняток з правила. Та коли святість становиться очевидною, то і поведінка святого сприймається оточенням як норма, відновлюється зв'язок з людьми, які починають гуртуватися навколо нього і саме середовище нібито підноситься «ліствицею» досконалості слідом за святим. Наявність святості як вищого дару передбачає неабиякі зусилля волі та виснажливу боротьбу святих на шляху вдосконалення у Христа.

Отже, другий шлях передбачає досягнення святості через подвиг подолання в собі «плотського», «гріховного» начала. «Боротьба переноситься із зовнішнього середовища у внутрішній світ людини – в людській душі, яка вважається морально відповідальною субстанцією індивідуального буття особи» [4, с.163]. І чим дужчий спротив доводиться долати іноку в душі, тим значнішим є його подвиг.

Горський доходить висновку, що суть моральної програми, стверджуваної через ідеал святості як смиренномудрості, полягає в подоланні саме плотського начала (а не тілесного), яке деформує моральне життя людини. «Моральність не входить до складу поняття святості. Вона мислиться, з одного боку, як сприятлива передумова, з іншого, – як наслідок святості» [4, с.163].

Виділення Горським двох форм утвердження святості передбачає наступний крок: поєднання векторів першого і другого шляхів. В православному богослів'ї таке поєднання виражається за допомогою поняття синергія. Синергія означає зустріч благодаті Божої як дара та вільного зусилля людини.

Вілен Сергійович Горський стверджував, що «образ святості великою мірою визначав духовний розвиток українського народу впродовж усієї його історії» [4, с. 169]. Якщо вплив святості можна прослідкувати на всіх рівнях діяльності і спілкування (політика, освіта, наука, мистецтво), то найбільший вплив святі мали на широкі соціальні прошарки православного народу. Тому *святість, саме Горський на наш погляд, вперше розглянув як фундаментальну категорію етнетики, яка в цьому аспекті практично не досліджена.*

Список використаних джерел та літератури

1. Бердяев Н.А. Творчество и аскетизм. Гениальность и святость // Н.А. Бердяев Философия творчества, культуры и искусства. – М., 1989. – Т.1. Ч. 1. – С. 163–180.
2. Горський В.С. Києво-Печерський патерик. Етика смиренномудрості / В.С. Горський // Філософська та соціологічна думка. – 1992. – № 3. – С. 119–126.
3. Горський В.С. Нариси з історії культури Київської Русі (середина XII – середина XIII ст.) / В.С. Горський. – К., 1993. – 163 с.
4. Горський В.С. Святі Київської Русі / В.С. Горський. – К., 1994. – 176 с.
5. Тойнби А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М., 1991. – С.515–517.
6. Тодоров Ц. Героїзм і святість // Тодоров Ц. Обличчям до екстремі. – Львів, 2000. – С.61 – 77.
7. Хейзинга Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга. – М.: Наука, 1988. – 544 с.
8. Яннарас Христос. Свобода етосу: пер. с англ. / Христос Яннарас / Пер. Володимир Верлока; Наук.ред.пер. М. Ткачук. – Київ.: Дух і Літера, 2003. – 258 с.

ПІДВАЛИНИ ЗАПОРІЗЬКОЇ ДУХОВНОСТІ: ЦЕРКВА, ХРАМ, ІКОНА

У розвитку християнства на теренах України надзвичайно цікаву та багатоманітну історію має старожитня земля Степової України. Середнє Подніпров'я, Придніпров'я, географічно розташоване на перехресті чотирьох шляхів, на дорозі «великого переселення» народів, на Великому шляху «із варяг у греки», на роздоріжжі між слов'янами та степом, на перехресті між Заходом і Сходом, яким стала вся Україна в європейській історії, – простір, що є вкрай насиченим прошарками різних культур і таїть у собі велику кількість унікальних християнських святинь. Дослідник християнської культури Н. Кондаков, стосовно придніпровських теренів прадавньої Гілеї – країни скіфів, зазначав, що «скіфо-сарматські старожитності були пов'язані із середньовічною Східною Європою також, як старожитності Західної Європи із греко-римським світом» [4, с. 14].

Праукраїнської давнини сягає глибоке, перших віків по Христі, коріння християнства. Саме з перших віків, на рубежі нашої ери, бере початок всеосяжна релігійність Придніпров'я. За церковними джерелами та народними переказами, на досліджуваній території бували Княгиня Ольга та Князь Володимир, а християнський монастир, що дав назву острову, Монастирському на Дніпрі, за легендою, заснував сам Св. Апостол Андрій Первозваний. Придніпров'я було одним із найдавніших осередків християнства на українських землях, про це свідчать не лише легендарні перекази, але й історичні джерела XIX ст., а також хрестики із рожевого шиферу, характерні для київської культури князівських часів [8, с. 204], що знаходили у дніпровських водах поблизу Монастирського острова в районі сучасного Дніпропетровська. Та якщо від згаданого монастиря, на жаль, не залишилося й руїн, то кам'яні баби, що дійшли до нас, є свідками довготривалого й мирного існування християнських святинь та «мистецтва Степу» на придніпровських теренах. Кам'яні баби поряд з християнськими святинями стали частиною історичного краєвиду Придніпров'я, ввійшли у народне світосприйняття та заслуговують на увагу як приклад гармонійного, неантагоністичного поєднання до – та поза – християнських вірувань з українською християнською культурою. Саме це поєднання, як визнає дослідниця сакрального мистецтва Придніпров'я Л. Яценко, багато в чому визначило національну своєрідність української духовності, і «його зосередження спостерігаємо на придніпровських теренах» [10 с. 3].

Фахівці вважають (Д. Яворницький, Л. Яценко, Ю. Асєєв), що саме «мистецтво Степу» дало основу найяскравішій і найбагатшій добі в історії християнських святинь Придніпров'я – козацькій добі. Цю героїчну епоху української історії освітлює духовний відблиск попередніх тисячоліть. І саме з історії козаччини починається самотутня історія придніпровських християнських церков та храмів і, як доводить Л. Яценко, «починається осяжна історія ікономалювання Придніпров'я – краю вольностей козацьких» [10 с. 3].

Козацтво, будучи величезною військовою і значною суспільною-політичною силою, виявилось здатним утворити своє власне творче середовище й виступати на кону духовного життя народу ще й як творець самотутніх художніх цінностей, як рятівник та охоронець православ'я. Це було визначено ще на початку XX ст. Згадаємо хоча б слова М. Грушевського, що «козаччина перебрала на себе основну вагу боротьби за саме існування України, надавши їй необхідної на той час релігійної форми» [2, с. 196]. Грушевський саме з цим пов'язував прихильність до козацтва всіх верств населення, піднесення на п'єдестал національного героя. Д. Дорошенко саме у козацтві вбачав головного рятівника православної церкви в Україні, готового обороняти свою віру «аж до горла» [3, с. 71]. Козацькі думи, козацькі пісні, козацькі танці, козацькі літописи, ікони та козацькі собори – все це не порожні слова. За ними – величезний духовний досвід XVII–XVIII ст., значну частину якого пощастило втілити у своїй художній діяльності саме козацтву. Все це залишило в культурній

свідомості народу найглибший слід. А «краса козацького мистецтва породила легенди про золоте життя під булавою гетьманів, про козацьку країну тихих вод і світлих зір» [7, с. 187].

Єдність боротьби за волю і віру, що одухотворювала запорожців і диктувала потребу в ідеалі, визначає внутрішню цілісність запорізького мистецтва і роль храму як його найвищого вияву. Храм, як пише Л. Яценко, стає естетичним втіленням ідеалу духовного єднання народу, «букетом-вазоном» усіх видів народної творчості. За словами М. Брайчевського, саме «особливі форми козацького життя й побуту не могли не створити й особливі форми матеріальної культури Запорожжя, мистецтво сповнене духом степової вольниці та презирства до еталонів» [1, с. 22].

Церква у житті українського народу відігравала надзвичайну роль, як засіб духовного єднання народу, вона протягом століть була єдиним «стягом української народності й опорою культури» [2, с. 196]. У вигляді та вбранні запорізької церкви бачимо національно самобутнє поєднання етики і естетики, категорій добра і краси ту ж естетизацію духовного, що й в українській молитві «світе тихий Святої слави», і в українській національній символіці, і в її колористично-оптимальному емоційному звучанні.

Вперше особливості церковного ладу на Запоріжжі, майже вичерпно, розкрив Д. Яворницький. Видатний дослідник Придніпров'я, найглибший знавець запорізького козацтва, виділив щиру, без святенництва, запорізьку побожність, значення храму, особливу роль Церкви в унікальному козацькому устрої, відзначивши, що «захист віри предків і православної церкви становив основу всього їхнього життя» [9, с. 192]. Одухотворивши свої військові подвиги єдністю боротьби за волю та віру, запорізьке козацтво стало визнаним авангардом визвольної боротьби народу, його триєдиним ідеалом борця за віру, оборонця рідної землі. І це, вочевидь, слід пов'язувати з надзвичайною роллю Церкви у житті українського народу, – Церкви як засобу духовного єднання народу, що протягом століть була єдиним «стягом української народності й опорою культури» (М. Грушевський).

Факти засвідчують роль Церкви у заселенні козацького краю: «Січ починали будувати з Церкви, і не будували церкви без школи і шпиталу, біля церкви творили суд і раду» [6, с. 57]. Декілька поколінь запорізьких фундаторів коштом козацької громади ставлять храми на Запоріжжі, на які, як каже народна пісня, «першу частку добичі давали».

Д. Яворницький наводить у XVII ст. чотири церкви на Запорожжі, а у XVIII – понад 70. Це наочно доводить, що запорізьке Придніпров'я вже не було «диким полем». Така чисельність храмів передбачає й духовне та естетичне освоєння козацьких земель. Храм, як найповніший вияв внутрішньої цілісності української національної культури, без перебільшення відігравав ту ж роль у ній, що козащина в історії українського народу, а Українська Церква в історії української духовності.

Дуже поетично, з милуванням, описує запорізький храм у своїй книзі «Світло українського бароко» А. Макаров: «Внутрішня напруга задуму проявляється у зовнішній експресії архітектурної пластики козачого собору. Він чимось нагадує живу й рухливу в кожному її вигині, кожному пружку хмару. Хмару, що опустилася на землю і ще не встигла застигнути, скам'яніти, відокремитись від повітря, що її породило. Собор ніби не має стін, бо те, що було в його давньоруського попередника стабільною, надійною, чітко окресленою в просторі стіною, в даному разі починає саме розчленовуватися, подрібнюватися, вигинатися під різними кутами. Храм ніби прагне розчинитися у просторі, а простір намагається проникнути у нього, злитися з ним» [7, с. 187]. І тут же автор стверджує: «П'ятиверховий козацький собор – втілення народної мрії про небо на землі», на що деякі інші дослідники мають іншу думку. Г. Логвин «вершиною українського дерев'яного будівництва» вважає хрещатий дев'ятибанний Троїцький собор, збудований геніальним народним майстром Якимом Погрібняком на замовлення запорожців у 1773–1778 рр. «Тут, – пише дослідник, – втілено... не тільки естетичні уподобання запорізького козацтва, а й традиції народної архітектури» [5, с. 448, 450].

Придніпровський запорізький храм, описаний Г. Логвіним, як констатує Л. Яценко, «з усіх зафіксованих Яворницьким на початок ХХ ст., дійшов до нас лише самотнім шедевром дерев'яного будівництва – Новомосковським Троїцьким собором, становив собою справжній букет різноманітних художніх традицій. У його вбранні гармонійно поєднувалися візантійська одухотвореність малярства та пристрасне поривання барокової пластики й орнаментальне відлуння скіто-сарматського та кіпчанського Степу» [10 с. 6].

Принципово важливим, є те, і це довели дослідники (Д. Яворницький, Л. Яценко), що, не зважаючи на все розмаїття художніх традицій, вбрання запорізького храму поєднує їх без еклектики у єдиній образній системі – символічному образі єдності землі і неба, наочно представлених у єдності оселі Бога і житла людини. Такою «єднальною ланкою, душею, суттю стає ікона» [10 с. 6].

Дослідники вважають, що саме феномен ікони започаткував культове будівництво на Запоріжжі, це засвідчують історичні та літературні джерела (А. Скальковський, Феодосій Макаревський, Д. Яворницький). Широке побутування одержали так звані молільні ікони під наметом або у каплиці, що особливо у ранні часи (XVI–XVII ст.) передували побудові храму або й заміняли його, при них відбувалося Богослужіння [9, с. 216]. Слід відзначити, що ікона у запорізьких храмах замінила, випереджаючи, монументальний розпис, який спостерігаємо тільки пізніше у другій половині – наприкінці XVIII ст. І нарешті слід враховувати виняткову наріжну роль ікони не лише у храмі, але й у всьому житті козацького товариства, що зробило її основним компонентом вбрання храму і релігійного обряду.

«Історія придніпровської ікони – історія Церкви на Запорозжжі – історія боротьби за духовну незалежність, – так влучно висвітлює значення ікони у козацькому житті Л. Яценко. Ікона, обіймаючи храм, хату і козацький курінь, узгоджувала, ладнала, обґрунтовувала стилістично різноманітне начиння запорізької церкви, урочистість і ошатність святого місця, меморіалу, громадсько-культурного центру, що являв собою запорізький храм, та задушевність і затишність людського житла» [10 с. 3].

Дослідник української старовини М. Брайчевський стосовно козацьких ікон писав: «Ікона, яка за самою природою, культовим призначенням, була носієм освяченої традиції – канону, зберігала спадкоємність і, в той же час, наслідуючи у традиції «дух, а не букву», як раз і ввібрала у себе той дух козацької вольності, сміливе козацьке «презирство до еталонів» [1, с. 22].

Наголошувати на ролі православ'я у формуванні духовної культури українського козацтва, робити спроби визначити певні загальні риси такого художнього явища як козацьке мистецтво, що визначає безпосередньо коло досліджуваних пам'яток, примушує нас невизначеність цього явища. Адже феномен козацького сакрального мистецтва до кінця не виявлений, бракує спеціальних досліджень, присвячених йому. Причин цього, вочевидь, слід шукати, як у нечисленності та розпорошеності пам'яток, так і у тривалому, владно інспірованому замовчуванні і перекручуванні історії краю вольностей козацьких.

Список використаних джерел та літератури

1. Брайчевський М.Ю. Перспективи дослідження українських старожитностей XIV–XVIII століть / М.Ю. Брайчевський // Середні віки на Україні: вип. I. – К.: Мистецтво, 1971. – 287 с.
2. Грушевський М. Історія української козащини. / М. Грушевський // Вітчизна. – 1989. – № 9. – С. 191 – 204.
3. Дорошенко Д. Короткий нарис історії християнської церкви / Д. Дорошенко. – Вінніпег, 1949. – 127 с.
4. Кондаков Н.Ф. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры / Н.Ф. Кондаков. – Прага, 1923. – С. 34. Цитується за вид.: Білецький П. О. Козак Мамай: українська народна картина / П.О. Білецький. – Львів: Видавництво Львівського університету, 1960. – 32 с.

5. Логвин Г.Н. По Україні: Стародавні мистецькі пам'ятки / Г.Н. Логвин. – К.: Мистецтво, 1968. – 463 с.
6. Макаревський Феодосій. Матеріали для историко-статистического описанія Екатеринославской єпархії: Церкви и приходы прошедшаго XVIII столетія. / Феодосій Макаревський // [упор. В. Г. Долгополий]. – Дніпропетровськ : Дніпрокнига, 2000. – 1080 с.
7. Макаров А.М. Світло українського бароко / А.М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.
8. Яворницький Д.І. Дніпрові пороги : Географічно-історичний нарис / Д.І. Яворницький. – Дніпропетровськ : Промінь, 1989. – 142 с.
9. Яворницький Д.І. Історія запорізьких козаків : у 3 т. / Д.І. Яворницький. – Львів: Світ, 1990. – Т. 1. – 319 с.
10. Яценко Л.І. Українська ікона кінця XVII – початку XX століття у зібранні Дніпропетровського художнього музею: каталог / Л. І. Яценко. – Дніпропетровськ: ДАНА, 1997. – 48 с.

С.М. Садовенко

ХРОНОТОП ЯК СМИСЛОВА КАТЕГОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАРОДНОЇ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ: ДУХОВНИЙ ВИМІР

Хронотоп, як концепт сучасної культурології, належить до числа усталених, ґрунтовно розкритих і всебічно проаналізованих понять. Однак, навіть при значній кількості класичних позитивних визначень цієї категорії (в літературознавстві, естетиці, філософії, культурній антропології, етнології), глибинна архетипічна суть хронотопу як ключової координати картини світу в культурі, з огляду на сучасні пріоритети розвитку науки про культуру, потребує уточнення і подальшого дослідження.

Як зауважив Ернст Кассіерер ще у 1931 р. у своїй статті «Міфічний, естетичний та теоретичний простір», «проблема простору стане вихідним пунктом *нового* (курсив наш – Св. С.) самоусвідомлення естетики» [5, с. 21–36]. Існування тісного взаємозв'язку простору і часу є очевидним, оскільки час існує у просторі, взаємообумовлений простором і не може бути поза ним. Відтак, акцентуація на просторі та просторовості, зосередження уваги на проблемі «відчуття часу», звернення до формування *нових* концепцій простору, часу і меж, що розділяють теперішнє, минуле і майбутнє та переживання хронотопів як просторово-часової кодууючої схеми і нині є актуальним.

Хронотоп культури, як діалектична єдність традиційних та інноваційних моделей буття людини у просторі і часі, завжди спирається на етнокультурні архетипи, що визначають семантику (від давньогрец. *Σημαντικός* – той, що означає) ментального (від лат. *mens, mentis* – розум та лат. *alis* – інші) поля культури. Останнє складає *духовне середовище* для функціонування культурних форм, виростає з інтуїцій життєсвіту, визначає світоглядні уявлення (картину космосу) й цінності (аксіосферу). Ментальне поле культури об'єктивується у семіосфері (знаковій мові культури, її символах і текстах), відрізняється координатами базових категорій (універсалій), серед яких чільне місце належить концепту часопростору. Відтак, інтегроване символічно-знаково-ціннісно-смісловіє середовище культури, *Lebenswelt* (життєсвіт), є історичним підґрунтям моделювання хронотопу.

Моделювання цілісної семіотично-семантично-ціннісної системи культури – складний інтегративний процес, здатний до самоорганізації та саморозвитку. Його результатом є становлення особливого роду духовної атмосфери екзистенційного буття людини, яка, з одного боку, орієнтується на трансцендований від повсякденності ідеал, а з іншого – знаходить безпосереднє укорінення у світі *Dasein* і відображується в художній культурі.

Народна художня культура як складова народної культури й одночасно художньої культури суспільства являє собою складне і багатогранне явище, що трансформується під впливом об'єктивних і суб'єктивних факторів. У своєму розвитку народна художня культура пройшла тривалий історичний шлях, який визначив появлення модифікацій, що характеризують її соціодинаміку.

Соціодинаміка народної художньої культури має локальний, регіональний характер і обумовлена національними, територіальними, статевовіковими особливостями суб'єкта. Потужними детермінантами соціодинаміки народної художньої культури є соціальні умови і фактори, що здійснюють на неї як безпосередній, так і опосередкований суб'єктом вплив. Соціально-історична трансформація модифікацій народної художньої культури, особливо фольклору, зумовлена соціально-психологічними механізмами (усвідомлюваними чи недостатньо усвідомлюваними) художньої активності суб'єкта. Вирішальну роль у цьому процесі відіграють мотиваційні, диспозиційні (від лат. *dispositio* – «розташування») і поведінкові механізми, основу яких складають потреби, джерела активності і діяльності соціальних спільностей, груп, індивідів. Особливості дії цих механізмів, їхній характер і зміст, з одного боку, залежать від картини світу суб'єкта, й у певній мірі самі впливають на формування його духовності. З іншого – знаходяться в постійній взаємодії із соціальними умовами і факторами, що здійснюють взаємовпливи. Ці механізми розкривають ті елементи народної художньої культури, що постійно змінюються. Типовим прикладом може слугувати фольклор та його сучасні варіанти, які є показовими і характерними для локальних спільностей. Зрозуміло, що духовні цінності, втілювані архаїчною культурою язичницького і землеробського характеру, на сучасному етапі зазнають сутнісних змін і у трансформованому вигляді проникають у різні пласти народної художньої культури, включаючи її найсучасніші форми: неофольклор, аматорську творчість, художню самодіяльність. Та все ж провідна роль у соціодинаміці української народної художньої культури належить культурній традиції.

Як справедливо наголошує професор В. Личковах, «наскрізним принципом філософського осмислення етнокультурних специфікацій є теоретична кореляція загальнолюдського, етнонаціонального та регіонального в культурних змістах і формах, що побутують на різних духовних територіях. Як би не різнилися етнокультурні цінності, всім їм притаманне певне співвідношення універсального і партикулярного, спільного і специфічного в їхніх інваріантах і вартісних смислах. Тому справжні цінності етнокультури з одного боку, «відкриті» всьому людству, як носії загальноприйнятих гуманістичних ідей, а з іншого – є вичерпно «доступними», адекватно зрозумілими лише виключно носіям відповідної етнокультурної ментальності» [3, с. 4]. З цим не можна не погодитись.

О. Ухтомський підкреслював, що «серце, інтуїція і совість – найдалекоглядніше, що в нас є» [4]. Наведена думка спонукає замислитися над тим, що насправді найважливішим є те, що буває не тільки «нашим особистим досвідом, а є досвідом поколінь» (за О.О. Ухтомським). Дослідник у своїх працях вказував на можливості використання «хронотопу» відносно різноманітних рівнів буття, навіть щодо розуміння сутності світу і концепту прогнозування майбутнього. Завдячуючи працям М. Бахтіна, концепт «хронотоп» набув широкої теоретичної гуманітаризації, перетворившись на провідну категорію філософії, естетики та літературознавства.

Значною мірою народження цього поняття та його укорінення в естетичній та мистецтвознавчій свідомості було зумовлене природничо-науковими відкриттями початку ХХ ст. і кардинальними змінами уявлень про картину світу в цілому. Представниками посткласичної філософії було вироблено антропологічні уявлення про простір і час як про релятивно-індивідуальні «тяглість» (параметр простору) та «тривавалість», або «темпоральність» (термін В. Дільтея), тобто – суб'єктивні характеристики життєвого світу (*Lebenswelt*) особистості, що існують та інтерпретуються як смисли її свідомості, укорінені в архетипічні структури (за І. Кантом – апіорні форми споглядання і розуму).

Акцент, поставлений відкриттями А. Ейнштейна, на змістовій детермінованості простору і часу, так само, як і їх амбівалентному взаємозв'язку, метафорично відтворений у працях М. Бахтіна. З іншого боку, цей термін співвідноситься з описом ноосфери, виконаним В. Вернадським та П. Тейяром де Шарденом, «світом людини» К. Маркса, теургічними ідеями М. Бердяєва про над-культурний спосіб існування, феноменологією життєсвіту Е. Гусерля, концепцією транскультури М. Епштейна, де часопростір характеризується як єдиний континуум смислоутворення (інтенціональності) у культурі, визначений духовним виміром буття.

Отже, осмислення концепту «хронотоп» має свою історію в науковому дискурсі. Це поняття всебічно осмислювалося дослідниками, вживалося як самодостатня, універсальна і інтегративна наукова категорія. За своїм онтологічним статусом концепт «хронотоп» характеризує іманентну якість буття в антропологічній проекції, що визначає умовний (суб'єктивний) характер уявлення про «час-простір» (зауважимо, що простір, час, рух, буття, структура, властивості є основними поняттями онтології – теорії про буття як таке). На нашу думку, концепт «хронотоп» є, насамперед, універсальною методологічною категорією, яка може бути застосованою для вивчення статичних явищ (художніх творів чи часових періодів) та динамічних, рухливих процесів (трансформація самосвідомості творця, культурний досвід). Семантика терміна актуалізує все вище зазначене з акцентуацією на його онтологічному (безумовно, іманентному буттю) і культурно-антропологічному (суб'єктивно обумовленому в інтелектуальній чи художній рефлексії) характері. Таким чином, концепт «хронотоп» являє собою поняття, яке має ключовий характер для соціокультурного, індивідуально-творчого рівнів, а також різних аспектів дослідження. Як особливий універсум, хронотоп в контексті культурологічного знання відкриває культурний досвід різних часових, просторових рубіконів, філософсько-естетичних, соціально-культурних і духовно-моральних культурних парадигм і може виступати як смислова категорія української народної художньої культури.

Хронотоп як координата картини світу, виражаючи загальні риси художньої просторово-часової організації в певній системі культури, свідчить про її «домінуючі ідеї» (Р. Бенедикт), «онтологічні принципи» (Л. Карсавін), «культурні універсалиї» (В. Стьюпін), тобто – про панівні ціннісні орієнтації духу, стилю і світовідчуття культури (шпенглерівського гешталту), її знакову та аксіологічну сферу (аксіосферу). Аксіосфера є контекстом і чинником формування хронотопу як генотексту, який, віддзеркалюючи її тло (фенотекст), у свою чергу, може здійснювати на неї зворотний вплив. У цьому випадку простір і час мисляться як абстракції, при посередництві яких можлива побудова картини уніфікованого космосу, єдиної й упорядкованої системи Всесвіту. Наприклад, просторово-часове мислення первісних людей є предметно-чуттєвим і позачасовим (архетип Золотого віку), оскільки усвідомлення міфічного часу є сакралізованим і емоційно забарвленим. Культурний хронотоп традиційного Сходу та античності формується у контексті взаємодії міфу, релігії, ритуалу і філософії як наслідку кодифікації міфо-ритуально-релігійного комплексу, де простір – антропоморфно-одушевлений, а час – космологізований.

Середньовічна християнська (модерна) свідомість сформувала образ лінійного незворотного апокаліптичного часу та символічного ієрархічного простору у теоцентричній картині світу, зміна якої на антропоцентризм як «втрата точки опори» людини в образі Бога (Р. Гвардіні) призвела до кризи класичного хронотопу у культурі Відродження. Звідси – притаманний для Нового часу амбівалентний синтез оптимістичної центрації на картезіанському суб'єкті в раціоналізмі Модерну (ньютонівський класицизм) та песимістичної децентрації барочного суб'єкта як «мислячого очерета» (Б. Паскаль) в пантеїстичному Всесвіті Дж. Бруно, що стала вихідною передумовою для деконструкції Ratio у постмодерні. Протиставлення людини світові як суб'єкта об'єкту дозволило усвідомити межі раціональної активності, що стало основою шпенглерівських «сутінок» картезіанської філософії.

Сучасна культура з усією складністю і розмаїттям її соціальних, національних, ментальних та інших відносин характеризується безліччю різних хронотопів. Серед них найбільш показовим є, мабуть, той, що виражає образ «втраченого часу» як «смерті історії» (Ф. Фукуяма). Чернігівський культуролог Є. Більченко справедливо говорить про кризу почуття історичного у сучасної людини. Автор пише про відсутність у бутті сучасного комуніканта такого адресата, як історія, тобто – часовість. Причому, під словом «історія» мається на увазі «мікроісторія» (у сенсі індивідуального культурпсихологічного наративу), що є основою особистісної ідентичності, так і «макроісторія» (у сенсі темпоральності соціокультурних подій та їх історіософської рефлексії), що є основою групової ідентичності [2, с. 84–88].

«Починаючи від філософії життя А. Бергсона, – зауважує дослідниця, – час осмислюється як інтуїтивний живий початок *тривалості, тяглості*, пролонгованої у тріаді «минуле – теперішнє – майбутнє». При цьому головну роль у тривалості відіграє момент *теперішнього* – миті процесуального становлення у перед-очікуванні насування близького, але непередбачуваного, майбутнього, фіксованої у М. Гайдеггера як *Dasein*, а у Е. Левінаса – як *gipostazis* – актуалізація потенції часовості, перехід від знеособленого до визначеного стану речей через прорив миті у майбутнє, її перетворення в подію» [1].

Дуже влучно, на наш погляд, автор порівнює імпровізаційність плінного моменту, який є до певної миті завершеним, тому що вже не є теперішнім, оскільки відбувся, однак ще не є остаточним минулим, оскільки відбувся тут і тепер у пришлому майбутньому з англійською дієслівною формою Present Perfect Tense (як-от, «I have come» «Я прийшов»). Показовою є можливість мови щодо прояву ментальності (зв'язок граматичного та психічного не дарма був помічений не лише на рівні філології О. Потебнею, але й на рівні філософської антропології Е. Фроммом у його схемі «Мати чи Бути»). У простому виразі з відповідним модальним дієсловом «Я прийшов» дослідниця розкрила задовану складну «формулу самості», а саме: конституювання особистістю своєї ідентичності через відновлення каузальності події (каузальність – від лат. *causalis* – причинність, причинна взаємозумовленість подій у часі) від минулого через теперішнє до майбутнього» [1].

Відтак, у процесі еволюції художньої культури надзвичайно важливе місце займає народна художня культура, оскільки саме вона забезпечує глибинний зв'язок національного мистецтва з етнокультурними архетипами.

Нерідко народну культуру ототожнюють з окремими її елементами, а також з архаїчними формами, зводять до патріархальної культури селянства, яку представляють як зразок і протиставляють міській. На наше переконання, народна художня культура як один з елементів народної культури, що є, у свою чергу, частиною загальнонародської культури, вимагає цілісного осмислення та соціологічного, культурологічного і соціально-психологічного аналізу.

На всіх стадіях суспільно-історичного розвитку, від язичництва до сучасності, включена в різноманітні соціокультурні практики людини, народна художня культура вбирала і передавала наступним поколінням моральні імперативи соціуму, зокрема – ставлення до світу, до праці, до ближнього, тим самим моделювала взаємини різних поколінь, формувала їхню духовність, цінності й ідеали, несла в собі селективні, нормативно-евристичні функції. Як складова загальної культури народна художня культура є особливим синергетичним феноменом, що має в сучасних умовах тенденції й закономірності соціодинаміки, а також соціокультурним феноменом, що володіє низкою характерних рис, обумовлених внутрішніми протиріччями художньої культури, що відрізняють її від інших типів культур.

Культуру прийнято розділяти на матеріальну і духовну. Українська народна художня культура – це цілісна система, що охоплює всі сторони людського буття. Унікальність цього феномену полягає у тому, що матеріальний і духовний початок у народній художній культурі органічно поєднуються.

Саме хронотопний підхід до аналізу української народної художньої культури є основною складовою її семіотичного аналізу і відповідає пріоритетним тенденціям розвитку сучасної культурологічної науки.

Список використаних джерел та літератури

1. Більченко Є.В. Людина без історії / Є.В. Більченко // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ikt.at.ua/load/load/0-0-0-540-20>
2. Більченко Є.В. Мотив чужого як чинник формування етнокультурної ідентичності українства / Є.В. Більченко // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка [Текст] / Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури. За ред. проф. В.А. Личковаха / Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка; гол. ред. Носко М.О. – Чернігів: ЧДПУ, 2010. – Вип. 75. – 204 с. – (Серія: філософські науки) – С. 84–88.
3. Личковах В.А. Філософія етнокультури як новітній напрямок народознавства / В.А. Личковах // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка [Текст] / Другі Кулішеві читання з філософії етнокультури. За ред. проф. В.А. Личковаха / Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка; гол. ред. Носко М.О. – Чернігів: ЧДПУ, 2010. – Вип. 75. – 204 с. – (Серія: філософські науки) – С. 3–9.
4. Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник / А.А. Ухтомский // Интуиция совести. – СПб., 1996. – С. 267.
5. Cassirer E. Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum. Vierter Kongreß für Ästhetik und Allgemein Kunstwissenschaft. Hamburg, 7. – 9. Oktober 1930. Beilagenheft zur Zeitschrift für Ästhetik und Allgemein Kunstwissenschaft 25 (1931).

К.В. Сичова

ГРЕКО-ВІЗАНТІЙСЬКІ КОНОТАЦІЇ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Постановка проблеми. Духовна культура Київської Русі, в контексті якої відбувалось становлення філософсько-антропологічного та елементів протоестетичного знання, розвиваючись на власній світоглядній основі, трансформувала досягнення різних етнокультурних традицій, зокрема – давньогрецької й елліністичної. Екстраполяція християнства на слов'янський простір, а разом з тим і внутрішнє, емоційне й духовне засвоєння русичами суті Христового вчення кардинально змінили розуміння світобудови й переживання світосприйняття, надаючи нових релігійно-філософських та художньо-естетичних змістів класичній спадщині Еллади, переломленій крізь призму давньоруського «двовір'я», або «двокультур'я». Відтак естетико-теоретична реконструкція філософсько-антропологічних аспектів осмислення емоційно-чуттєвої культури Київської Русі вимагає, передусім, дослідження впливу греко-візантійської світоглядної традиції на формування естетичних поглядів та мистецьких явищ у давньоруському духовному просторі.

Мета статті. Головною метою даної статті є аналіз впливу греко-візантійської духовної традиції на становлення філософсько-антропологічної та протоестетичної думки Київської Русі.

Виклад основного матеріалу. Важливою особливістю києворуського періоду в розвитку праукраїнської філософсько-антропологічної й естетичної думки та художньої практики було те, що сприйняття нею духовних здобутків античного світу відбувалося на ґрунті, передусім, греко-візантійської традиції. Світоглядно-культурний синтез візантійсько-патристичного богослов'я та античної філософії осмислювався також на основі образів давньослов'янської язичницької міфології. Відтак, основні елементи східнохристиянського філософсько-антропологічного вчення Давня Русь синтезувала із своїми самобутніми

уявленнями про людину як органічної складової світу й центру духовно-інтелектуального та естетичного життя, надаючи їм етнонаціональної специфіки. Цей релігійно-культурний процес носив характер не простого «механічного» накладання, а глибокого й складного ідейно-естетичного перетворення.

В свою чергу, Візантія як «другий Рим» успадковувала лише ті надбання античності, які найповніше сприяли обґрунтуванню теологічних принципів східнохристиянського віровчення, а, й, відтак, сприяли зміцненню християнських засад культури. Внаслідок цього, засвоєння філософсько-естетичних ідей античності в Київській Русі відбувалось через знайомство з візантійською, переважно церковно-релігійною, перекладною літературою.

З великої кількості творів візантійських авторів для перекладу з грецької вибирались, як правило, праці Отців церкви, які у Візантії відігравали провідну роль в обґрунтуванні переваг християнського світогляду. Але оскільки чимало патристів найпереконливішим, найкращим джерелом захисту і обґрунтування християнства вважали логіку і риторику античних мислителів, зокрема Аристотеля, звертання до філософсько-естетичної спадщини античних філософів було закономірним, що засвідчувало наявність «грецького образу» не лише у храмі, а й в духовній культурі нашого народу.

Про високий рівень духовної зрілості киеворуської культури, який визначив здатність до продуктивного засвоєння греко-візантійської філософської думки, свідчить широке коло перекладної літератури з відчутними античними ремінісценціями: «Ізборник Святослава» (1073 р.), «Ізборник» (1076 р.), «Шестоднев» Іоанна Екзарха Болгарського, «Хроніки» Георгія Амартола та Іоанна Малали, «Діалектика» Іоанна Дамаскіна, трактати Максима Сповідника, збірка «Пчела» (розділ «Про красу») тощо. Завдяки популяризації вищезазначених пам'яток у тогочасній картині світу східних слов'ян утвердилися окремі давньогрецькі уявлення про будову Космосу, про місце в ньому людини, її пріоритетні цінності, сутність її природи, що в цілому заклало основу розуміння змісту вітчизняної філософії як, передусім, світоглядно-антропологічного знання. Так одним із ранніх літературних творів Київської Русі, в якому християнську «премудрість» доповнено логічним вченням Аристотеля й Платона, був «Ізборник Святослава» 1073 р. Тут чи не вперше зафіксовано тлумачення найважливіших філософських, риторичних, поетичних, граматичних термінів узятих з праць античних та середньовічних авторів, зокрема капподакійців, І. Золотоустого, І. Дамаскіна, Іустина Філософа, Ф. Раїтуїського, М. Сповідника, Оригена, Псевдо-Діонісія Ареопігита, Феодорита Кирського, Єпифанія Кипрського, І. Лествичного та Г. Хировоска. Крім того, трактат останнього «Про образи» був одним з перших джерел теоретичних відомостей у галузі поезики, риторики, а власне й естетики, оскільки в ньому розглядались 27 «творчестихъ», тобто художніх образів (аристотелівських «троп»). Останні тлумачились не лише як поетичні й риторичні фігури, а й як своєрідні протоестетичні поняття, що дає підстави вважати укладача «Ізборника» добре обізнаним в питаннях теорії та практики сучасного йому образотворчого мистецтва та причетним до складання поезики давньоруського літератури. Згодом деякі терміни цього твору трансформувались у категорії, які використовуються і по сьогодні естетичною наукою (наприклад, «алегорія», «метафора», «притча»).

Особливе місце в генезі вітчизняної духовної спадщини в цілому, і філософсько-естетичної думки зокрема, відігравав елліністичний неоплатонізм. Він був сприйнятий на Русі у теологічній формі, адаптований для потреб візантійської християнської культури, і антропологічно орієнтований на утвердження концепції Абсолютної Особистості, поставленої над природою у вигляді її Творця (давньогрецький «макрокосм» трансформується в Теурга та його світ).

Відображення в давньоруській протоестетичній думці ідей греко-візантійської філософської антропології простежується і в поширеному тут погляді на людину як «мікрокосм», «малий світ», як органічну складову «великого світу» й центру духовно-релігійного життя. Емоційно-піднесено, з біблійним пафосом пише Іоанн Екзах про силу людського духу, про думку, яка здатна облетіти усю Землю й повернутися до людини: «...въ

коль мале теле толика мысль висока, обидуци всю землю и выше небес възидуци. Где ли есть привезан ум ть?...Кыма крылома възлете? Кымъ ли путемъ прилете? Не могу исследити» [4, с. 192]. Світоглядні інтенції «Шестоднева» своєрідно корелюють і виявляються співзвучними роздумам Володимира Мономаха про гармонійно організований, незбагненно упорядкований світоустрій та про місце людини в ньому.

Отже, духовним стрижнем давньоруської культури, що має греко-візантійські конотації є східнохристиянське віровчення з його глибокою увагою до теми людини, котра є однією з центральних й наскрізних у філософсько-антропологічній спадщині вітчизняних любомудрів. Образ людини – її божественної суті, духовного становлення, пошуків шляхів самореалізації у наслідуванні вищих моральних і естетичних зразків, формуванні калокагатії («благолепія») – виявляється складним, синтетичним культурно-історичним феноменом. Успадковуючи греко-візантійські ідеї, давньоукраїнська філософсько-антропологічна й протоестетична думка виявляє синкретичний характер, фактично вступає в «діалог культур» античність – Візантія – Київська Русь.

Відтак давньоруський образ людини формувався під впливом різноманітних культурних, релігійних, філософсько-естетичних чинників. У першу чергу, це старозавітна традиція з її відчуттям цілісності людини як духовно-тілесної істоти, що має «образ і подобу» Божу. Принцип богообразності і богоподібності, який є провідним в православній антропології став дуже важливим для подальшого розвитку образу людини в контексті європейської спільнохристиянської культури. Постановка проблеми про творення за «образом» і «подобою», де «образ» мислився як деякий ідеальний взірець (ейдос духовної чистоти), а «подібність» – реалізація ейдоса-ідеалу, в антропологічному аспекті сприяла афірмації позитивної, оптимістичної оцінки людської природи в протоестетичному світогляді давніх русичів.

Період становлення філософсько-естетичної думки в Київській Русі пов'язаний також зі значними трансформаціями у свідомості, зокрема у почуттєвій сфері людини, у світовідношенні в цілому. Ці світоглядні зміни були обумовлені культурною асиміляцією язичництва християнством. Давньоруська людина дивиться на себе не просто як на частину природи, а усвідомлює себе її боговизначеним господарем, немов вивищуючись як «вінець творіння» над природним космосом, створеним згідно з Божественним задумом на володіння і послугу людині. Такий специфічний синтез греко-візантійського і давньо слов'янського антропоцентризму зумовлює становлення неповторного образу людини в духовній культурі Київської Русі. У світоглядно-філософських і художньо-естетичних поглядах переважає коло антропологічних мотивів, пов'язаних, передусім, із з'ясуванням природи і сутності людини, сенсу її буття та місця її в світі, пошуками орієнтирів її духовної і творчої діяльності. Людині відводиться роль своєрідного посередника, що забезпечує комунікацію між Творцем і світом, модератора Божественних творчих енергій.

Однією з головних, при з'ясуванні сутності людини, стає проблема співвідношення тіла і душі, почуттів і розуму. Для аналізу даного аспекту киеворуського філософсько-естетичного антропологізму звернемося до «Ізборника Святослава 1073 року», що являє собою приклад синтезу давньогрецької філософії та візантійської патристики в духовній культурі Київської Русі.

Життя людини у східнохристиянській духовній традиції мислиться як цілісність і єдність вітальних та екзистенційних проявів. Така позиція має релігійно-онтологічну підставу: люди наділені тілесно-духовною природою, створеною Богом, і кожна людська особистість покликана спрямовувати свою природу – і душу, і тіло – до Творця. Тому якусь «частину» людської природи – тіла або душі, розуму чи почуттів – неможливо розглядати відсторонено від інших її органічних складових.

Тіло – «храм» душі, природна матеріальна суть, яка єднає людину з усією Природою і складається з чотирьох елементів: вогню, повітря, води і землі. Подібне натурфілософське розуміння було притаманне вже філософам Стародавньої Греції – Емпедоклу, Анаксагору, Левкіпу, Демокріту, Платону, Арістотелю. Цю традицію продовжили Епікур, Лукрецій Кар,

стойки. Згодом, спираючись на античне вчення про першоеlementи, християнські апологети будуть намагатися обґрунтувати один з центральних догматів християнства – догмат про воскресіння, як можливість і для людського тіла після смерті знов відродитися в цьому світі. В тексті «Іустина Філософа о том єже о правеи вере» висловлені такі міркування: «Яко же бо и тело зложено е от огня, и от огня, и от въздуха, и от води же, и от земля. Но речеш телу огонь, ни въздух, ни инчѣто же. Не бо то же есть, от них же есть, им же и различне разум съложеному и съложеном» [2; Ар.9].

Упорядник «Ізборника», обстоюючи думку про те, що тіло складається з чотирьох елементів, виступає проти буквального розуміння сутності тіла як субстанції, природу якої складає тільки одна із стихій. Якщо тіло складається з різних протилежних, але матеріальних сутностей, то душа, на противагу їм, проста й не розкладається на окремі елементи: «Душу же простосуштну нарицаем и словесную, и сѣмрътноу, а не прежде сѣтворену телесе. Пифагора бо и Платон, и Плотин и яже суть тех дружина бо бесѣмрътни сушта, с теми исповедавъше душа преждетелес сѣтворения нарекоша, и народ суштѣ душѣ» [2; Ар.246]. Вочевидь, в розумінні душі на відміну від тіла як «простої», не складеної з елементів субстанції, унаслідувалась і думка Платона про те, що душа має три рівня свого існування: розумовий, чуттєвий, емоційний.

Водночас на сторінках «Ізборника» піддаються критиці твердження Платона, Піфагора, Плотіна про те, що душа була створена раніш за тіло, що є безсмертною, що існує велика чисельність душ тощо. Адже, якщо відступити від ідеї «співвічності» душі і тіла, то це могло б призвести до уявлення про наявність душ до створення світу, що власне суперечило християнській ідеї креаціонізму. У фрагменті «О лице» Феодоріт називає душу смертною у тому сенсі, що її безсмерття не можна розуміти так, як розумів це Платон. Він підкреслює, що душа проста, розумна й безсмертна, але вона не раніше за тіло приходить в буття.

Зустрічаємо в Ізборнику й уявлення про душу як матеріальну субстанцію. Подібне розуміння мало місце в давньогрецькій філософії, хоча є несумісним з християнськими уявленнями про душу як Дух. Визнається й той антропологічний факт, що душа оживлює тіло, адже тіло без душі – мертве («И дуну на лице его дух животень. Тем же тело без души хромо есть и не наричеться человекъ, но труп», – Кирило Туровський) [4, с. 295]. Душа людини має здатність пізнавати різні явища в силу того, що вона вільна в своїй здібності мислити і відчувати. Перелік інших антропологічних ідей, важливих для становлення української філософії та естетики, можна продовжувати, але всі вони так чи так корелюють з давньогрецькими і візантійськими уявленнями про людину як «мікрокосм» і «образ Божий».

Висновки. Отже, давньоруську філософсько-антропологічну й протоестетичну думку відрізняла греко-візантійська парадигма трактовки людини, розуміння її цілісності, єдності тілесного й духовного начал як необхідної умови досягнення гармонії людини і світу, людини і соціуму, людини і людини, що постане ідеалом і світоглядними конотаціями вітчизняної культури і мистецтва.

Список використаних джерел та літератури

1. Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. Ун-т «Києво-Могилянська акад.»: Упор. О. Вдовина, Ю. Завгородній. – К., 2006. – 398 с.
2. Изборник Святослава 1073 г. Научный аппарат факсимильного издания. – М., 1983. – 79 с.
3. Личковах В.А. Сигнатура Семаргла в ранньохристиянській культурі Київської Русі / В.А. Личковах // Християнізаційні впливи в Київській Русі за часів князя Оскольда: 1150 років / відп. ред. О.Б.Коваленко. – Луцьк, 2011. – С.268–274.
4. Памятники литературы Древней Руси: XII век. / Вступ.статья Д.С. Лихачева. – М.: Худож. лит., 1980. – 704 с.

МЫШЛЕНИЕ В ПРЕДСТАВЛЕННОСТИ ТЕОЛОГИИ И НАУКИ

Современные наука и религия обозначили достаточно емко свое информационное пространство в социуме. Теологи представляют Бога как творца Вселенной и всего сущего в ней, наука стремится на материалистическом основании, и особенно исследованиях квантовой механики, объяснить создание и существование Вселенной. Сегодня наука имеет значимые приоритеты в исследовании жизнедеятельности человека, в их перечне и мышление как нейронные процессы мозга. Религия заявляет значимые позиции в вопросах космологии, существования Вселенной и человечества. Очевидно, и наука и религия стремятся решить проблему существования Вселенной и определить место человека как индивида, как субъекта и как объекта Мироздания. Следует отметить, в квантовой механике наши знания недостаточны, в то время как предмет или элемент исследования должен быть четко зафиксирован. Бог, – говорил А. Эйнштейн, – не играет в кости и поэтому сегодня квантовую механику затруднительно принимать как всеобъемлющую науку о Вселенной.

Современные исследователи поведения человека используют в своих суждениях гипотетические обозначения элементов процесса мышления, которые характеризуют некие абстрактные свойства человека, связанные с семантической и прагматической функциями знаковых систем. Мышление трактуется как скрытый процесс, наличие которого выводится исходя из оценки наблюдений поведенческих актов, сложных решений, сообщений и т.п. В наиболее общем виде мышление определяют как познавательные действия связанные с информацией, памятью, сложным научением, переструктурированием информации о прошлом, для обозначения воображаемого, прогнозируемого будущего. Однако сущность процесса мышления и характеристики «элементов мысли» не приводятся ни одним из авторов [1–5] и для понимания мышления часто используются уточняющие эту деятельность словесные обозначения, такие как творчество, интеллект, талант, гений, с дополнительными коннотативными обозначениями эмоционального состояния, чувств, направленности, восприятия и других структурных единиц личности. Часто в характеристиках деятельности используют термин «креативность», который в переводе на русский обозначает творчество, и «когнитивный стиль» – познавательная способность. Но все семантические характеристики не содержат ни способа, ни образа, «технического носителя» мышления, как информационного процесса и вне внимания остаётся тот способ или «программа», которые обозначают понятие «мыслительные действия». Практически отсутствуют экспериментальные исследования, посвященные анализу продуктивности труда работников, занятых в информационной сфере, в том числе и в системе управления предприятия. Мышление представляется специалистами как обобщенная система знаний, которые получены на основе «черного ящика» (человек, как центральное ядро, вокруг которого вращаются все психические действия). Система знаний не содержит сведений, определяющих внутреннее информационное пространство деятельности человека, ориентированное на внешнюю реальность. Это даёт основания для использования в исследовании мышления инструментов общей теории систем, математической логики, общей теории информации и физики. Системный метод даёт возможность исследовать мышление с использованием его семантических характеристик, совместимых со статистическими оценками деятельности работника информационной сферы и позволяет обозначить мышление как процесс, который определяют: а) знания о поведении человека, полученные на основе использования принципа черного ящика; б) организация, структура и качественные характеристики информационной деятельности человека, как естественные процессы реального мира.

Аналитический обзор источников, посвященных мыслительной деятельности индивида свидетельствуют об отсутствии работ, посвященных разработке обобщенной теории процесса мышления в формальном его представлении как информационного процесса. Остаются неясными характеристики качества деятельности должностных лиц занятых

мыслительной деятельностью (например, в системе управления) и способы оценки этого качества в информационной среде, столь необходимые для разработки системы мер, использование которых должно обеспечить устойчивое улучшение социальных и экономических показателей функционирования предприятия на основе повышения качества действий и деятельности работников системы управления. Изложенное обусловило необходимость исследований, в результате которых должно быть сформировано обобщенное знание и на его основе сформулирована информационная концепция мышления, а также определены коннотативные характеристики качества мыслительной деятельности работника информационной сферы.

По А. Реберу, термин «мышление» в наиболее общем представлении обозначает скрытую (трансцендентную) познавательную или мыслительную манипуляцию идеями, образами, символами, моделями, словами, суждениями, воспоминаниями, понятиями, убеждениями и намерениями [1, с. 469]. Поскольку наше мышление сковано «здравым смыслом» (мы оперируем обретенными знаниями в соответствии с твердо установленными правилами и опытом) приведенный перечень элементов, определяющий процесс мышления или пространство мышления, схематичен и неполон. Перечень не является семантическим основанием единиц языка обозначающих мышление, которые использовались и используются в научных изданиях, в специальной литературе, а также содержатся в древних и старинных, культурных и литературных памятниках, эзотерических и религиозных текстах. Современный «энтузиазм» средств массовой информации не даёт достаточных оснований для формулирования концепции мышления в представлении человека разумного, как своего рода материальной (плотной) субстанции в её взаимодействии с полемым, тонким материальным или так называемым «параллельным миром», как частей природы вселенной. При этом жизненное пространство человека обозначается феноменами, которые имеют разномерные и в большинстве своём, выходящие за пределы возможного опыта, (трансцендентные) характеристики мира идей и явлений (Разум Вселенной, Создатель, тонкая материальная субстанция человека, параллельный мир и другое), характеризующих процесс мышления.

Изложенное обозначает особенности исследования оснований идеи мышления или выявления понятий, явлений и процессов, содержащих в себе ключевые сведения при рассмотрении конкретных теорий, интуитивных конструкторов и отдельных фактов, достаточных для того, чтобы объединить их в формальное, доступное знание, разрушающее «...методологические табу, которые осуждают ненаучные или нелогичные те самые методы и понятия, которые позже оказываются основой для следующего большого шага вперёд» [2, с. 16].

Современные результаты исследований процесса мыслительной деятельности включают лишь отдельные оценки фактов, событий и явлений измеренные опосредовано, на основе фиксации уровней энергетических полей, подтверждающих состояние активности или торможения мыслительных процессов участков мозга, отвечающих за определённые виды деятельности. Эти измерения не являются прямыми оценками, фиксирующими интеллектуальные, творческие результаты и не позволяют обозначить продуктивные характеристики мышления. При этом в отношении концептуальной трактовки мышления доказательства гораздо менее убедительны, поскольку лабораторный, экспериментальный материал психофизиологических исследований очень ограничен, а опытные данные нуждаются в дополнительных оценках корректно проведенных экспериментов. Остаётся открытым вопрос: где располагается информация, которую воспринимает человек или его память, и как влияет объём и качество этой «усвоенной» памятью информации на результативность мышления. Поэтому вопрос о том, какое понимание мышления, теологическое или эмпирическое научно справедливо. Если мы осознаем, что у понятий, о которых идет речь, научные результаты с самого начала не имеют окончательных определений, то не следует слишком спешно расшатывать тот образ мира, который в

качестве составной части духовной культуры социума обеспечивает гармонизирующую роль восприятия структуры накопления сведений в пространстве человеческого мышления.

Человеческая история изобилует примерами, подтверждающими наличие в памятниках культуры и религий сведений и фактов, имеющих познавательную и научную ценность. Следует отметить, что человечество в большинстве случаев не располагает первоисточниками, а использует сохранившиеся и претерпевшие изменения тексты ведической литературы, зороастризма, христианства, буддизма и других религий, содержащие философские знания, а также оригинальные трактаты и старинные патристики средневековья, признающие в каждом человеке не только физическое тело, но и бессмертную душу. Сведения этих источников имеют общие методологические принципы изложения хронологии истоков, основных этапов и направлений развития знаний. Характерной их особенностью является осторожность или недосказанность в выражениях, эзоповский язык и прославление мудрости Творца. Но это ни в коей мере не снижает их ценности, как результатов человеческого осмысливания этих сведений, как источника знаний, которые возможно были получены развитыми цивилизациями, предшествующими современной.

Изложенное предопределило необходимость использования в исследовании методов лингвистического анализа и каталогизации, а также фактов (опытов), необходимых для логического обоснования концепции мышления. Исследование включает выявление и последующую унификацию разномерных характеристик концептуальных конструкторов пространства мышления (последовательность смены явлений, состояний и их количественные и качественные характеристики, информация, пространство, время и другое). Исследование ориентировано на обобщение предшествующего опыта развития знаний и изложение идеи мышления, подтверждённой существованием конструкторов «пространства мышления» (множества объектов, между которыми установлены отношения) в реальном мире, принадлежащем природе Вселенной [6].

Основу исследования составил анализ субъективных семантических пространств, объекты которых (мышление и сознание) воспринимаются как носители социального опыта и, прежде всего, как семантические структуры естественного языка, использованные в исторических памятниках культуры и религии, а также в современных изданиях и в полученных из средств массовой информации (СМИ) сведений об опытах, посвящённых проблемам деятельности, поведения и мышления человека. Анализ выполнен в хронологической последовательности исторической регистрации источника, начиная с самого древнего. Самым древним и неточно датированным источником нашего исследования являются «Веды», ведические написания на древней форме Санскрита, относимые к 3100 г. до н.э. (А. Тютнев ссылается на свидетельства, которые доказывают с одинаковой достоверностью написание этих текстов за 25000-2000 лет до н.э.) [7]. В ведическом литературном источнике «Путь к совершенству», изданном Московским центром ведической культуры содержится утверждение, что есть другой мир, вечный, и он трансцендентен к проявленной, иллюзорной материи, нашему материальному миру. Мы (люди) принадлежим вечной духовной природе, но в нынешнем состоянии мы покрыты материальным телом и потому в нас проявляются свойства как материальной, так и духовной природы. Далее из текста следует, что постичь духовную природу невозможно экспериментальным путём, мы должны принять знание, которое даёт нам Создатель [7]. Как принять это знание подробно излагается в методике, поясняющей метод самоосознания духовного пути современным человеком [8]. Постепенно, с временным перемещением в направлении к современности, информация о мироздании теряет подробности в характеристиках представленности человека двумя субстанциями, как физического тела и как тонкой полевой материи. Понятие «полевая материя» соответствует определению современного структурного уровня материи – «элементарные частицы и поля». В текстах этого времени, повествующих о деятельности Разума Вселенной (Создателя), отсутствуют отношения и освещается лишь результат. Из Ветхого завета, разновременные тексты

которого были составлены в 8 в. до н.э. – 2 в. н.э., известно, что Создатель сотворил за шесть дней небо и землю и всё, что есть на земле. Последний шестой день он посвятил созданию живых душ по их роду, земные и небесные, и «человека по образу Нашему, по подобию Нашему». Начиная с пятого дня Создатель сотворил по роду рыб, пресмыкающихся, скотов, гадов и человека (иначе говоря их физические сущности) и «живые души по роду» их. И совершил «к седьмому дню дела Свои. ... и почил в день седьмой от дел Своих...» [Библия, гл.1]. В приведенной ссылке на Библию содержатся в неявной форме сведения о том, что Создатель пользовался программой, методикой или инструкцией при создании физических субстанций, вкладывая в физические тела души по их роду.

Во втором веке н.э. в личных записях императора Марка Аврелия «Размышления», составленных в виде диалога, сам император заявляет своему собеседнику: «Три вещи, из которых ты состоишь: тело, дух, ум; из них только третье собственно твоё, остальные твои лишь в той мере, в какой необходимо тебе о них заботиться...». В античной философии понятия «дух», «душа» или духовная природа обозначают невещественное, трансцендентное начало как основную субстанцию бытия, как универсальную осмысленность, ритм и соразмерность бытия, данное человеку как и физическое тело. Последнее, «ум» характеризуется как субстанция, обладающая способностью накапливать в памяти человека информацию, трансцендентные параметры которой характеризуются наращиванием теоретических и практических знаний. Они предстают перед человеком в его внутреннем опыте и превосходят его практическую деятельность и течение жизни. «Каким быть душой и телом, когда придет смерть; про краткость жизни, бездна вечности позади и впереди...» [9].

Аналитическое обозрение сведений древних культурных и религиозных памятников свидетельствует о том, что Вселенная и человек принадлежат вечной трансцендентной духовной (тонкоматериальной) природе. Поэтому в человеке проявляются свойства как материальной, так и духовной природы. Духовную природу называют высшей, а материальную низшей, потому что материя без духа мертва. Развивая в себе духовное знание, человек готовит себя к возвращению из материального в духовный мир, в котором его существование определяет трансцендентная духовная природа [7]. Но подвергнутая анализу информация о сознании и мышлении не содержит сведений о механизме мыслительной деятельности человека. Остаётся неведомым процесс мышления. Один из создателей квантовой механики и философии естествознания В. Гейзенберг утверждает, что религиозные образы и символы являются специфическим языком, позволяющим как-то говорить о той угадываемой за феноменами взаимосвязи мирового целого, без которой мы не могли бы выработать никакой этики и никакой шкалы ценностей. Религиозный язык позволяет избежать раскола мира на объективную и субъективную части, поскольку невозможно утверждать, какая сторона более реальна [4, с. 339]. Несомненно, «...если наша мысль будет оперировать информацией, сообщаемой только органами чувств, мы едва ли сможем найти объективные критерии для познания мира» [10, с. 35].

Краткий аналитический обзор древних и старинных литературных памятников культуры и религии позволил обозначить семантическую архитектуру мироздания, как вечный трансцендентный мир или вселенную, духовной или тонкоматериальной природе которого принадлежит как наш физический мир, так и физическая субстанция человека. Из ведических сведений, а также из информации СМИ 95 процентов массы Вселенной составляет ее тонкоматериальная субстанция (элементарные частицы и поля), а остальное – физический мир. Современное обозначение тонкоматериального мира определяется понятием «плазма» – газ, в котором концентрация положительных и отрицательных зарядов характеризуется квазинейтральностью. В состоянии плазмы находится подавляющая часть вещества Вселенной, около земли плазма существует в виде плазмонов (квазичастиц), солнечного ветра и ионосферы.

Смысловое содержание единиц языка, которые использованы в древних источниках для обозначения сущности человека, следующие: тело-организм, физическая субстанция

человека; душа (дух) – тонкоматериальная, независимая от физической сущности человека первичная, животворящая, познающая и вечная трансцендентная субстанция человека, живая основа человека, генетический код(генетическая информация), или генотип; ум – понятие, характеризующее индивидуальные мыслительные способности человека, которому соответствует современный термин – мышление. Во всех этих источниках, а также в современных публикациях характеристики мышления не определяются как целостный процесс с конкретными субстанциями и отношениями, обеспечивающий формирование и интегрирование различных форм психического отражения и сознания.

Продвижение по хронологической лестнице датирования источников информации о процессе мышления позволило добавить современные характеристики мыслительной деятельности. Остановимся на определениях феноменов бессознательного, предсознательного, сознательного и надсознательного. По определению Фрейда, сознание представляет собой поверхностный слой душевного аппарата, то есть является функцией некой системы, пространственное расположение которой ближе всего к внешнему миру или принадлежит этому миру. Фрейд определяет сознательным то, что опирается на самое непосредственное и надёжное восприятие, как этап познания и обобщённого отражения действительности или мышления. Образное представление, то есть определённым способом организованный поток чувственной и сенсорной информации, обычно не бывает длительным и сознательным. Состояние осознанности быстро проходит и становится бессознательным. Но между состояниями «сознательное и бессознательное» Фрейд располагает латентную фазу предсознательного. Такую фазовую динамику обуславливают жизненные силы человека, вытесняющие или смещающие состояние психики из области сознательного в бессознательное, и в обратном порядке. Однако Фрейду непонятно, как можно представить в этой последовательности внутренние процессы, которые мы можем назвать мыслительными. «Доходят ли эти процессы, совершающиеся внутри или вне человека как движение душевной энергии до поверхности, на которой возникает сознание?». Или наоборот, сознание доходит до поверхности и что представляет собой эта поверхность – спрашивает Фрейд. [3, с. 426–427]. Это означает, что поиск механизма мышления и его элементов был актуален в истории нашей цивилизации, во времена Фрейда и в настоящее время. Фрейд, изучая поведение человека, рассматривал его нервную систему как энергетическую машину, а мышление – в терминах «нервной энергии». Сознательное процесса мышления у Фрейда идентифицируется с **Я**, которое обозначает внутреннюю представленность образа внешнего мира. **Я** является контрольной инстанцией, посредником между индивидом и реальностью, что можно назвать разумом и рассудительностью. Поведение человека в условиях реальной действительности определяет его сверх – **Я**, как поверенного внутреннего мира с усвоенными определёнными общественными нормами. Очевидно, сверх – **Я** не может быть идентифицировано как надсознательное. В современной психологии надсознание, применительно к процессам индивидуальной творческой деятельности, представляется как механизм интуиции, отличный от сознательных и бессознательных компонентов мышления. Этот процесс не осознаётся человеком, который поглощён изучением предмета, объекта или явления. Знание в этом состоянии психики развивается как творчество без предварительного логического рассуждения и осознания путей и условий его формирования. Требования и структура творчества реализуется в продуцировании образов, соответствующих профессиональному описанию гипотезы, которая позволяет представить ожидаемый результат. Но почему не осознаётся, и в то же время продуцируются гипотеза и образы процесса «надсознательное», механизм которого остается не обозначенным. Результаты исследований Фрейда не добавляют ясности, и пока ещё не объясняют даже на концептуальном уровне процесс мышления. К этому следует добавить утверждение известного русского хирурга Н.И. Пирогова: «...мышление, в том числе и творческое, в полном соответствии с законами единства и причинности, достаточно зримо проявляется в жизни вселенной и без помощи мозговой массы. ... Направляя различные силы и элементы на формирование организмов, этот организующий жизненный принцип становится

самоосознающим, рациональным или индивидуальным. Вещество, направляемое этим жизненным принципом организуется в соответствии с его генеральной линией, образуя определённые типы... Наше мышление со всей необходимостью должно признать существование бесконечного и вечного разума, который управляет океаном жизни...» [цит. по 11, с. 149]. «Вещество» в высказывании Н.И. Пирогова, в наше время представляет собой тонкоматериальную полевую субстанцию, «информацию» или «энергию». Это означает, что в любой деятельности процесс мышления начинается с информации, а вернее с проекта или программы этой обобщённой разумной работы с поступающей информацией, которая трансформируется в знания, необходимые для воплощения в системе понятий существенных характеристик реального мира. Наличие в приведенном выражении глаголов «поступать» и «трансформировать» обозначает присутствие недоступного или труднодоступного для познания некоего нечто, трансцендентную субстанцию, которая позволяет получать информацию и выполнять мыслительные действия.

Таким образом, древние и старинные, культурные и литературные памятники, религиозные и эзотерические тексты, наблюдения фактов и результаты исследований в девятнадцатом и двадцатом столетиях содержат эзотерические и экзотерические объективные сведения о мыслительной деятельности человека. Поскольку предметом исследования не является мир непосредственного опыта, и при этом мы довольствуемся образами событий и явлений обычной и религиозной семантики с использованием элементов квантовой механики, возникает необходимость сохранять чистоту религиозного языка. Этому обязывают этические требования не разрушать реалистическими аргументами науки теологическое понимание мышления.

Последующие концептуальные положения, определяющее качество и структуру процесса мышления, основывается на энергетических составляющих сведений и их распределении на составляющие физические и тонкоматериальные, духовные.

По утверждению В.Плыкина, мироздание составляют три основания: разум вселенной, информация и энергия. В природе нет элементарных частиц в традиционном их понимании, с помощью которых возможно сконструировать процесс мышления. Оно соответствует ведическому представлению мироздания и разделения миров на тонкоматериальные и физические. Далее В.Плыкин утверждает, что основой всего сущего является информация или программа, а её творцом – Разум Вселенной. Тонкая материя мироздания представляет собой энергию, которую эта программа упаковывает в определённую форму, с конкретными характеристиками элементов природы трансцендентного и физического мира. Упаковка энергии представляет информационно-энергетический процесс, приводящий к созиданию [5]. Очевидно, можно согласиться с идеей, выдвинутой В.Плыкиным при условии наличия в виде постулата программы, которая кем-то, в теологии Богом или Разумом Вселенной, создана и в готовом виде откуда-то извне передана человеку. Поскольку мироздание состоит из энергии (квазичастиц), то очевидно изменение её параметров или упаковка с помощью программы в модели Плыкина являет собой новое допущение (основание) или таинство, которое, как и в предшествующем аналитическом обозрении, автор относит к компетенции Разума Вселенной. Это соответствует обозначенной В.Плыкиным структуре мироздания.

Таким образом, на основе ведического послойного представления пространства бытия человека и аналитического обзора семантических описаний пространства элементов информационной деятельности, получены сведения о процессе мыслительной деятельности и ее информационном обеспечении, содержащие гипотетические описания механизмов и допущений, которые позволяют обозначить основания для построения теории мышления. В этих описаниях используются иносказательные приемы в нематериальных характеристиках отношений элементов информационных процессов тонкоматериальных оснований мироздания. Результаты исследований, выполненные В. Плыкиным, доказывают сотовое строение Вселенной и ее конкретных элементов, обладающих памятью. Иначе говоря, информация вселенной имеет сотовую структуру, а ячейки этих сотов упорядочены в

соответствии с объективными категориальными характеристиками субъектов памяти живой и неживой природы нашего физического мира.

Исследования физиков и психофизиологов свидетельствуют о том, что информация представляет собой, категориально модулированное электромагнитное излучение, радиоволны, которые воспринимает человеческий мозг. По утверждению специалистов, исследовавших мозг, в нём не обнаружены хранилища информации, а лишь только реализуется процесс мышления с использованием памяти как трансцендентной ячейки. Процесс мышления реализуется по программе в соответствии с которой функционирует наш мозг и периферические центры нервной системы. Программа мышления саморазвивается в соответствии с исходной генной программой, которую человек получает при рождении и которая наращивает знания и компетенции на основе информации, воспринимаемой и накапливаемой человеком в процессе жизнедеятельности в условиях реального мира. Это накопление информации означает, что существует внешняя, индивидуальная ячейка памяти, в которую мозг человека, как приёмо-передатчик энергии (информации) упаковывает (извлекает) её в субъективной форме упорядочивания, но в единой системе кодов Вселенной, подобно музыкальному письму, которое практически для всех музыкантов мира имеет единый звуковой ряд. В процессе деятельности человек загружает информацией свою индивидуальную ячейку памяти, повышая информационно-энергетический её уровень.

Вселенная и отдельные её миры, в том числе и Земля, представляют собой упорядоченную систему объектов. Процессы упорядочивания обеспечиваются в колебательном режиме энергоинформационными потоками поля со скачкообразными переходами с одного энергетического уровня на другой. Информационная система Земли представляет собой квантовый осциллятор, энергия которого принимает дискретные значения (уровни), отличающиеся на целое число квантов энергии. Энергетические уровни информационной системы отграничиваются один от другого в соответствии с законом излучения Планка. Использование элементов квантовой механики для описания состояния и изменения информационного поля обусловлено корпускулярно – волновым дуализмом материи поля или тонкой материи и информации, как микрочастиц, которые образуются из кинетической энергии сталкивающихся подобных микрочастиц. Энергия в этом случае становится материей, принимает форму элементарных частиц, которые упорядочиваются также в режиме скачкообразных переходов [4, с. 346].

Индивидуальная информационная система или сотовая ячейка памяти человека размещена в информационном слое Земли, являющимся частью информационной системы Вселенной, в котором содержится информация прошлого, настоящего и будущего физической и тонкоматериальной сущностей человека, существование которой в трансцендентном слое имеет свои характеристики, отличные от временных характеристик физической субстанции человека. Подтверждением сказанному является, например, использование фотографии или просто имени умершего для установления тех действий и событий, которые имели место в прошлом и исследуются по какой-либо причине в настоящем с привлечением людей, обладающих сверхсенсорным восприятием (экстрасенсов) информационно-энергетических полей других людей. Экстрасенс по фотографии устанавливает почти все подробности событий и характеристики личности, участника этого события, что свидетельствует о наличии на фотографии наноинформационного слоя, отражающего индивидуальную ячейку памяти человека. Аналогичным способом использует информацию индивидуальной ячейки и её владелец. В случае если исполнитель задания (владелец ячейки памяти) обращается к событиям прошлого, то из ячейки индивидуальной памяти, с уровня дифференциации «неосознанное» извлекается ранее накопленная и нечётко идентифицированная информация. Такая информация обеспечивает деятельность, которую в системе привычных понятий выстраивает «обыденный рассудок», «здравый смысл» или интеллект, являющийся инструментом приспособления человека к окружающей среде. Интеллект пронизывает житейская логика, основанная на механистических принципах, которые не позволяют

проникнуть в сущность событий и явлений, что придает ему характер некоего «духовного автомата» и обеспечивает успешную адаптацию человека к привычным познаваемым ситуациям при решении прикладных задач. Элементарные средства познания «здорового смысла» вначале сковывают абстрактное мышление формальными познавательными ситуациями и обуславливают оперирование известными понятиями. Но с каждым шагом, накапливаемая в ячейке памяти информация всё больше уводит исполнителя от привычного мира рассудочных понятий. Интеллект всегда оперирует относительно неизменным тезаурусом, тогда как активное наращение количества специальной информации обуславливает рост продуктивности и качества профессиональной деятельности.

Энергетические потенциалы неосознанного и интеллектуального уровней являются граничными плоскостями слоя индивидуальной ячейки памяти, высота которого соответствует дискретному информационному числу квантов, и который в исследовании обозначен термином «интеллектуальный». С течением времени использование индивидуальной ячейки памяти затрудняется, или говоря языком специалистов (физиков) информация размывается при извлечении её из ячейки в обычном режиме воспоминания и считывается полностью, при использовании методов медитации или при гипнотическом воздействии. Поскольку информационная память вселенной многослойна, то будет справедливым предположить наличие последующих информационных слоёв ячейки памяти человека, расположенных выше интеллектуального слоя.

Уживых существ взаимообусловленное поведение на информационном уровне зафиксировали во второй половине двадцатого столетия японские учёные, наблюдая поведение обезьян, проживающих на двух небольших отдалённых один от другого островах. При наблюдении за поведением обезьян один из исследователей случайно обронил в песок очищенный батат. Одна из обезьян подобрала батат, но прежде чем съесть, принялась очищать его от песка, вытирая о свою шерсть. Этот способ не позволял полностью очистить батат от песка. Через некоторый промежуток времени исследователь начал бросать в песок еще плоды. Уже несколько обезьян, также как и первая очищали их от песка и ели. Обладателей сладких корнеплодов становилось все больше и когда их число составило несколько десятков, одна из обезьян начала мыть поднятый из песка плод в воде действующего рядом гейзера. Постепенно другие обезьяны стали поступать также. И, наконец, когда около ста обезьян стали мыть плоды, остальные обезьяны подбирали из песка плоды и сразу их мыли в воде. После этого эксперимента на отдаленном соседнем острове, где жили такие же обезьяны, повторили эксперимент, разбросав очищенные плоды на песке. Но обезьяны на этом (другом) острове стали плоды очищать от песка только способом мытья в воде. Это событие свидетельствует о том, что опыт очистки плодов обезьянами первого острова с помощью воды был каким-то образом воспринят обезьянами другого острова на расстоянии, быстро и эффективно без обретения индивидуального опыта каждой обезьяной.

Результаты опыта позволяют полагать, что чем выше энергетический потенциал информации, накопленный в информационной системе, которая состоит из индивидуальных систем или ячеек памяти индивидов, тем в большей мере эта информация уплотняется, и, следовательно, происходит уплотнение времени при одновременном росте скорости анализа ситуации и формировании информационного сигнала. Под действием внешнего (вынуждающего) излучения имеет место «наведение» информации, которая воспринимается как неосознанное постижение или интуитивное прозрение «оригинального» восприятия реальности. В интуитивном прозрении имеет место условно анонимное, совместное, информационное взаимодействие или творческое мышление, которое лишь отдаленно напоминает «мозговой штурм». Наш интуитивный опыт показывает, что в большинстве случаев, при длительной напряжённой мыслительной деятельности человека посещает озарение. Это озарение формируется на последующем уровне энергетического слоя памяти (информационного пространства Земли), в который с наращением информации смещается поле ячейки памяти индивида, верхняя плоскость которого «озарение» находится выше интеллектуальной плоскости на величину, равную целому числу квантов энергии. В

результате происходит взаимное перекрытие двух параллельных слоёв памяти и появляется возможность считывания информации с более высокого энергетического слоя памяти, соответствующего информационному полю всех специалистов, занятых решением сходных проблем. Явление интеграции индивидуальных высокоэнергетических информационных ячеек в единое поле соответствует известному физическому явлению, индуцированному излучением, когда процесс испускания электромагнитных волн квантовыми системами происходит при воздействии внешнего (вынуждающего) излучения. В нашем изложении, внешним вынуждающим индуктором становится тот исполнитель-специалист, который обладает информационной ячейкой с самым высоким энергетическим уровнем в конкретный момент времени, а все остальные становятся элементами системы, на которых реализуется индуцированное считывание информации вынуждающим специалистом-индуктором. Формируется единый информационно-энергетический слой, сходной или метаоднородной информации, которую могут извлечь из этого слоя творчески мыслящие специалисты, занятые выявлением и решением сложной многоаспектной проблемы. Обладатели ячеек индуцированной системы получают возможность «пользоваться общим результатом», но эта возможность возникает лишь в том случае, если доминирующий информационный энергоресурс индивидуальной ячейки мыслящего находится в активном состоянии и не размывается прочей информацией. В качестве примера можно сопоставить наши исследования с исследованиями, которые провёл В. Плыкин [5]. Они сходны в общей идее оснований Вселенной, но существенно различаются в деталях. Другой иллюстрацией вынужденного информационного взаимодействия является создание неевклидовой геометрии, над которой в один и тот же период времени работали Н. Лобачевский, Я. Бойаи и Б.Риман. Они получили практически одно и то же абстрактное (математическое) описание результатов при энергоинформационной доминанте Н. Лобачевского, определившей его авторское первенство [12; 13].

Дальнейшее накопление энергии в индивидуальной ячейке памяти обуславливает возможность смещения энергетического её уровня в последующий слой информационного поля Вселенной. Несомненно, это должен быть достаточно мощный информационно – энергетический поток, вследствие чего существенно уплотнится время. При уплотнении времени до бесконечно малой величины нижняя и верхняя плоскости информационного слоя совместятся и человеку будет открыт доступ к метапамяти или информационному полю Вселенной (преимущественно это происходит в области аномальных зон Земли), использование информации которого приведёт к появлению новых теорий и способов их реализации в нашем физическом мире. В этом случае имеет место высшая степень проявления творческих сил у человека несоизмеримое с интеллектуальным, «озарение свыше» или гениальность. Термин «метапамять» обозначает особую полевую форму материи, информационная структура которой сформирована физическим полем Вселенной, или это та тонкоматериальная субстанция, которая находится вне пределов памяти биосоциального слоя Земли.

Выполненное семантическое обозначение характеристик мыслительной деятельности использовано для построения пятиуровневой энергетической модели мышления работника информационной сферы (рис.1). Послойное строение модели соответствует скачкообразному изменению энергетического состояния системы мышления в процессе деятельности человека в режиме активного накопления и переработки информации, количество которой определяет её энергетические координаты в последовательности слоёв и в конкретном информационном слое. Плоскости, разделяющие энергетические слои, являются квантовыми переходами (КП) при накоплении в слое необходимого количества квантов энергии. Квантовые переходы являются границами слоёв, которые характеризуют качество мыслительной деятельности на информационном континууме энергетического состояния системы мышления «интеллектуальный – озарение свыше». На языке квантовой механики вектор состояния системы частиц (информации) в потенциальной яме (информационном слое) ограничен потенциальным барьером (квантовым переходом). Для того чтобы выйти из ямы (слоя) или

проникнуть в нее извне необходимо системе микрочастиц (информации) потенциальной ямы сообщить энергию (нарастить количество информации) большую или равную потенциальному барьеру. Информационный слой генной памяти содержит характеристики инстинктов и системные коды формирования временной и пространственной организации в ячейке памяти сведений, образов и явлений воспринимаемых индивидом, которые определяют информационное пространство его жизнедеятельности.

Плоскости (потенциальные барьеры) разделяют информационное пространство человека на слои, потенциальные ямы, приграничные энергетические характеристики которых находятся в равновесном состоянии и в процессе мышления преодолеваются в дискретном (квантовом) режиме под воздействием вынуждающего излучения, формирующегося в результате осуществления мыслительного процесса квалифицированным работником. В послойном представлении информационное пространство процесса мышления состоит из слоёв, упорядоченных снизу вверх последовательностью – «базовый слой генной памяти, неосознанное», «интеллектуальный», «озарение» и «озарение свыше».

Энергетическое состояние пространства мышления рассматривается как система, слои которой характеризуются различным количеством частиц (квантов) отграниченных один от другого энергопаузами, преодоление которых происходит в результате излучения и поглощения квантов энергии и, следовательно, имеет место изменение качества мыслительной деятельности. Энергопауза – разность между энергией сопредельных слоев системы мышления человека, равная излучению квантов действия (минимальной работе), обуславливающему послойное смещение мыслительного процесса

Базовый уровень информационного пространства человека является собой генная система памяти. На её основе формируется поведение человека на уровнях организма и личности. Поведение организма формируется на основе генной информации или кода безусловных рефлексов, обеспечивающих выживание, сохранение и удовлетворение физиологических потребностей человека в условиях окружающей среды. Поведение личности основывается на индивидуальном опыте и системных знаниях о социальной организации и взаимодействиях в ней людей при осуществлении деятельности, направленной на удовлетворение социально обусловленных или социализированных потребностей. Иначе говоря, поведение формируется на основе информации, содержащейся в информационном слое «безсознательное» ячейки памяти личности, которая представляет собой переструктурированные образы прошлого для обозначения образа настоящего и воображаемого будущего. Таким образом, ячейку памяти человека составляют базовый информационный слой генной памяти и слой социализированной памяти «неосознанное».

Базовый слой памяти содержит генетическую информацию о безусловных рефлексах, обеспечивающих выживание и безопасность индивида. У человека генные коды отвечают как за формирование безусловных рефлексов, так и за формирование и саморазвитие социально обусловленной информационной системы памяти, которая обеспечивает определенные характеристики его (человека) жизнедеятельности и поведения в социуме. Социально обусловленная информационная память человека в послойном представлении обозначена понятием – «неосознанное». Это неподнявшаяся до уровня ясности осознания, бывшая осознанной и ставшая неосознанной, то есть не включенная в процессе мышления воспринятая ранее информация, размещенная в памяти индивида.

Информационный слой «интеллектуальный» представляет собой относительно медленно наращиваемый запас сведений, использование которых обуславливает возможность осуществления деятельности в условиях обыденной ситуации.

Информационный слой «озарение» в своём основании располагает сведениями интеллектуального слоя ячейки памяти специалиста с добавлением информации, поступающей в его информационную ячейку в режиме вынуждающего взаимодействия в однородном информационном слое, которому принадлежит информация иных специалистов с меньшим энергетическим потоком (вектором). Все индивидуальные ячейки памяти людей принадлежат единому информационному полю Земли.

Информационный слой «озарение свыше» формируется на основании информационного слоя «озарение» с добавлением сведений, поступающих специалисту в результате энергетического вынуждающего взаимодействия с метапамятью или информационным полем Вселенной. Метапамять представляет собой механизм передачи субъекту в знаковой и семантической формах информации, находящейся за пределами земной памяти человечества и относящиеся к человеку как события и явления и как значение, состоящее из дробных компонентов или семантических признаков отношений в деятельности человека.

Анализ и логические умозаключения, которые опираются на факты, недоступные для непосредственного наблюдения и измерения и являются правдоподобными рассуждениями, выстроенными преимущественно на основаниях аналогии и неполной индукции. Однако, современные темпы развития общей теории поля, а также сформированные на основе продолжительных опытов методики развития экстрасенсорных способностей у людей и управление этими людьми волей других людей, подтверждают основные положения информационно-энергетической концепции мышления. Поэтому, в заключение автор свидетельствует свой личный опыт, подтверждающий материальные свойства информации как тонкой материи, которая передаётся в виде узконаправленного энергетического потока (вектора) от объекта к объекту. Личный опыт основан на методике концентрации внимания, используемый в системе упражнений йогов [14]. Однажды, сконцентрировав внимание по методу йогов, автор мысленно приказал спящему на кушетке человеку резко проснуться, образно представив его как большую кошку, на которую вдруг пролили кипяток. Информация была воспринята спящим и все произошло так как автор образно помыслил. Спящий резко и пружинисто как бы взвился вверх, сел на кушетке и схватился за правую руку со словами тревоги, произнесенными эмоционально: «Ой, что-то меня обожгло»? Опыт будут оспаривать скептики и обозначать его как гипнотическое воздействие, но в данном случае описание опыта соответствует содержанию мысленного энергоинформационного посыла команды испытуемому без посредства мышечных усилий или иных способов воздействия и взаимодействия.

Изложенное позволяет сделать вывод о том, что информационно-энергетическая концепция мышления имеет логическое обоснование, поскольку опыты и наблюдения фактов проявления трансцендентного воздействия подтверждают информационно-энергетическую логику процесса мышления. При этом экспериментальные доказательства и ссылки на информацию СМИ не менее убедительны, чем исследования физиологов, посвящённые энергетическим характеристикам, обозначающим деятельность отдельных участков мозга человека.

Результаты исследования определили следующие выводы:

современный информационный процесс на уровне микрообъектов (микрочастиц), то есть передача сигналов от человека к человеку, представляется как энергетическое, категориально дифференцированное в информационном слое взаимодействие на расстоянии и как индуцированное вынуждающее взаимодействие;

информация являет собой энергетический ресурс, накопленный в индивидуальной ячейке памяти человека. Этот ресурс позволяет включить механизм взаимного использования информации, категориально дифференцированной в информационном слое мироздания;

интеллектуальный ресурс работника информационной сферы характеризуется количеством информации, которая имеет послонную пятиуровневую ступенчатую энергетическую характеристику, в известной мере соответствующую квалификации работника информационной сферы;

уровневая послонная дифференциация информационного ресурса процесса мышления позволяет обозначить логику и на ее основе разработать систему подготовки специалистов, необходимой для предприятия квалификации.

Полученные результаты являют собой этап исследования информационного ресурса человека, представленного сведениями о наблюдаемых событиях и явлениях, соответствующих нашему физическому миру образных представлений взаимодействий, которые необходимы для понимания процесса мыслительной деятельности и разработки способов и методов организации продуктивной деятельности работников информационной сферы. Разработанная модель энергоинформационного пространства мышления представляется как гипотетическое, обладающее определенной достоверностью суждение, объясняющее процесс мыслительной деятельности работника информационной сферы. Её использование позволяет выполнить количественные и качественные оценки деятельности специалистов занятых в управляющей системе организации, при условии выполнения дальнейших исследований по установлению характеристик и параметров, определяющих продуктивность информационной деятельности специалистов занятых в информационной сфере.

Полученные результаты позволяют полагать, что решение задачи мыслительной деятельности на основании равновесия духовной и материальной ее составляющих позволяет человеку обрести такой информационный поток трансцендентной энергии, при котором его индивидуальная жизнь сама собой будет ориентирована на духовность общества.

Список использованных источников и литературы

1. Ребер Артур. Большой толковый психологический словарь. / Артур Робер / Пер. с англ. – ООО «Издательство АСТ», «Издательство Вече», 2003. – Т. 2 (П-Я). – 560 с.
2. Левин Курт. Теория поля в социальных науках / Пер. с англ. – СПб.: «Сенсор», 2000. – 368 с.
3. Фрейд З. Психология бессознательного: Сб. призываний / З. Фрейд / Сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М.Г. Ярошевский. – М.: Просвещение, 1990. – 448 с.
4. Гейзенберг Вернер. Физика и философия. Часть и целое / Вернер Гейзенберг / Пер. с нем. – М.: Гл. ред. физ.– мат. лит., 1990. – 400 с.
5. Плыкин В.Д. След на воде / В.Д. Плыкин [Электронный ресурс] – Режим доступа: – <http://www.mozgolog.ru/2008/04/07plykin-v/d/-sled>
6. Путь к совершенству [Электронный ресурс] – Режим доступа: – <http://www.vyasa.ru/books?id=378>
7. Тюняев А.А. Веды / А.А. Тюняев [Электронный ресурс] – Режим доступа: – <http://www.dazzle.ru/spec/atvedi.shtml>
8. Практическое применение «Бхагавад-Гиты» [Электронный ресурс] – Режим доступа: – <http://www.vyasa.ru/books/teacher/Bhagavad-Gita/practice>
9. Марк Аврелий. Размышления [Электронный ресурс] – Режим доступа: – <http://lib.ru/POEEAST/avreliy.txt>
10. Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в семи томах / А. Мень. / Предисл. С.С. Аверенцева. – М.: СП «Слово», 1991. – Т.1. История религии – 287 с.
11. Блаватская Е.П. Чёрная магия в науке / Е.П. Блаватская. – Магнитогорск: Изд-во духовно-этической лит. «Амрита-Урал», 1996. – 335с.
12. Лобачевский Н.И. Геометрические исследования по теории параллельных линий / Н.И. Лобачевский. – М.: Изд-во АН СССР, 1945. – 176 с.
13. Малая математическая энциклопедия. – Будапешт, изд-во АН Венгрии, 1976. – 693 с.
14. Міланов А. Вправи йогів / А.Міланов, І.Борисова / Перекл. з болгарської Л.О. Мартиненко – К.: Здоров'я, 1972. –143 с.

УКРАЇНСЬКО-ГРЕЦЬКА РУКОПИСНА СПАДЩИНА – ГЕНЕТИЧНИЙ КОД ПРАВОСЛАВ'Я

«Генетичний код» – термін Я. Запаса, що стосується тієї чи іншої нації і є виразником культурного розвитку цієї нації. За свідченням Я.П. Запаса, «Має глибокий зміст думка про те, що давні витвори мистецтва, писемності є не просто об'єктами наукових досліджень або милування, в них зберігається генетичний код народу, вони продовжують брати участь у його житті і впливають на нього» [1, с. 8].

Об'єктом даного дослідження є рукописна спадщина двох країн, що мають власну самобутню потужну культуру. Як Україна так і Греція володіють значним наповненням власного рукописного фонду, що уходить корінням у глибоке минуле. Як Україна так і Греція мають взаємовплив культурно-рукописного надбання. Давнішні історичні зв'язки, спільна релігія, тяжіння взаємо обміну призвели до міграції рукописів в бік тієї чи іншої країни.

Потрапляючи в нові умови, співіснуючи із зразками іншої, інколи протилежної протирічної культури, рукописи продовжують нести власну, самобутню традицію, інколи через століття. Навколо цієї традиції поступово зосереджується, розвивається осередок носіїв культури, що згодом перетворюється на громади, а інколи на цілі «міста-поліси». Наприклад, в XVII ст. до м. Ніжин в Україні грецькими купцями були завезені грецькі рукописні книги для нужд церкви. За допомогою наявного богослужбового матеріалу, нотного репертуару, євангельської практики в церкві ведеться служба за грецькими обрядом та традицією. Чому по'єднано цих два терміни? Обряд у греків та слов'ян начебто спільний, традиція донесення цього обряду, ведіння богослужіння – різна. Основні дванадцять свята спільні, поклоніння святим – відмінне. Кожна нація має власну історію і обирає своїх святих героїв, подвиги котрих їй здаються ближчими та більш імовірними саме для цієї нації. Цей напрям розвитку та розповсюдження рукописної спадщини можна назвати етнічним. Тобто є рукопис, до нього додається носій культури, результат – етнічний осередок. Формула: рукопис + етнос = осередок.

Вище наведено приклад з етнічними осередками в Україні. Постає питання: чи існує подібна практика у Греції? Відповідь – так, існує, і це практика монастирська. А саме, Св. Гора Афон: руський монастир Св. Пантелеймона, сербський – Ватапед, болгарський – Халандар. В сучасній грецькій монастирській практиці з'явилися так звані монастирі понтіїських греків. Наприклад, монастир Св. Троїці, Ніколая, Рафаїла та Ірини. Це жіночий монастир, черницями котрого є жінки, що прибули туди з країн бывшего СРСР. Можна лише здогадуватися, який синтез культур присутній у цьому монастирі. Але об'єднує всіх цих людей, що прибули до монастиря з різних країн, єдина православна віра і грецький обряд. Поступаючи у монастир, вони задов'язані знати і розмовляти виключно грецькою мовою і служити богослужіння за вказівками уставу. Але поступово тяжіння до етнічних коренів візьме своє, і згодом цей монастир буде мати власний, самобутній спів, де до грецького оригіналу будуть додані вкраплення тих традицій, носіями котрих є черниці монастиря.

Інший напрям розвитку рукописної книги – це офіційні бібліотечні фонди, монастирські та приватні колекції. Потрапляючи до цих зібрань рукописи несуть вже не практичну, а інформаційно-наукову місію. В даній іпостасі вони самі стають носіями традицій, історичних фактів, мовних особливостей, нотних та музичних відмінностей, живописно-орнаментальних зразків тощо.

В даному випадку рукопис стає найяскравішим виразником генетичного коду нації. Перебуваючи на полиці певного сховища, рукопис через століття несе достовірну інформацію подій та культурних явищ, що відбувалися в той час, до котрого належить рукопис. Саме за допомогою цих кодексів ми сьогодні можемо вирішувати спірні питання богослужбової практики, мовні питання, відмінності музичних та художніх традицій тощо.

За допомогою цих книг є можливість відродити імена відомих і видатних постатей вказаних періодів.

Цікавим питанням досліджень рукописного фонду саме України – Греції є шляхи потрапляння до книжкових зібрань окремих кодексів. Причини різні. Це й подарунки, й трофеї, що забрані під час завоювань, й взаємообмін, власність мандрівників або ченців, а можливо, рукопис народився в стінах монастиря, де зберігається, Він міг бути написаним або упорядкованим слов'янином-монахом по пам'яті чи з інших джерел.

Гарною допомогою при дослідженні слов'янських кирилических рукописів на грецьких землях є наявність нотних текстів. Коли дослідник знається на церковно-співацькому репертуарі досліджуваного періоду, він може відрізнити український рукопис від російського чи сербського чи болгарського. Також в нагоді при виявленні належності рукописного кодексу до тієї чи іншої народності можуть виступати мовні відмінності.

Отже, з вищесказаного добре видно, що дійсно окремо взятий рукописний кодекс є «генетичним кодом нації». За його допомогою інформація про стан культури і мистецтво певного періоду передається через покоління і тим самим зберігає націю не в переказах, а в конкретному фактажі.

Список використаних джерел та літератури

1. Запаско Я. П. Пам'ятки книжкового мистецтва. Українська рукописна книга / Я.П. Запаско. – Львів: Світ, 1995. – 478 с.

А.І. Товстоліс

ТЕРНИСТИЙ ШЛЯХ ДО ІСТИННОЇ ВІРИ

Запровадження християнства на Русі – складний процес, що розтягнувся на багато століть і пройшов кілька стадій: проникнення християнських ідей в середовище східно-європейських племен, запровадження нової віри окремими східнослов'янськими володарями, перше офіційне хрещення за Аскольда, втрата новим віровченням функції державної релігії, уперта боротьба християнства з язичництвом протягом Х ст., друге хрещення за Володимира.

Аналізуючи писемні та археологічні джерела, можна переконатися, що перші свідчення вказують на знайомство слов'ян з християнською релігією ще в антську добу. І це здається вірогідним, бо слов'яни підтримували з римським світом, а пізніше і з Візантією, постійні економічні і політичні контакти.

Прийняття першого офіційного акту хрещення відбулося ще за часів Аскольда. 18 червня 860 р. руси на 360 кораблях оточили Константинополь і змусили імперію укласти з ними договір «миру і любові». Однією із найважливіших його статей, судячи з візантійських джерел, було хрещення Русі.

Ось що писав патріарх Фотій у своєму «Окружному посланні» східним митрополитам: «Підкоривши сусідні народи і через це занадто загордившись, вони (руси) підняли руку на Роменську імперію. Але тепер вони поміняли еллінську і безбожну віру (язичництво), якої раніше дотримувалися, на чисте християнське вчення, ввійшовши до числа підлеглих нам і друзів... і в них розгорілась така спрага віри ... що вони ... з великим усердям виконують християнські обряди» [1, с. 279].

Академік Петро Толочко вважає, що на користь факту хрещення Русі в 60-ті рр. IX ст. свідчить розповідь «Повісті минулих літ» про вбивство Аскольда: «И убиша Аскольда и Дире, и несоша на гору, и погребоша и на горь ... на той могиле поставиь Ольмша церковь святого Николу» [2, с. 263]. На основі цього повідомлення літопису В.М. Татищев вважав, що християнським ім'ям Аскольда було Микола.

Таким чином, за князювання Аскольда Русь прийняла хрещення на державному рівні, але найвірогідніше успіхи християнізації Русі в 60–80-х рр. IX ст. не були значними.

З приходом до влади у Києві Олега (882–912) відроджуються язичницькі звичаї. Після смерті Олега київським князем став Ігор (912–945). Правління Ігоря характеризувалося віротерпимістю і це позначилося на пошвавленні християнської віри на Русі. Руси-християни і руси-язичники виступають у договорі 944 р. як дві рівноправні общини. Є. Голубинський дійшов висновку, що за князювання Ігоря християни переважали язичників і морально, і в значенні політичної ваги у державі [2, с. 265]. Ігор, безперечно, співчував новій вірі, без чого її успіхи були б неможливі, але сам лишався язичником.

У 945 р. київським князем формально став Святослав, син Ігоря, але фактично вся повнота влади перейшла до його матері – княгині Ольги (945–969), яка була християнкою.

За часів урядування Ольги Київська Русь підтримувала політичні і церковні контакти з Константинополем і Римом.

Княгиня Ольга багато зробила для поширення християнства на Русі, але на проголошення християнства офіційною релігією вона так і не відважилася. Чому так сталося? Русь за рівнем соціально-економічного і суспільно-політичного розвитку була готова до сприйняття нової релігії. Але Ольга юридично не була великою княгинею і прийняття нею християнства не виходило за рамки приватної події.

За роки практичного урядування Святослава (964–972), сина Ігоря і Ольги, який був переконаним язичником, на Русі починає панувати тенденція нетерпимості до християнської ідеології, було розгромлено православні общини.

Зі вступом на престол Ярополка, сина Святослава, була встановлена віротерпимість. За часи правління Ярополка відбувся обмін посольствами Русі і Риму. Можна думати, що в центрі переговорів стояли питання, пов'язані з християнізацією Київської Русі. Ще раніше такі переговори були проведені з Візантією. Успіхи цих переговорів не були значними. У Києві тривала хитка рівновага двох ідеологій. В.М. Татищев вважав, що причиною гибелі Ярополка були його симпатії до християнства. У 1044 рр., як повідомляє «Повість минулих літ», останки князя Ярополка було перезахоронено в Десятинній церкві. Можна вважати, що церква цим актом ушанувала князя за його симпатії до християнської віри. [3, 421]

При Володимирі Святославичі (978–1015) рівновага між язичництвом і християнством була порушена на користь язичництва. Володимир увійшов на престол з певною політичною програмою, яку необхідно було втілити. Князь добре розумів, що християнство ще не утвердило себе в житті Київської Русі настільки, щоб його можна було б зробити знаменом у боротьбі з автономізацією племенних князів. Там переважала язичницька віра. Але саме ці землі треба було включити до державної системи. На думку Володимира, єдиною силою, на яку можна було спиратися, лишалося язичництво. Цікаво з цієї точки зору є його релігійна реформа. Володимир впорядкував і склав офіційний пантеон багатьох божеств, як слов'янського, так і неслов'янського походження. Вибрані ним божества, очевидно, були найбільше шановані серед божеств Києва, Чернігова та інших земель, скажімо, Перун, чиїм ім'ям клялась княжа дружина. Історичні джерела так описують прихильність Володимира до язичництва: «У рік 6488 (980). І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним. Перуна дерев'яного, – а голова його (була) срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош. І приносили їм (люди) жертви, називаючи їх богами, і оскверняли землю требами своїми. І осквернилася жертвами їхніми земля Руськая і пагорб той». [4, с. 29]

Але Володимир порівняно швидко переконався, що з встановленням язичницького пантеону на Старокиївській горі Київ не перетворився в єдиний ідеологічний центр всієї Київської Русі. Язичництво з його багатобожжям і відсутністю єдиного верховного божества для всіх східних слов'ян було далеким від ідеї їх єдності. Язичництво все більше вступало в суперечність і з феодальним способом виробництва, що утверджувався на руській землі. І досить важливим фактором є те, що язичництво стало гальмом суспільно-політичного і культурного розвитку країни. Справа в тому, що існував світ, який за традицією називався «Римський світ» чи «Римський мир» – рах гомана, і до якого на цей час Русь не входила. Таким чином, відмова від язичництва стала потребою часу [5, с. 57].

Зміна релігії – грандіозна перебудова психіки, але вона набагато більша, коли мова йде про цілий народ зі стійкими традиціями культури і побуту. Для утвердження християнства супротив давньої віри не був небезпечним. Давні вірування стійкі, але пасивні. А ідеологічна система у фазі піднесення пасіонарності завжди агресивна і небезпечна.

Для утворення сильної, єдиної держави потрібна була державна релігія. У княжій столиці жили іудеї, мусульмани, існувала велика християнська громада. І кожний вихваляв свою віру.

Розповідь про вибір віри Володимиром обросла низкою мотивів, перенесених з греко-болгарських джерел. Але червоною ниткою проходить тема випробування: «чия віра краща?». Київська Русь мала тоді зв'язки з Візантією, Хазарським каганатом, з країнами Західної Європи та Азії, які визнавали різні релігії і хотіли залучити на свій бік Русь. Не є таємницею, що важливим орієнтиром в обранні релігії є не назва божества, а система світогляду, що формує стереотип поведінки. Доктрина стає причиною життя, а не наслідком.

Літописна повість про хрещення Русі, викладена в статтях 986–988 рр. «Повість минулих літ», має велику історіографію. Спектр суджень про неї істориками надзвичайно широкий – від беззастережного визнання істинності розповідей літопису про вибір віри Володимиром до повного заперечення, оголошення їх благочестивим вимислом [2, с. 270].

Наприклад, професор духовної академії Є.Голубинський вважав, що прийняття християнської віри було не результатом свідомого вибору, а «раптовим прозрінням», посланям Володимиру згори.

Починаючи з 50-х рр. XX ст. в історіографії визначилось об'єктивніше ставлення до літописної повісті про хрещення Київської Русі. Більшість істориків визнають, що проблема вибору віри справді існувала.

Аналіз повісті про хрещення Русі треба розпочати із з'ясування прецедентності самого явища – факту обміну посольствами між Володимиром і сусідніми країнами.

Насправді, вибір віри, який супроводжували акти дипломатичні і навіть воєнні, мав місце не тільки в давньоруській історії. Це явище мало місце в історії кожного народу, який досягав у своєму розвитку станово-класового стану. Такий вибір мав, як правило, і проміжний внутрішній етап. Пригадаємо, що між прийняттям християнства і язичницьким багатобожжям на Русі була реформа Володимира Святославовича, метою якої було піднести культ головного бога Русі Перуна.

«Повість минулих літ» вказує, що першими до Володимира у 986 р. прийшли місіонери з Волзької Болгарії, але переговори не увінчались успіхом для болгар.

Згідно з літописом, наступним в 986 р. прибуло до Володимира німецьке посольство, але великий князь відповів, що «отци наши сего не приняли суть» і випроводив посланців.

Також з літописа слідує, що до Києва прибуло посольство від хозарських євреїв. Згідно з думкою ряду істориків, можливо до Києва приходили іудеї із Криму.

Останнім у літописному переліку названо посольство з Візантії.

Як свідчить «Повість минулих літ», Володимир у 987 р. надіслав свої посольства до Волзької Болгарії, Німеччини, Візантії для «випробування віри». Питання про віру обговорювалось у зв'язку з необхідністю визначення місця Київської Русі в системі міждержавних відносин, у питанні про те, яким мало стати місце Києва після прийняття нової віри. Перехід до нової віри не повинен був зруйнувати систему економічних і політичних зв'язків Русі з іншими країнами [3, с. 419].

Вибір було зроблено на користь візантійського християнства і можна навіть сказати, що цей вибір зробило саме життя. Навіть коли б Володимир надумав надати перевагу якійсь іншій релігійній системі, то зробити це було важко. Традиція візантійської церкви на Русі налічувала вже близько двохсот років. Володимирі належало, по суті, лише узаконити її державний статус, що він і зробив.

Візантія, як для тих часів, була досить освіченою: десята частина населення була письменною, в містах були школи, в Константинополі – справжні вищі школи з класами філософії. Церква у Візантії займала підпорядковане становище в системі влади і не

претендувала на зверхність щодо монарха. Те, що ця релігійна практика освячувала княжу владу й всебічно відстоювала її авторитет, на відміну від римської, яка в середньовіччі боронила зверхність духовної влади над світською, стало однією з головних причин прийняття візантійського різновиду християнства в Київській Русі. Східний варіант християнства вів до абсолютизму, бо підкоряв церкву світській владі: «Імператор, – наголошувалося в одній з візантійських церковних хронік XII ст., – є для церкви вищим паном і охоронцем віри» [6, с. 52].

Велике значення зіграла обрядовість, бо без обрядовості віра неможлива. Для людини, яка тільки знайомиться з певною релігією, форма є навіть важливішою за сутність. Осягнути сутність релігії людина могла не одразу, тоді як обрядовість була більш доступною її розуму, а головне – почуттям. І коли послі Володимир повернулись із Царгорода до Києва, то розповіли наступне: «... та ось прийшли ми в грецьку землю і повели нас на святкову службу: запалили кадила і влаштували церковні співи і хори. Ми в подиві стояли і не знали, де ми, – на небі чи на землі, бо немає на землі такого видовища і пишноти такої, і не знаємо, як розповісти вам про те, знаємо тільки, що служба у них краща, ніж в усіх інших землях. Не можемо забути ми краси тої, бо кожна людина, раз скуштувавши солодкого, не візьме потім гіркого: так і ми» [4, с. 381].

Прогресивність візантійського православ'я полягала і в тому, що Київська Русь знайомилась з християнським віровченням фактично рідною мовою.

Володимир пориває з язичницькою релігією. Хрещення Володимира відбулося в Херсонесі в церкві св.Василія (988 р.). За хрещенням Володимира відбулося і хрещення всієї Русі. Язичницькі ідоли скинуто зі своїх п'єдесталів, капища – святилища, за якими стояла тисячолітня традиція культових центрів, повністю зруйновано. Така сама доля спіткала і верхній язичницький храм Русі на Старокиївській горі. В «Повісті минулих літ» ці події описуються так: «І коли (Володимир) прибув, повелів він поскидати кумирів – тих порубати, а других вогню оддати. Перуна ж повелів він прив'язати коневі за хвоста і волочити з Гори по Боричевому (узвозу) на ручай, і дванадцятьох мужів приставив бити (його) палицями ... Учора шанований людьми, а сьогодні знеславлений ...» [3, с. 425].

Разом із запровадженням християнства в Києві розпочалось будівництво православних храмів. У 988 р. на Переновому горбі було побудовано церкву св. Василя, в 989–996 рр. – монументальну кам'яну Десятинну церкву, на будівництво і утримання якої Володимир виділив десятину данини і оброків зі своїх доменіальних володінь. «Повість минулих літ» про ці події повідомляє так: «... повелів він робити церкви і ставити (їх) на місцях, де ото стояли кумири. І поставив він церкву святого Василя на пагорбі, де ото стояли кумири Перун та інші... І почав він ставити по городах церкви ...» [4, с. 32].

Християнізація Русі справляла різнобічний вплив на всі сторони економічного, соціально-політичного та культурного життя країни. Цим актом Київська Русь остаточно визначила своє входження до візантійсько-православного і загальноєвропейського культурного світу. Для Візантії факт хрещення означав, що правитель включається до кола імператорської сім'ї як «духовний син» кесаря. Таким чином, Київська Русь стала учасником рах гомана. Нова ідеологія допомагала зміцненню державності, законодавства, адміністративної системи. Русичі прилучалися до світової культури, книжності й мистецтва, освіти та наукових знань. Саме зв'язок з Європою і зумовив небачений історичний, суспільний та культурний розвиток Русі. Прийняття християнства поклало початок такому явищу, як східнохристиянська цивілізація – визначена в просторі й часі самодостатня та автономна, здатна до саморозвитку надетнічна соціокультурна система [7, с. 53].

За свій історичний подвиг прилучення слов'янських народів до християнської цивілізації великий князь Володимир Святославович отримав високий сан святого православної церкви.

Список використаних джерел та літератури

- 1.Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі / М.Ю.Брайчевський. – К., 1988. – 380 с.
- 2.Толочко П. Київська Русь / П.Толочко. – К.: Абрис, 1996. – 359 с.
- 3.Памятники литературы Древней Руси XII века. / Вступ. статья Д.С.Лихачёва; общая ред. Л.А.Дмитриева, Д.С.Лихачёва. – М.: Художественная литература, 1980. – 704 с.
- 4.Хрестоматія з історії України / Упорядники: В.І.Гусев, Г.І. Сургай. – К.: Освіта, 1996. – 333 с.
- 5.Попович М. Нарис історії культури України / М.Попович. – К.: АртЕк, 1999. – 727 с.
- 6.Новий довідник: Історія України / Упорядники: С.Крупчан, Т.Крупчан, О.Скопненко, О.Іванюк. – К.: Видавнича фірма «Казка», 2006. – 735 с.
- 7.Остафійчук В.Ф. Історія України. Сучасне бачення / В.Ф.Остафійчук – К.: Знання – Прес, 2008. – 424 с.

Л.С. Усікова

ФЕНОМЕН «СВІТЛА» В ІСИХАСТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ КИЄВОРУСЬКОЇ ІКОНОГРАФІЇ

Для головного в києворуський період церковно-монастирського напрямку мистецтва є характерною гостра напруженість релігійної духовності, з її надзвичайною концентрацією в релігійній культурі, зокрема в естетичній свідомості християнства. І, як наслідок, – її виписки то в екстатичних формах молитовного ісихазму, то в іконографії образотворчого мистецтва, то повсюдному захопленні православною містикою. Для цієї доби була притаманна «імплікаційна естетика» суворої аскези, «розумного ділання», глибокого містичного споглядання, з новою силою для цього напрямку звучить мотив духовної насолоди.

Причини цього цілком зрозумілі: вони – наслідок кризи середньовічної культури у пізній Візантії і початок суперечливого процесу християнізації Київської Русі. Церква, відчувши реальну загрозу втрати свого пріоритету в духовній культурі, тісніше звернулася за допомогою до свого резерву – чернецтва. Монастирська духовність вийшла з-поза стін чернечих обителів, наповнила й оживила на якийсь час публічне життя одержавленої Церкви. Одна з найбільш витончених форм християнської містики, духовного споглядання і самоспоглядання – ісихазм – виявився раптом в центрі уваги духовної культури Візантії та Київської Русі, а полеміка про містичні феномени в православ'ї сколихнула всі східнохристиянські країни, особливо в XII–XIV ст.

Ісихастські ідеї вищого блаженства, духовної насолоди аскезою і святістю висувається в якості кінцевої мети і найважливішого стимулу релігійного життя – «життя у Христі». Головні теоретики цього напрямку Григорій Синаїт, Григорій Палама, Микола Кавасіла, будучи монахами суворої ісихастської орієнтації, в «естетиці аскези» проповідували радість і насолоду аскетичного ісихастського способу життя. Ісихазм закликав жити «поза світом», цілком і повністю присвячуючи себе «умному», тобто духовному спогляданню, яке в розумінні ісихастів істотно відрізнялося від чисто умоглядного філософського споглядання [1, с. 361]. На їхню думку, «умне ділання» – це не пасивне, а діяльне і творче молитовне споглядання серцем, у процесі ісихастської «Ісусової молитви» людина переформовує сама себе, удосконалюється в морально-духовному відношенні і в синергії молитви і метанації отримує духовну насолоду. [2, с. 117 – 119].

Фактично теорія і духовна практика ісихії звернулися не лише до переживання й експозиції релігійних цінностей, а й до феномену інтеріорності естетичної думки. В ісихастській «імпліцитній естетиці» використовуються традиційні категорії візантійської теології, філософії та естетики, зокрема категорія світла в аспекті транспозиції ісихастських ідей на сферу естезису-чуттєвості й духовної цілісності людини. Так, Григорій Синаїт вважав, що Божественне знання можна отримати не з книг, а від самого Господа, який

замість книги дає Дух, замість тростини – думку і мову, а замість чорнила – світло. Тобто, вище знання досягається з Божою допомогою і в світлових еманційних формах – через сяяння, блиск, «світіння» Істини.

Ієрархічно вищим «божественним знанням» в різноманітних світлових іпостасях, на думку ісихастів, володіють ангели та інші небесні чини, учні Христа, святі, мученики і подвижники. Їхнє світло і наповнює християнські таїнства. Микола Кавасила був переконаний, що невимовне «сяйво слави» носили всередині себе апостоли, її відблиск був видний і на їхніх обличчях. За допомогою таїнств – хрещення, миропомазання, причастя, – «світлість майбутнього життя», на його думку, проникає в душу людей і затемнює в них «красу і світлість» світу цього. У світлі, сяянні і надзвичайному блиску уявляється Кавасилі й картина другого Пришестя (а не «Страшного суду»), що радуватиме душі віруючих, коли Спаситель блископодібно сходить з неба на землю, а земля возсилає інші сонця до Сонця правди, і всі виповнюються світла.

Найбільш ж повну, мабуть, з часів Псевдо-Діонісія естетику і містику світла знаходимо у головного теоретика ісихазму XIV ст. Григорія Палами. У нього, як і у автора «Ареопагітик», вся духовна сфера буквально просякнута світлом. Згідно з євангельською традицією Палама регулярно називає Христа «Світлом», а його діяльність – «просвітою». Вчення Святого Духа випромінюється людям у вигляді світла. Тому апостоли Петро і Павло постають у творах Григорія як два сяючих світила, два «великих світла».

За Паламою, тіло Христа мало всередині себе джерело Божественного світла, який сяяв з його ран і т. п. Печера, в якій відбулося воскресіння Христове, була наповнена світлом Воскресіння, хоча зовні було ще темно. У цьому нерукотворному світлі Марія Магдаліна побачила і порожню труну, і ангелів на ньому в світлозарному одязі. Ангели самі є світлом і завжди виконуються світлом, постійно просвітлюючись біля Невичерпного Джерела Світла і слугуючи Йому. У майбутньому столітті праведники, побачивши Світло, стануть «дітьми цього Світла», «іншими світлами», самі засяють як сонце в царстві Отця їх.

Агентом цього божественного сяйва і сяяння був і Адам до свого гріхопадіння. Він був зодягнений у вбрання слави і тому не соромився своєї наготи, бо був в одязі божественного світла. Саме це первозданне сяюче єство Христос явив учням на Фаворі, щоб віруючі уявляли собі, якими вони будуть в майбутньому віці. Відтак, у Палами все і всі, причетні до Бога, пронизані Божественним світлом, сяйвом, світлозарністю і світлоносністю, що вплинуло як на духовну практику ісихазму, так і на візантійську іконографію.

В цілому візантійська естетика накопичила величезний потенціал, як на теоретичному, так і на практичному рівнях. У трьох її основних напрямках – святоотцівському, аскетичному і антикізіруючому було глибоко опрацьовано багато основоположних для православної естетики проблем. Майже всі естетичні концепції Візантії успадкувала Київська Русь, що знайшло те чи інше відображення у сфері її художньої культури, особливо в іконописі [1, с. 389–396].

Прийнявши християнство і пов'язавши свою долю з Візантією, Київська Русь перетворювалася на рівноправного члена православного світу. Після хрещення Русі князь Володимир починає перебудову своєї держави, насамперед, стольного града Києва. Одна по одній будуються церкви. До 1015 р., до кінця життя Великого князя, їх тут буде більше сотні. Безсумнівно, у всіх храмах були й ікони, хоч і нечисленні. Жодна з них, на жаль, не збереглася до нашого часу. Про перші київські ікони залишилася лише пам'ять – короткі згадки в літописах і житіях святих. Першими вчителями киеворуських іконописців були візантійські майстри. Виконані ними стінні розписи (фрески) досі зберігаються у стародавніх храмах Києва, Чернігова, Новгорода, Старої Ладogi. Збереглося й кілька ранніх ікон, написаних візантійцями на Русі або привезених з Візантії. Саме за ними можна аналізувати іконографію Київської Русі.

Після хрещення князь Володимир привіз з грецького міста Корсуня (Херсонеса) в Криму ікони Спасителя, Богородиці і першOVERXОВНИХ апостолів Петра і Павла, які встановив у Десятинній церкві в Києві. З тих часів ікони, привезені з Візантії або написані на Русі

грецькими майстрами, стали називати «корсунськими». Вони шанувалися з особливою повагою, деякі ставали чудотворними святинами.

Особливо знаменитою стане ікона, яка увійшла в історію як «Богоматір Володимирська». Ікона була привезена на Русь з Візантії на початку XII ст. Її встановили в Києві. Саме ця ікона послужила основою цілої низки ікон, які отримали назву «Замилування» і дали іконографічний канон православної «духовності», що лежить в основі українського світоглядного кордоцентризму. Пізніше, у 1155 р., князь Андрій Боголюбський перевіз шанований образ у свою нову резиденцію – місто Володимир. Тут вона зберігалася протягом двох століть, отримавши назву «Володимирської» і ставши головною святиною міста і всієї «Святої Русі» [3, с. 25].

Першим відомим за іменем іконописцем домонгольської Русі «Києво-Печерський патерик» називає Аліпія (Алімпія) Печерського. Він навчився «іконозображенню» від грецьких іконописців, які прибули до Києва з Константинополя для роботи в церквах Печерського монастиря. Після того як робота в храмі Успіння була закінчена, Аліпій прийняв чернечий сан. Життє називає його наслідувачем євангеліста Луки, який написав першу ікону Богоматері. В оповіданні патерика підкреслені високі духовні чесноти іконописця. Ночі він проводив у співі та молитвах, а вдень старанно трудився над іконами, які писав святим «духом», навіяним ісихазмом, з його просвітленням та осяянням синергією. У нього через внутрішнє світло і творчу діяльність відкрився дар зцілення. Характерна розповідь про зцілення прокаженого, якого він вилікував, намастивши його рани фарбами різних кольорів. Після смерті Аліпій був зарахований до лику святих. В пізньому варіанті життя святого говориться, що своїми чудотворними іконами він з'єднав небо і землю. В патерику згадується про п'ять його ікон, що призначалися для київських церков. На жаль, твори майстра не дійшли до нас. Є гіпотеза, що знаменита «Трійця» Андрія Рубльова насправді належить натхненній ісихією творчості киеворуського Аліпія [4, с. 23].

Нечисленність збережених ікон цієї пори не дозволяє з певністю судити про особливості іконописного стилю того чи іншого релігійно-мистецького центру. Не завжди навіть можливо з упевненістю сказати, чи написана ікона візантійським майстром чи його киеворуським учнем. Всі збережені ікони володіють деякими спільними рисами, властивими мистецтву Київської Русі в цілому. Образи їх монументальні, лики суворі і відсторонені, величезні очі – осередок духовної енергії й Божественного світла – мають потужну силу синергійного впливу. Але вже з кінця XII ст. в киеворуській іконографії проступають художньо-естетичні особливості й відмінності, зумовлені їхнім походженням з того або іншого мистецького центру, етнокультурного регіону. Ці відмінності могли бути пов'язані і з індивідуальними рисами духовного складу, художніми вподобаннями іконописця, а також із впливом оригіналу, на який орієнтувався релігійний митець [3, с. 28].

Композиції киеворуських ікон лаконічні, позбавлені другорядних деталей. Колір – насичений і глибокий – несе важливе символічне навантаження, яке робить красу ікони осмисленою, даруючи радість не тільки очам, але і розуму й серцю, утворюючи світлоносність цілісність християнського світосприймання. Відтак «Світло» – одне з ключових понять християнського благовістя і образ, даний в Євангелії для осягнення сутності та енергії Бога. Тому Нікео-Царгородський Символ віри сповідує Христа як «Світло від Світла, Бога істинного від Бога істинного». Бог приходить у світ як світло: «Світло у темряві світить і темрява не обгорнула його». Православне богослів'я будує своє вчення про Бога як про світло, діючому в цьому світі, через який світ спасеться, а згодом просвічується і перетворюється.

«Світло» також – одна з основних категорій богослов'я ікони. Через синергійне світло катафатика і апофатика іконології знаходять адекватну форму вираження. Але вчення ісихастів про Фаворське світло додало переживанню світла в іконі особливу глибину і змістовну наповненість. Аж до XIV ст. світло стає, якщо можна так висловитися, «головним героєм» іконопису. Як відомо, на позначення світла в православній іконографії використовувався передусім, золотий колір. Він посідав перше місце в символічній ієрархії

іконографічних кольорів. Золото позначає сяйво Божественної слави, в якій перебувають святі, це світло нетварне, що не знає дихотомії «світло – темрява». Золото також – символ Небесного Єрусалиму, про який в книзі Одкровення Іоанна Богослова сказано, що його вулиці – «Чисте золото і прозоре скло».

Взагалі золото, як символ Божественного Світла в системі християнської символіки виконує особливу роль. Золото принесли волхви новонародженому Спасителю; Ковчег Заповіту стародавнього Ізраїлю був прикрашений золотом; порятунок і переображення людської душі також порівнюється з золотом, переплавленим й очищеним у горнилі; золото як найдорогоцінніший матеріал на землі служить виразом найбільш цінного у світі духу; золотий фон, золоті німби святих, золоте сяйво навколо постаті Христа, золотий одяг у Спасителя і золотий Ассист на одязі Богородиці і ангелів, – все це символізує святість і приналежність до світу світла вічних цінностей. Золото за своєю природою складає єдиний колір, яке єдиним Божеством, у всіх своїх іпостасях.

Але золото завжди було дорогим матеріалом, тому в киеворуській іконі золотий фон часто замінювався іншими, семантично близькими кольорами – червоним, зеленим, жовтим (охра). Найбільш близьким за семантикою до золота знаходиться білий колір. Він також висловлює світлову трансцендентність і є одночасно кольором і світлом [5, с.166–168].

Всі інші кольори киеворуської іконографії вишиковуються за принципом дихотомії – як протилежні (білий – чорний), і як додаткові (червоний – синій). Але ікона виходить з цілісності світу і духу в Бозі і не приймає поділ дольного світу на діалектичні пари. Вірніше, ікона долає його, оскільки через Христа всі існуючі раніше поділи і ворожнечі з'єднується в Антиномічній єдності. Разом з тим єдність світу не виключає, а припускає земне і небесне різноманіття. Виявом цього різноманіття і є іконографічний колір. Причому колір ікони очищений, явлений у своїй споконвічній суті, без рефлексій і нюансів. Колір дається в іконографії локально, його канонічні межі суворо визначені кордонами предмета, а взаємодія кольорів здійснюється на семантичному рівні, через символіку світла.

Таким чином, увага ісихастів до феномену Світла є важливою як з релігійної, так і з художньо-естетичної точки зору. З XIII ст. ісихастське тлумачення світла одержало широке поширення в іконографії Візантії і в слов'янських країн – особливо в Київській Русі, де ісихазм поширювався з часів Антонія Печерського, його Афонського досвіду, перенесеного у печерні монастирі Києва та Чернігова. Глибинний релігійно-естетичний зв'язок трансцендентного (нетварного) Фаворського світла з красою ікони давав новий і сильний імпульс подальшого одухотворення іконографії, що з особливою силою проявилось на киеворуському ґрунті в кінці XI–XIII ст. Творчість наступного ряду поколінь давньоруських іконописців, від новгородського грека Феофана до Діонісія Ферапонтовського, в глибинних своїх світоглядно-естетичних підставах і подальшій спиралися на ісихастську естетику світла. З іншого боку, ісихастські традиції східного християнства через принцип кордоцентризму вплинули на становлення і природу української естетичної думки. Феномен світла з іконографії перейшов в етнонаціональну кольористику українського образотворчого мистецтва, в естетику народного світовідношення як «святівідношення» (В.А. Личковах), де «світло» корелює із «світом» та «святот», повсякденним і святом.

Список використаних джерел та літератури

1. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К.: Путь к истине, 1991. – 408 с.
2. Личковах В.А., Ширяева Л.С. Синергія та людська креативність у релігієзнавчому та естетичному аспектах / В.А. Личковах, Л.С. Ширяева // Людина. Культура. Освіта: матеріали других Всеукраїнських філософських читань пам'яті доктора філософських наук, професора Володимира Ісаковича Шевченка (м. Чернігів, 17 лютого 2012 року) – ЧДІЕУ, 2012. – С. 117 – 119.
3. Вилинбахова Т.Б. Новгородская икона 12 – 15 веков / Т.Б. Вилинбахова – СПб.: Аврора, 2006. – 128 с.

4. Горовий А.В. Перший іконописець Київської Русі – Аліпій / А.В. Горовий – К.: Наш час, 2008. – 140 с. – (Сер. «Невідома Україна»).
5. Языкова И.К. Богословие иконы / И.К. Языкова – М.: Изд-во Общедоступного Православного Университета, 1995. – 212 с.

А.В. Царенок

СВЯТІСТЬ ЯК КРАСА: ЕСТЕТИЧНА СКЛАДОВА ІДЕЙ ПРАВОСЛАВНОГО АСКЕТИЗМУ

Власне формулюванням назви статті її автор, значною мірою, завдячує видатному релігійному мислителю сучасності С. Аверінцеву, одна з численних наукових розвідок якого була опублікована під заголовком «Красота как святость» («Антология “Курьер ЮНЕСКО” за 30 лет» (М., 1990)). Прикметно, що думки, висловлені на сторінках публікації, були присвячені саме непересічній події Хрещення Русі та, водночас, наслідуванню піднесеного спрямування візантійської теологічної естетики давньоруською релігійно-естетичною традицією. Увага до особливого різновиду краси – «краси церковної» [див.: 1, с. 188] – стає принципово важливою для становлення вітчизняної естетичної думки в цей період. Як зазначає С. Аверінцев, згідно із хрестоматійним літописним повідомленням «Повісті минулих літ», саме переживання краси слугує вирішальним релігійно-світоглядним аргументом під час вибору русичами віри. «Ми в подиві стояли і не знали, де ми, – на Небі чи на землі, бо нема на землі такого видовища і пишноти такої... Не можемо забути ми краси тої, бо кожна людина раз скуштувавши солодкого, не візьме потім гіркого» – такими словами передається непересічне враження київського посольства від візантійської церковної відправи [13, с. 70]. Естетична аргументація – Бог з людьми перебуває там, де є краса, наявність якої і свідчить про це перебування, – сприймається русичами як найпереконливіша, наголошує С. Аверінцев [1, с. 188].

Безумовно, християнське ставлення до краси у тварному світі характеризується стриманістю та цілком зрозумілою обережністю. Важливим принципом християнської естетики постає чітка дуалістична диференціація Абсолютної Краси та краси земної (краси творіння), атрибутивний статус якої визначається змінністю й мінливістю, недосконалістю у порівнянні з її Першопричиною, а відтак, здатністю вводити в оману («прельщати»). Християнська думка містить поради щодо вірного використання чуттів, адже милування красою створеного Богом світу не повинно ставати самоціллю, перешкоджаючи анагогічному (від грец. *anagoge* – зведення, піднесення) прагненню до Абсолюту – Пресвятої Трійці. Творіння не повинно затуляти собою Творця, інакше богопізнання унеможлиблюється, що може згубно позначитися не лише на духовному зростанні християнина, але й на специфіці всього людського світогляду, передусім, на його релігійних орієнтирах.

Окрім того, злу (в його безумовній потворності, що пояснюється безумним відступництвом від Надкраси – Бога) властиве прагнення до введення людини в оману за допомогою, зокрема, зовнішньо прекрасного. Приємне для чуттєвого сприйняття маскування зла стає загрозою для духовного життя особистості.

Відповідно, не будь-яке прекрасне-у-світі осмислюється з точки зору християнського світогляду як свідчення про святість. Однак на разі нашу увагу привертає й інший висновок: у християнстві власне **святість неодмінно усвідомлюється як краса**.

Констатація органічного зв'язку християнської естетики з аскетичним вченням про шлях до Бога, а отже, й до богодарованого освячення особистості, не являє собою принципово нового кроку. Це – традиційний висновок дослідників святоотецької духовної спадщини, репрезентованої як творами з відповідної проблематики, так і, що постає набагато важливішим, власним досвідом Богопошуку Святих Отців, зафіксованим, зокрема, на сторінках численних агіографічних джерел. Наближення особистості до Бога, стверджене на

істинній вірі та добродітності, усвідомлюється подвижниками як наближення до Найвищої Краси, яке супроводжується набуттям особливої краси самим боголюбцем. Для патристичної естетики це іманентне їй переконання виступає показовим. Не випадково, на думку релігійного мислителя о. Сергія Булгакова, «... Православ'я має основний ідеал не стільки етичний, скільки релігійно-естетичний», а саме – «бачення “умної краси”, яке вимагає для наближення до себе особливої “умної художності” [рос. – умного художества], творчого натхнення» [2, с. 188]. Цю позицію на разі варто суттєво доповнити міркуваннями вже згаданого о. Павла Флоренського. В його інтерпретації святоотецька «аскетика постає у прямому сенсі православною **естетикою**» [3, с. 16] – висновок категоричний і, на наш погляд, цілком вірний, принаймні, з точки зору «схоплення» філософом притаманного аскетичним поглядам калокагатійного ідеалу. Істинне благобуття людини в християнстві осмислюється як буття істинно прекрасне. Добро, в якому стверджується ревний шукач Абсолютного Добра, не розглядається Отцями окремо від істинної краси – краси, не завжди очевидної для профанної свідомості в долішньому світі, втім, цілком об'єктивної з огляду на причетність до Єдиної Об'єктивності. Теоцентризм патристичних споглядань закономірно долає усі можливі теоретичні вагання: спілкування із Сущим є **реальним** спілкуванням із Першокрасою, **реальним** залученням до Її неперевершеного сяйва, а отже, **реальним** преображенням подвижника – як спіритуального, так і соматичного його буття. Саме богопричетне існування особистості визнається її істинним та єдино можливим буттям як таким, і преображена людина істинна водночас осмислюється і як людина прекрасна, що виборює справжню красу на шляху пошуку Краси Безумовної.

Антропологічні смисли Святого Письма допомагають Отцям Церкви однозначно стверджувати про те, що людина створена бути прекрасною. Протилежне судження з очевидністю виступає безглуздом: як може бути потворним той, хто створений за образом та подобою Самого Творця (Бут. 1, 26)?

У чому ж слід вбачати власне красу, подібну до Першообразної і притаманну людині із самого початку її існування? Як зазначає святий Григорій Нісський (IV ст.), «Божественна ж краса не в зовнішніх рисах, не у приємному складі обличчя і не якою-небудь доброкольоровістю сяє, але вбачається в невимовному блаженстві чесноти» [4, с. 89]. Візантійський мислитель не заперечує фізичної краси Адама та Єви до гріхопадіння, однак першочерговим прекрасним у їхньому бутті для богослова є саме спіритуальна досконалість – первісна чеснота, незатьмарена нічим злим. Тотожність краси та добра на разі постає очевидною: «... чистота, безстрастя, блаженство, відчуження від усього поганого» – цими та іншими кольорами «Творець власного Свого образу живописав наше ество», – розмірковує ієрарх у творі «Про створення людини» [Там само, с. 90]. Пристрасність і зіпсованість не є притаманними людині від початку, «бо неможливо було б сказати про неї, що вона створена за образом (Божим), якби відображена краса була протилежною красі першообразній» (св. Григорій Нісський, «Про дівство») [5, с. 342].

Внаслідок людського гріхопадіння «боговидна ця краса души, створена за подобою першообразної, мов якесь залізо, вкрилась іржою гріха»; «тоді вже не могла більше зберегтися в цілості краса образу, який належить душі за природою, але змінилась в огидний вигляд гріха» [там само, с. 343–344]. Гріх затьмарює первісну досконалість, а отже, цілком закономірно, що метою життя Отцями визнається шлях повернення до Творця. За зауваженням св. Григорія Нісського, «ми повинні бути тим, чим була першостворена людина на початку свого життя» [там само, с. 346]. І досягнення цієї мети уможлиблюється завдяки Божому людинолюбству – передусім, спокутній місії Христа Спасителя, Який перемагає смерть та зло Своїми Хресними стражданнями, смертю та дивовижним Воскресінням.

Спіритуальна краса подвижників – ревних шукачів Богоспілкування – вражає: як наголошує святий Іоанн Златоуст (др. пол. IV – поч. V ст.), «якби ти міг відчинити двері серця їхнього і побачити душу їхню і всю красу внутрішню, – ти впав би на землю, не виніс би сяяння краси... та блиску їхньої совісті» (3 бесід на Євангеліє від Матвія) [цит. за 10, с. 6]. Невипадково здобуття саме такої краси проповідує душпастир-аскет своїй пастві. У своїх

повчаннях Златоуст нерідко протиставляє піклуванню про прикрашення тіла релігійно-етичну декоративність. Так, звертаючись до жінок, ієрарх закликає їх прикрашати душу чеснотами, «адже по відношенню до душі ця краса не забороняється» [9, с. 373].

Аскетичне ставлення до соматичного виміру прекрасного-у-світі відрізняється наявністю двох взаємодоповнюючих та взаємопов'язаних аспектів. З одного боку, тілесна краса (особливо у представників протилежної статі) осмислюється як потенційне джерело небезпеки для духовно недосконалих. Невипадково, наприклад, преп. Макарій Олександрійський (IV ст.) в посланні до ченців безкомпромісно стверджує, що «вигляд краси є більш руйнівним, ніж буревій та блискавка» [8, с. 209]. В оповідях про візантійське чернецтво IV–V ст. відзначається подвижницьке звернення підлітка Захарії, який зануренням у селітряне озеро спотворює свою зовнішність, керуючись наміром нікого не спокусити [7, с. 155–156]. Автор агіографічної праці «Луг духовний» блаж. Іоанн Мосх († 622) згадує й неймовірне самозречення однієї благочестивої черниці: у присутності юнака, який наполегливо намагався її звабити, подвижниця вириває свої гарні очі, почувши, що саме вони причарували сластолюбця (після цього вражений звабник, розкавшись, навіть і сам стає добрим ченцем) [10, с. 77].

Відзначимо, що згадки про подібні вчинки окремих подвижників слугують не спонуканням до повторення описаних дій, а гімном відданості давніх аскетів християнським ідеалам, їхній любові до Бога і ближніх. Водночас, оспівування неперевершеного самозречення святих виступає і проповіддю ревного пошуку Богоспілкування, втім, із неодмінним розумним узгодженням своїх дій із висотою особистого духовного досвіду кожного та аскетичною традицією Церкви в цілому.

Водночас, самі лише візантійські агіографічні пам'ятки з усією очевидністю свідчать про існування християнського етико-естетичного ідеалу **агіокалокагатії**. Релігійне спілкування з Богом позначається не тільки на внутрішньому світі людини, але й на її зовнішніх рисах. Так, розповідь св. Григорія Нісського про Севастійських мучеників в одному з місць набуває рис справжнього оспівування їхньої тілесної краси. Мислитель наголошує, зокрема, на силі, співрозмірності членів тіла святих юнаків. Однак, закономірно підкреслює каппадокійський богослов, їхня душевна чеснота затьмарювала «своїм сяянням тілесні досконалості» [6, с. 227]. З'єднані вірою та скуті кайданами разом, мучні «кожен і сам по собі був прекрасним, і слугував до піднесення краси іншого». Прикметними виступають і наступні міркування св. Григорія Нісського: «На видимій красі охоче зупиняється наше слово; адже воно вміє, як каже Премудрість, **від величі та краси створінь** пізнавати і сокровенну красу (Прем. 13, 5), оскільки і чистота души сяяла в їхньому зовнішньому вигляді, і видима людина була гідною домівкою невидимої» [там само, с. 228].

Причетність праведника до Нетварного Світла має прямий вплив на його тілесне буття – міркування такого типу характерні для релігійно-повчальної та аскетичної літератури Візантії. На переконання св. Василя Великого, хто уважно спрямовує погляд на сяяння та витонченість Найвищої Краси, «той запозичує від Неї дещо, ніби від красильного розчину, на власне обличчя наводячи якісь кольорові проміні. Тому й Мойсей, зробившись причасником оної Краси, під час співбесіди із Богом, мав прославлене обличчя» [цит. за 14, с. 113]. Візантійська агіографія донесла до нашого часу численні згадки про подвижників, зовнішність яких була преображена завдяки богоспілкуванню. Так, у «Достопам'ятному сказанні...» про ченців давнини згадується авва Памво, якого, попри його бажання, Бог прославив настільки, «що ніхто не міг дивитися на обличчя його, через блиск, який він мав на обличчі своєму» [7, с. 270].

Сповідування принципу калокагатії в християнському розумінні терміну доволі яскраво простежується у вітчизняних агіографічних творах. Так, «Сказання про святих Бориса та Гліба» завершується постскриптичною вставкою-повідомленням про характер та вигляд Бориса: «...Тілом був красен, висок, обличчям кругл, широкий у плечах, тонкий у талії, очима добр, весел обличчям, віком малий і вус молодий ще був, сяяв по-царські,

кріпкий тілом, усім був прикрашений акі квітнув він у юності своїй, на ратях хоробрий, у радах мудрий і розумний у всьому, і благодать Божа квітнула на ньому» [11, с. 302].

Зрештою, у «Києво-Печерському Патерику» згадується про преображення зовнішності св. Феодосія Печерського завдяки осяянню Нетварним Світлом, яке спостерігалось за певних обставин. Так, очевидець, що проїжджав поблизу монастиря вночі, «раптом вжахнувся, побачивши чудо! Ніч була темною, а над монастирем блаженного сяло чудесне світло! І, поглянувши, бачить у тому світлі преподобного Феодосія, котрий стоїть посеред монастиря перед церквою, звівши руки до неба й старанно молиться Богу» [12, с.56–57].

Таким чином, аскетична думка як вчення про освячення Богом людської особистості характеризується наявністю яскраво вираженої естетичної складової. Духовно-естетична перспектива християнської аскези й самозречення заради Христа водночас постає й, у певному сенсі, ретроспективою: шукаючи Бога, людська особистість прямує до свого витоку, а саме до відновлення в собі Образу Абсолюту та причетності до першодарованої Божественної Краси, втраченої внаслідок гріхопадіння. Невипадково візантійські, а пізніше й києворуські естетичні ідеї закономірно набувають етичного характеру та, тією чи іншою мірою, аскетичного спрямування.

Аскетичний досвід переконливо наголошує: згідно із задумом Всеблагого Творця, святість є природним станом людини. Відповідно, людині природно бути прекрасною. Це стосується, передусім, краси нечуттєвої – спіритуальної; втім, соматичне начало, безперечно, не буде чужим істинного «опрекраснення» внаслідок ствердження духовної досконалості. Істинно прекрасна тілесність також виступає цілком природною; при цьому мова, зрозуміло йде про остаточно преображену, обожену особистість, хоча й зовнішній вигляд подвижників є калокагатійно здатним до відображення внутрішньої доброчесності. Обоження людини неминуче позначається на тілесному вимірі її існування: християнський ідеал калокагатії виступає ідеалом агіокалокагатії, щільно пов'язаним із ісихастською естетикою причетності подвижника до Нетварного Світла.

Список використаних джерел та літератури

1. Аверинцев С. Красота как святость / С. Аверинцев // Антология “Курьер ЮНЕСКО” за 30 лет. – М., 1990. – С. 188–190.
2. Булгаков С., прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви / прот. Сергей Булгаков. – К. : Либідь, 1991. – 238 с.
3. Бычков В.В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / В.В. Бычков. – М.: Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Эстетика»; № 6).
4. Григорий Нисский. Творения: в 8 т. – М.: Типография Т. Готьє, 1861.– Т. 1. – 1861. – 470 с.
5. Григорий Нисский. Творения : в 8 т. – М. : Типография Т. Готьє, 1861. – Т. 7. – 1865. – 536 с.
6. Григорий Нисский. Творения : в 8 т. – М. : Типография Т. Готьє, 1861. – Т. 8. – 1866. – 542 с.
7. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных Отцев. – СПб.: Типография Королева и Комп., 1855. – 375 с.
8. Древние иноческие уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
9. Иоанн Златоуст. Избранные поучения: Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / св. Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
10. Иоанн Мосх, блж. Луг духовный / блаженный Иоанн Мосх; [пер. с греч. и примеч. прот. М. И. Хитрова]. – Сергиев Посад: Типография свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1915. – 282 с.

11. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общая ред. Д. Лихачева и Л. Дмитриева. – М.: Художественная литература, 1978. – 413 с.
12. Патерик Києво-Печерський / Упорядкування, адаптація українською мовою І. Жиленко. – К.: КМ Academia, 2001. – 348 с.
13. Повість минулих літ : Літописні оповіді / Переказ українською мовою В. Близнеця. – К.: Веселка, 2005. – 227 с. – (Іст. бібліотека для дітей «Золоті ворота»).
14. Флоровский Г., прот. Восточные отцы Церкви / прот. Георгий Флоровский. – М.: АСТ, 2005. – 633 с. – (Philosophy).

Л.А. Чабак

ТРАДИЦІЯ ПОВАГИ ДО КНИЖНОГО СЛОВА В ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Культурна традиція народу, ті, характерні саме для нього, культурні цінності, повага до яких передається з покоління в покоління, відіграють важливу роль у формуванні та становленні самосвідомості нації, вихованні молодого покоління і, фактично, забезпечують існування народу як такого.

Одним із найдієвіших засобів передачі культурних традицій нащадкам є писемне слово. Тож культуру його читання можна вважати і засобом ознайомлення з культурною традицією і, власне, однією з її складових.

Повага до книги, розуміння духовного значення читання, а отже і сприйняття текстів, було властиве українцям ще з давнини. Вже у філософсько-світоглядних уявленнях мислителів Київської Русі значне місце займає культ книжного Слова. Формування його пов'язано з утвердженням на Русі християнства, а з ним і культурного доробку святих рівноапостольних Кирила та Мефодія. Християнство – це релігія на засадах Писання з притаманною йому благоговійною пошаною до Слова. Києворуське «книжництво» ґрунтувалося на переконанні, що не лише священні тексти Біблії, а й увесь світ як творіння Боже є Книгою, де вміщено заповідану Богом сокровенну Істину, зміст якої людина повинна досягнути. Тому культура, яка розвивається на основі християнської релігії, неминує набувати «книжного» характеру, людина тут зобов'язана дошукуватися смислу, прихованого в слові; така культура стимулює насамперед до роздумів над Словом, до пошуків його метафізичного символічного значення [див. 1, с. 17].

Утвердженню в давньоруській культурі авторитету книги і книжника як посередника між людиною і Богом, сприяла діяльність Кирила й Мефодія. На думку М. Кашуби, трактування Святого Письма, слова книжного як Божої Премудрості наближало людину до Бога, перетворювало її з безсловесної істоти в одухотворену особистість – вищу істоту, якою і є людина [2, с. 15]. Діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом свідчив про софійний аспект релігійності. Пізнання мудрості у письменстві Київської Русі зливається з ідеєю побожності, спасіння, і під цим впливом виробляється справжній культ книги, на чому наголошував в новітній час і М. Грушевський [див.: 3].

Сутність традиції, пов'язаної з утвердженням високого авторитету «книжної мудрості», тексту, слова в системі духовних цінностей, засвідчена у численних пам'ятках того періоду – літописах, Ізборнику Святослава 1076 р., студитському статуті Києво-Печерського монастиря, який зобов'язував ченців до «ученія книжного».

Зокрема, про особливе ставлення до книги древніх русичів свідчить «*Повість минулих літ*». Описуючи створення слов'янської абетки, літописець зазначає, що «раді були слов'яни, коли почули своєю мовою силу і мудрість писання» [4, с. 21]. І далі твердить: «велика-бо користь від навчання книжного... В книгах бездонна глибина; ми ними втішаємося в печалі, вони – узда для тіла й душі, в книгах – світило мудрості. Хто часто читає книги, той веде бесіду з Богом і наймудрішими мужами». Тим самим автор мимовільно помічає невичерпну

глибину можливостей сприйняття книжного тексту та його інтерпретації. Втіха від книги – це не просто радість від ознайомлення з її цікавим змістом. Саме сприйняття художнього тексту серцем, а не лише розумом, таке сприйняття, що приносить духовне очищення, катарсис у розумінні давніх греків, здатне зарадити горю, розвіяти смуток, наблизити до Бога.

Вже стали звичними в нашій мові і такі афоризми автора «Повісті» Нестора Літописця, як: «книги – ріки, які наповнюють Всесвіт», «Книги – джерело мудрості» [4, с. 105].

Акцентує свою увагу на користі читання книг відомий письменник та церковний діяч Київської Русі Кирило Туровський. У «Повісті о белоризце человеце і о мнишьстве» він говорить, що «зело полезно, еже разумевати нам божественних писань учення», і тому необхідно старанно читати книги. «Сладко бо медвеній сот и добро сахар, обоего же добрее книгий разум: сия убо суть скровища вечния жизни» [5, с. 142–146]. «Книжний разум» приводив до мудрості, як Софійного осягнення істини, правди, справедливості.

При цьому варто зазначити, що тодішні мислителі в першу чергу мали на увазі релігійну літературу, і саме «божественних писань» стосувалися їхні зауваження щодо читання. Це пов'язано як з потребою нового на Русі віровчення у християнській літературі для розширення свого впливу, так і певним сакральним статусом Біблії та релігійної літератури того часу.

Ізборник 1076 р. починається саме статтею про життєву користь, метод та мету читання книг. «Добро есть братие почитанье книжное... не составит бо ся корабль без гвоздии ни праведник без почитанья книжного». Аби підкреслити духовну користь читання книжок, автор використовує зрозумілі для читачів порівняння й образи: узда є кермом і стримом для коня, що для праведника – книги; не збудується корабель без цвяхів, ні праведник без читання книжок; як невольника душа біжить до своїх родичів, так праведник до читання книжок; прикрасою для жовніра є зброя, для корабля – вітрила, для праведника – читання книжок. Заохочуючи до читання книг, автор посилається на життя великих святих. Стати гідним вічного життя зможе той, хто навчатиметься ненастанно книжних словес, творячи волю їх [6, с. 179–183]. Є згадка про ставлення до книг і в «Слові святого Василя, якою людині належить бути», що увійшло до *Ізборника 1076 р.* Автор наголошує на необхідності книги заповітні — шанувати, а в книги потаємні – ніколи не вникати [7].

Таким чином, тяжіння до книжного слова, софійного пізнання зазначеної в тексті істини у розумінні давніх русичів духовно прикрашало людину. Крім того, читання було ознайомленням з інформацією вголос, читання ж «про себе», як більш складна форма, з'явилося значно пізніше. Витоки цього явища – в античній традиції, що передбачала публічне читання автором свого твору. В. Фрис, аналізуючи читання книг в стародавній Україні, наводить думки французького дослідника Леклерка, який зазначав, що в часи середньовіччя процес читання відбувався не тільки очима, а й губами, що відтворювали побачене, і вухами, які слухали голоси сторінок. Так виникала м'язова пам'ять слів, що вимовлялися, і слухова пам'ять почутих слів. Причини читання вголос дослідники пов'язують з поняттям «духовної поживи», процесом «переживування» текстової інформації з метою її глибшого засвоєння.

Заохочення до читання книжок знаходимо також у перекладному збірнику морально-повчального характеру *«Ізмарагд»*, що поширювався на українських землях з XI ст. та був популярним і в XV – на початку XVI ст. Тут є порівняння книжки з морською глибиною: «Книги до глубины морю подобни, в ниже пониряюще бисер износят драгий». [8]. Вже в новітній час І. Франко знову підтвердив актуальність цієї думки, переповівши її у віршовій формі в своїй збірці *«Мій ізмарагд»*.

Звичайно, долучення до книги в часи Київської Русі не було масовим, що пояснюється рядом причин, таких як дорожнеча та недоступність книг для широких верств населення, порівняно вузьке коло письменних громадян та ін. В той же час Н. Полонська-Василенко зазначає, що «у X–XIII ст. можна констатувати існування значного гурту людей, що їх можна назвати «книголюбамі». Літописи подають імена князів, що любили читати, переписувати

книги, збирали бібліотеки. Такими, зокрема, були князі Ярослав, Святослав, Володимир Василькович [9, с. 243]. Загалом дослідники, зокрема Г. Сивокінь, визначають книголюбство як етичну цінність Київської Русі [див.: 10, с. 26]. Шанобливе ставлення до книги, повага до висловлених в ній думок було однією з моральних норм давніх українців і водночас містило естетичний аспект: адже книга вважалась коштовністю, витвором мистецтва, який викликав захоплення як своїм змістом, так і формою.

Образи, втілені в літописах, часто-густо давалися як взірець для читачів. Зокрема, широко відомий опис Ярослава Мудрого: «книги любив, читаючи їх часто і вночі і вдень. І зібрав переписувачів багатьох, і перекладали вони з грецької на слов'янську мову. І написали вони книг множество, ними ж повчаються віруючі люди і насолоджуються вченням божественним» [4].

Києворуські книжники своєрідно розрізнявали та диференціювали читачів, виділяючи серед них передбачуваних адресатів своїх творів. Наприклад, у *«Слові про Закон і Благодать»* митрополит Іларіон говорить: «Не до невігласів бо пишемо, а до таких, що досхочу наситилися солодощами книжними» [11, с. 195], тим самим відразу визначаючи власну читацьку аудиторію за принципом «спокушеності» в книжному знанні, за компетентністю [10, с. 31]. Нестор у *«Житії преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського»* визначає свого безпосереднього адресата: «Хай же і майбутні чорноризці, взявши писання мое і прочитавши його, також узнають про доблесть цього мужа...» [12, с. 304].

На основі передмов до давньоруських творів їх дослідник А. Дьомін окреслює загальний портрет читачів Київської Русі: вони вірили у велику користь книжок взагалі і «божественних» зокрема, хоча перевагу віддавали «творам простішим і доступнішим» [13].

Література (писемність) у Київській Русі була засобом утвердження як релігійної, так і світської влади. При цьому варто зазначити, що релігійний принцип був певною мірою визначальним у літературі цього часу. Як стверджує Г. Сивокінь, «почитаніє» книжок релігійного змісту, поширення їх (переклади, переписування, читання у присутності інших чи на самоті) трактується як подвиг в ім'я Церкви. Знання християнської літератури становило вищу добродієність, а «книжний чоловік» було звання високе [10, с. 34]. Адже долучення до знання, втіленого в книжному слові, наближало людину до пізнання Божої Премудрості, залучало до діалогу з Богом, перетворювало її на посередника між ним і людиною.

Читач Х–ХІІІ ст. шукав у книзі духовної втіхи та розради, прагнув не лише читати твори, але й перечитувати. Володимир Мономах у своєму *«Повчанні»* радить: «А як забудете всього, то частіше заглядайте в мою грамотицю: і мені буде не соромно, і вам буде добре», тобто закликає частіше перечитувати його поради [14, с. 178]. І справа не лише в тому, що людська пам'ять не є ідеальною. Зміст дещо глибший: після кожного перечитування твору людина значно більше починає розуміти його зміст, сприймати висловлену автором думку.

Про спрямованість давньоруських творів на перцепцію читача свідчить і турбота про подання нового, цікавого матеріалу, присутня у творах мислителів. Той же митрополит Іларіон відзначає, «що в інших книгах писано і вам відомо, те тут викладати було б зарозумілістю і славопрагненням» [11, с. 195].

Таким чином, на формування традиції поваги до книжного слова, що втілювалось у творах давньоруських книжників, вплинули досить високий рівень грамотності населення (не лише серед бояр та духовенства), прийняття християнства, внаслідок чого на Русі з'явилася величезна кількість церковних творів, зокрема перекладного характеру, культурна взаємодія з іншими державами, в першу чергу з християнською Візантією.

Жвавому розвитку писемності, що спостерігається за християнської доби, не стало на заваді й те, що книги у добу Київської Русі були річчю коштовною, адже виконувалися вручну на пергаменті протягом значного проміжку часу.

В подальшому культ Слова, що став частиною філософсько-світоглядних уявлень мислителів Київської Русі, вплинув на формування української естетико-філософської та літературознавчої думки.

Список використаних джерел та літератури

1. Київ в історії філософії України / Вілен Горський, Ярослава Стратій, Анатолій Тихолаз, Марина Ткачук. – К.: Видавничий дім «КМ Academia»; Університетське видавництво «Пульсари», 2000. – 264 с.
2. Кашуба М. Кирило-Мефодіївська спадщина в українській культурі / М. Кашуба // Проблеми слов'язнавства – 2003. – Вип.53. – С. 13–18.
3. Грушевський М. Вступний виклад з давньої історії Русі, виголошений у Львівському університеті 30 вересня 1894 р. / М. Грушевський // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – 1894. – Т. IV. – С. 140–150.
4. Повість минулих літ. – К.: Веселка, 1989. – 224 с.
5. Кирилл Туровский // Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси. Приложения. – К.: Издательство при Киевском государственном университете издательского объединения «Вища школа», 1981. – С.142–147.
6. Франко І. Із лектури наших предків XI в. І. Збірник Святослава 1076 р. / І. Франко // Стара Україна. – Львів, 1924. – Вип. XII. – С. 179–183.
7. Изборник 1076 года: [тексты и исследования] / под ред. С. И. Коткова. – М.: Наука, 1965. – 1091 с.
8. Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности / А.С. Архангельский. – Казань, 1890. – Кн. 4. – С. 2.
9. Полонська-Василенко Н. Історія України: у 2 т. Т.1. До середини XVII століття / Н. Полонська-Василенко. – К.: Либідь, 1995. – 672 с.
10. Сивокінь Г.М. Одвічний діалог. (Українська література і її читач від давнини до сьогодні) / Г.М. Сивокінь. – К.: Дніпро, 1984. – 255 с.
11. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Іларіон Київський // Давня українська література. Хрестоматія. – К., 1992. – С. 195-214; 626-628.
12. Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского // Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы XI – начала XII века. – М., 1978.
13. Демин А.С. Книжные предисловия XI – XII вв. и некоторые литературные потребности древнерусского общества / А.С. Демин. // «Слово о полку Игореве»: Памятники литературы и искусства XI – XVII веков. – М., 1978. – С. 207–226.
14. Повчання Володимира Мономаха дітям // Повість минулих літ. – К.: Веселка, 1989. – С. 175–181.

С.М. Шумило

ХУДОЖНІЙ ХРОНОТОП ДАВНЬОРУСЬКОЇ АГІОГРАФІЇ (НА МАТЕРІАЛІ ЖИТТЯ СТЕФАНА ПЕРМСЬКОГО)

Часові і просторові характеристики давньоруського літературного твору – складна система різних точок зору оповідача, вони мають суттєві відмінності з категоріями часу та простору в сучасній художній літературі.

Основний принцип давньоруського агіографа – описуючи тимчасове, говорити про вічне. Щодо середньовічних слов'янських літератур, то доречніше говорити не про хронотоп, а, услід за Валерієм Володимировичем Лепакінім, про еонотопос, тобто не про просторово-тимчасові, а про просторово-вічні характеристики твору [1, с. 291]. «Час в еонотопосі, – пише дослідник, – чи то богослужбний, історичний або циклічний, не самостійний та автономний, але співвіднесений із вічністю, він розуміється і зображується як

земна ікона вічності» [1, с. 291–292]. Перетворення хронотопу в еонотопос в агіографії досягається низкою літературних прийомів, сюжетно-композиційних та стилістичних. Розглянемо деякі з них на прикладі одного з найбільш об'ємних та яскравих агіографічних текстів Давньої Русі – Житія Стефана Пермського.

Агіограф Стефана – видатний стиліст XV ст. Єпіфаній Премудрий. Його твори – зразок так званої ритмічної прози, композиційно і стилістично вони наближаються до гімну, оспіваного на честь святого. Це обумовлює деякі особливості часової та просторової організації Житія.

Темпоральна позиція Єпіфанія змінюється у творі кілька разів. Оповідальний план Житія, тобто розповідь про дитинство, навчання та місіонерство святого, характеризується досить спокійним, поступальним рухом подій. Автор майже завжди знаходиться поруч із головним героєм і послідовно викладає основні етапи його біографії. Це типово для житійної літератури, у руслі традицій російської агіобіографії. Але зовнішній послідовності в описі подій, що відбуваються, внутрішньо протиставлена та часова позиція автора, яку можна спостерігати в численних ліричних відступах, у трьох голосіннях, що завершують Житіє, або, наприклад, у передмові до нього. Характерна для Єпіфанія розлога передмова, що займає кілька сторінок перед основним текстом твору, збігається за часом не з початком оповіді, а, швидше, з її кінцем, коли головного героя уже немає серед живих на землі та він уже прославлений церквою. У другому абзаці Житія автор заздалегідь повідомляє читачеві про те, як славно увінчалось земне життя Стефана, про яке нам ще тільки належить дізнатися із наступних розділів. Тут же Єпіфаній, забігаючи наперед, пропонує нам короткий план свого твору:

«...хотѣл бых написати... от добраго и чюднаго жития преподобнаго отца нашего Стефана..., о нем же слово изначала приходит, еже от рождения его, и издѣтска, и въ уности, и во иночествѣ, и въ священничествѣ и въ учительствѣ, и въ святительствѣ, даже и до самого преставления его» [2, с. 50].

Таким чином, читач Житія від початку знає, чим закінчиться оповідь: Стефан заздалегідь названий преподобним. Знає читач і те, що основними етапами життя святителя будуть його чернецтво, священство, учительство і святительство, як пише Єпіфаній у властивій йому напіввіршеві манері. У цьому та низці подібних фрагментів агіограф ніби навмисно випереджає ті очікування та зацікавленість, які зазвичай з'являються у читача на початку читання. Для автора більше значення має не фабула твору, а сам процес письма і читання. Можна заздалегідь знати зміст Житія, можна читати і перечитувати його багато разів – важливий той побожний та молитовний настрій, який виникає у книжника під час письма і який, за задумом автора, має з'явитися у читача. А тому важливо зняти сюжетну напругу і максимально уповільнити читання, майже зупинити перебіг часу, перетворити хронотоп в еонотопос.

Єпіфаній, а услід за ним і читач, завжди прагне вийти з часового плану оповіді і опинитися над нею. На сюжетному рівні це прагнення проявляється у вигляді частих переходів від *поєднаної* («совмещенной») точки зору автора до *ретроспективної* (термінологія Б. А. Успенського [3, с. 115–130]) і позачасовий: агіограф то забігає наперед, як це відбувається у передмові, то всередині оповіді звертається з молитвою до Стефана, порушуючи тим самим поступальний хід подій.

На стилістичному рівні це виражається в явищі ампліфікації, що стала у Єпіфанія одним з найхарактерніших літературних прийомів. Розвиваючи ту чи іншу думку, підтверджуючи її все новими і новими цитатами зі Святого Письма, кожна з яких уже не несе нічого нового, а тільки варіює вже сказане, агіограф ніби замикає в собі певний фрагмент розповіді. Те ж відбувається і з нанизуванням нескінченного числа синонімів, які характеризують якесь одне явище, коли усі визначення говорять про одне й те ж, змінюючи ледве вловимі відтінки сенсу. Наприклад, у відповіді на прохання єпископа Стефана благословити його на проповідь можна побачити і варіювання визначень, і нанизування цитат:

«Поиди, чадо, с миром и съ Божиею помощью и благодатью. Господь да благословит тя и да тя спасетъ и сохранит. Гоподь славы да спутьшествуетъ с тобою в путь съ, аможе идеши, и да тя сблюдет тамо и защитит, и избавит весдѣ. Господь да ты научит и дасть ти глаголь еже благовѣстити силу многу. Господь да ты поможет на все полезное и вся прошения блага да подаст ти. «Да подаст ти слово благо въ отверженъе устъ твоих» *пор. Єфес. 6:19*), «и да будет слово твое въ благодати, солю растворено, вѣдати, како подобает комуждо отвѣщати» (*пор. Колос. 4:6*)» [2, с. 80].

Таке поширення цитатного або синонімічного ряду можна перервати на середині, можна продовжити і збільшити вдвічі; усередині нього окремі синтагми можна переставити місцями або пропустити – сенс від цього не зміниться. При читанні цих фрагментів реципієнт потрапляє у свого роду рух по колу, виходячи з часового плану основної оповіді і «ризикуючи» залишитися в полоні цього колооберту назавжди.

Зупинка часу в цьому випадку і є співвіднесенням його із вічністю, створення еонотопоса у тексті. Автор виривається з буденного перебігу годин і хвилин, підносячись над ними, звертається до неба. Його час – це час молитви, і він не відповідає звичному земному вимірюванню. Кожен крок, кожне заняття середньовічний письменник співвідносить з молитовними годинами. Не випадково на полях давньоруського рукопису переписувач робить написи: «писано на полунощнице» або «писано на повечерии» [3], маючи на увазі час здійснення чернечого молитовного правила. Таким чином, Єпіфаній відчуває себе всередині цього правила, цього безперервного богослужіння. Як вважає В.В. Лепахин, давньоруський книжник «...пише не тільки про еонотопос, але і з еонотопоса [...] автор [...] має особистий досвід подолання часу, причастя до вічності...» [1, с. 309].

Таким чином, Єпіфаній Премудрий створює художній час Життя як час молитви – і це не дивно для XV ст., коли набув розквіту ісихазм. Усі твори цієї доби так чи інакше стосуються теми безперервної молитви.

Звідси впливають деякі особливості не тільки часової, але й просторової організації тексту.

Розповідний план Життя Стефана Пермського містить кілька різних просторових замальовок. Спочатку перед нами монастир Григорія Богослова, так званий «Затвор», у якому починає своє навчання Стефан і де він знайомиться з Єпіфанієм, потім – Пермська земля з особливостями її ландшафту, флори і фауни, і, нарешті, Москва, куди кілька разів приїжджає святий і де після смерті назавжди залишається його тіло. Але, як і у випадку із категорією часу, в Єпіфанія простір Життя не обмежується сюжетними замальовками. Автор сам неодноразово порушує збудований ним в оповіді топос і підніметься над ландшафтом Пермі або Москви, створюючи тим самим два паралельних простори: у першому з них живе і проповідує святий Стефан Пермський, а в другому – пише його життє і молитовно зітхає Єпіфаній. Світ особистих переживань агіографа постійно ніби проступає крізь оповідь, письменник робить його наочним, об'ємним, повідомляючи тим самим читачеві свій настрій.

Що ж являє собою цей особистий простір агіографа? Він невіддільний від того світу, де діє Стефан, так як усі переживання автора пов'язані з його життям, і одночасно несумісний з ним, але завжди існує паралельно. Якщо Єпіфаній, як вже говорилося, постійно знаходиться у певній молитовній напрузі, то його простір, вірогідно, це якийсь сакральний світ, що сприяє молитві та неквапливому, вдумливому письму та читанню Життя. Можна припустити, що це простір храму або келії, у будь-якому випадку, це простір монастиря. Про процес роботи давньоруського книжника і про ставлення до неї Єпіфанія ми дізнаємося із тексту Життя. Автор так розповідає про книжні заняття Стефана:

«Прилѣжно же имяше обычай почитати почитание книжное, не бѣдно учения ради умедливая во ученїи, но да дондеже до конца, поистинѣ уразумѣет о коемъждо стисѣ словеса, о чем глаголетъ, ты тако протолковаше. Съ молитвою бо и молениемъ разума сподобляшеся» [2, с. 60].

Єпіфаній, який підв'язався в одному монастирі зі Стефаном, можливо, спостерігав за святителем і, будучи молодшим за віком і відчуючи благоговіння перед святим, намагався

наслідувати його та перейняти його молитовний дух. Сказане про книжні заняття Стефана цілком притаманне й для його агіографа: та ж звичка зупинятися на особливо важливих моментах, те ж невинне молитовне звернення до Бога під час письма та читання.

Простір Життя, отже, може бути й простором того скрипторія, у якому Єпіфаній працював поряд зі святителем. Агіографу особливо дорогий цей топос, скрипторій – це місце безпосереднього спілкування зі Стефаном і спільного безмовного внутрішнього навернення до Бога.

Храм, келія або бібліотека Затвору, як би ми не визначили місцезнаходження письменника, зміст залишається незмінним – простір Життя – це простір молитви, час Життя – це час молитви і сходження до вічності. Можна говорити про подолання агіографом часу і простору, прагнення піти від матеріального і тимчасового. Цей вихід здійснюється за допомогою молитви, навколо якої, як навколо якогось невизначеного прототексту, що несе свою семантику і свій настрій, Єпіфаній створює хронотоп життя, правильніше, його еонотопос.

Список використаних джерел та літератури

1. Лепахин В. В. Икона и Иконичность / В. Лепахин. – СПб.: Издание Успенского подворья Оптиной Пустыни, 2002. – 400 с.
2. Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. / Под ред. Г.М. Прохорова. – СПб.: Глаголь, 1995. – 279 с.
3. Успенский Б. А. Поэтика композиции / Б. Успенский. – СПб.: Азбука, 2000. – 348 с. – (Academia). С. 9 – 280.
4. См., наприклад, рукопис Тихомирівського збір., р. 516. Про те саме явище стосовно книжників Троице-Сергієвої лаври говорить Б. М. Клосс (Клосс Б. М. Житие Сергия Радонежского. – М., 1998. – С. 25).
5. Див., наприклад, рукопис Тихомирівського збір., р. 516. Про те ж явище щодо книжників Троице-Сергієвої лаври говорить Б. М. Клосс (Клосс Б. М. Житие Сергия Радонежского. – М., 1998. – С. 25).

СПИСОК АВТОРІВ

Гейда Ольга Сергіївна – доцент кафедри історії та археології України Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка, кандидат історичних наук;

Загорулько Марія Анатоліївна – аспірантка Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка.

Казіміров Дмитро Вікторович – спеціаліст Чернігівського центру перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ та організацій, кандидат історичних наук.

Киридон Алла Миколаївна – доктор історичних наук, професор, завідувач відділу дослідження теоретичних і прикладних проблем національної пам'яті Українського інституту національної пам'яті.

Коваленко Володимир Петрович – директор Центру археології та стародавньої історії Північного Лівобережжя імені Д.Я. Самоквасова Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка, кандидат історичних наук, доцент.

Кондратьєв Ігор Вікторович – доцент кафедри всесвітньої історії Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка, кандидат історичних наук.

Лепявко Сергій Анатолійович – директор Сіверського інституту регіональних досліджень, професор кафедри історії України та політології Ніжинського державного університету ім. Миколи Гоголя, доктор історичних наук, професор.

Литовченко Олександр Леонідович – молодший науковий співробітник національного архітектурно-історичного заповідника «Чернігів стародавній».

Личкова Володимир Анатолійович – професор кафедри гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету, доктор філософських наук, професор, заслужений працівник народної освіти України.

Луценко Роман Миколайович – науковий співробітник Інституту історії, етнології та правознавства імені О.М. Лазаревського Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Маслюк Людмила Іванівна – асистент, пошукувач кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка.

Мордвінцев В'ячеслав Михайлович – завідувач кафедри історії Росії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, доктор історичних наук, професор.

Піщанська Вікторія Миколаївна – докторант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, кандидат культурології.

Рига Данило В'ячеславович – молодший науковий співробітник Національного архітектурно-історичного заповідника «Чернігів стародавній».

Ричка Володимир Михайлович – провідний науковий співробітник Інституту історії України НАН України, доктор історичних наук, професор.

Садovenko Світлана Миколаївна – заступник директора з науково-технічної роботи Українського центру культурних досліджень Міністерства культури України, доцент Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, кандидат педагогічних наук, доцент, с.н.с..

Ситий Юрій Миколайович – старший науковий співробітник кафедри історії та археології України Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка.

Сичова Катерина Вікторівна – старший викладач кафедри гуманітарних дисциплін Чернігівського державного технологічного університету, аспірантка кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка.

Сумин Валентин Олександрович – доцент Донецького національного технічного університету, кандидат економічних наук, старший науковий співробітник.

Тарасенко Олександр Федорович – докторант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, кандидат історичних наук, доцент.

Терещенко Олександр Вікторович – старший науковий співробітник Центру археології та стародавньої історії Північного Лівобережжя імені Д.Я.Самоквасова Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка.

Терещенко-Кайдан Лілія Володимирівна – професор кафедри естрадного виконавства, докторант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, кандидат мистецтвознавства, доктор філософії (Ph. D), доцент.

Товстоліс Антоніна Іванівна – старший викладач кафедри соціальної економіки Чернігівського державного технологічного університету.

Усікова Людмила Сергіївна – аспірантка кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка.

Царенок Андрій Вікторович – доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка, кандидат філософських наук.

Чабак Людмила Анатоліївна – учений секретар Чернігівського центру перепідготовки та підвищення кваліфікації працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування, державних підприємств, установ та організацій, кандидат філософських наук.

Шумило Світлана Михайлівна – доцент кафедри української мови і літератури Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т.Г.Шевченка, кандидат філологічних наук.

**ХРЕЩЕННЯ КИЇВСЬКОЇ РУСІ: ВИЗНАЧНА ПОДІЯ
В ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ:
матеріали науково-практичної конференції
(Чернігів, 5 червня 2013 року)**

Головн. ред.: В.М. Бойко
Техн. ред.: Л.А. Чабак
Комп'ют. наб. та верстка: А.В. Панченко
Коректор: А.І. Кошма

Підписано до друку 11.06.2013 р.
Формат 60х84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк на копії. Ум. друк. арк. 16,38. Обл.-вид. арк. 19,18
Тираж 300. Зам. № 3-6/13.

Комунальний заклад «Чернігівський центр перепідготовки та підвищення кваліфікації
працівників органів державної влади, органів місцевого самоврядування,
держаних підприємств, установ і організацій»
(офіційна скорочена назва – Сіверський центр післядипломної освіти)
Свідectво про внесення до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 4438 від 13.11.2012.

14000, м. Чернігів, просп. Миру, 43
Тел. (0462) 774-312 Факс (0462) 676-052
Електронна пошта: chcppk@gmail.com
Інтернет: [http:// www.center.uct.ua](http://www.center.uct.ua)