Наукове видання

РЕЛІГІЯ І СУСПІЛЬСТВО: ІСТОРИЧНА ДИНАМІКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Монографія

Київ — 2026

kubg.edu.ua

УДК 2:316.7
Р36

Затверджено Вченою радою
Київського столичного університету імені Бориса Грінченка
(протокол № 11 від 23.09.2026)

Рецензенти:
Филипович Л.О., докторка філософських наук, професорка, провідна наукова співробітниця відділу релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
Трофимлюк О.М., доктор наук із богослів'я, професор, професор кафедри церковно-практичних дисциплін Київської православної богословської академії, голова Управління духовної освіти і богословської науки ПЦУ.

Р36 **Релігія і суспільство: історична динаміка та соціокультурні трансформації : монографія** / В. Андрєєв, С. Андрєєва, О. Бонь, О. Вернигоренко, А. Гедьо, Ю. Голубнича-Шленчак, О. Горбань, О. Іванюк, В. Клос, Т. Купрій, І. Ломачинська, Р. Мартич, А. Павленко, І. Преловська, Г. Саган, О. Саган, І. Срібняк, В. Штонда ; за заг. ред. В. Андрєєва. — Київ : Київ. столич. ун-т ім. Б. Грінченка, 2026. — 344 с.
ISBN 978-617-658-158-1

Колективну монографію присвячено комплексному аналізу взаємодії релігійного чинника та суспільних процесів в Україні й світі від XIX століття до сьогодення. На основі значного масиву джерел дослідники висвітлюють еволюцію релігійного життя крізь призму персоналістичного виміру, історико-церковних трансформацій, діяльності капеланських служб та питань гуманітарної безпеки. Структурно монографія складається з трьох тематичних частин. Перша частина зосереджена на персоналіях та регіональних аспектах релігійного життя XIX — першої половини XX ст. Розглянуто спадщину митрополита УАПЦ Василя Липківського, концепції автокефалії у здобутках Київської духовної академії, долі діячів церкви (архієпископа Нестора Шараївського, капелана Армії УНР Петра Білона), а також сакральний простір та релігійне повсякдення Лівобережжя, Галичини й Буковини. Друга частина висвітлює становище релігійної сфери в умовах тоталітарного режиму та пізньорадянських трансформацій (середина — друга половина XX ст.). Висвітлено феномени конформізму та дисидентства, міжцерковні зв'язки (зокрема з Сербською православною церквою) та передумови відновлення автокефального руху наприкінці 1980-х років. Третя частина присвячена актуальним викликам сучасності. Досліджено процеси деколонізації («розмосковлення») українського православ'я, вплив релігійних організацій у цифровому просторі та соціальних мережах у контексті гуманітарної безпеки, а також зарубіжний досвід функціонування інституту військового капеланства (на прикладі ФРН).

Видання розраховане на науковців, викладачів, здобувачів вищої освіти, релігієзнавців, істориків, соціологів та всіх, хто цікавиться історією церкви й сучасними соціокультурними процесами.

УДК 2:316.7

ISBN 978-617-658-158-1 © Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, 2026

ЗМІСТ

Переднє слово 5

ЧАСТИНА І. СПАДЩИНА МИТРОПОЛИТА ВАСИЛЯ ЛИПКІВСЬКОГО ТА ПЕРСОНАЛІСТИЧНО-РЕГІОНАЛЬНІ ВИМІРИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ (XIX — ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТ.)

1.1. Епістолярій митрополита УАПЦ Василя Липківського як джерело для дослідження його проєктів реформування церковного життя в Україні та в українській діаспорі 8
1.2. Питання автокефалії в напрацюваннях викладачів і випускників Київської Духовної Академії (Київської православної богословської академії) 24
1.3. Архієпископ УАПЦ Нестор Шараївський: служіння і трагедія 37
1.4. Військовий капелан 6-ої Січової дивізії Армії УНР о. Петро Білон: з історії життя та діяльності в Польщі (1921–1923 рр.) 60
1.5. Храми і монастирі Лівобережної України: урбаністичні спостереження подорожніх модерної доби 74
1.6. Сакральний простір та релігійне повсякдення Галичини й Буковини XIX — початку XX ст. у соціокультурній рецепції 102

ЧАСТИНА ІІ. РЕЛІГІЙНА СФЕРА В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ ТА ПІЗНЬОРАДЯНСЬКИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (СЕРЕДИНА — ДРУГА ПОЛОВИНА XX СТ.)

2.1. Отець Борис Старк (1909–1996): служіння та конформізм (людина «другого плану» в історії) 131
2.2. Контакти українців з представниками Сербської православної церкви у 40-80-ті роки XX ст. 152
2.3. Феномен релігійного дисидентства 172
2.4. Передумови та чинники трансформацій українського православ'я наприкінці 1980-х рр. 201

Kubg.edu.ua

ЧАСТИНА ІІІ. СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ, ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА ТА ЗАРУБІЖНИЙ ДОСВІД

3.1. Релігійні міфи як засіб протидії розмосковленню православ'я в Україні 234

3.2. Деструктивний чинник та стабілізуюча роль релігійних організацій у соціальних мережах: виміри гуманітарної безпеки 256

3.3. Інститут військового капеланства Федеративної республіки Німеччина як суб'єкт формування духовно-моральної підтримки військовослужбовців 287

Авторський колектив 310

Список використаних джерел і літератури 313

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Ідея створення цієї книги визріла в науковому середовищі Київського столичного університету імені Бориса Грінченка. Інституційна історія нашого закладу бере свій початок від 1903 р., коли Київська міська дума підтримала ідею місцевої громадськості про необхідність створення в Києві закладу підготовки вчителів. Навчання у новоствореній церковно-учительській школі розпочалося 28 вересня 1903 р. з її урочистого освячення. Таким чином, цей день є офіційним днем створення нашого Університету.

Першим директором учительської школи став протоієрей о. Василій. Василь Костянтинович Липківський (1864–1937) — видатний український релігійний, церковний, громадський діяч, проповідник, педагог, письменник, перекладач, поборник відродження українського православ'я, один із фундаторів та очільників Української автокефальної православної церкви. Саме він на посаді директора заклав основи україноцентричного закладу освіти.

Під час урочистого відкриття Київської церковно-учительської школи В. Липківський у своїй промові визначив основне й доволі амбітне завдання новонародженої школи — підготовка вчителя, здатного не лише навчати словом, а й прикладом власного життя, педагога, здатного прищепити своїм учням не тільки знання, а й високі морально-етичні принципи.

В. Липківський, реалізуючи власне бачення розвитку молодої інституції, прагнув залучити до викладання в ній людей з розвиненою українською національною самосвідомістю. Невдовзі школа стала важливим осередком українського культурного життя Києва. Саме це привернуло увагу імперської влади й зрештою спричинило «чистку» викладацького колективу від «українофілів». У 1905 р. о. Василія було позбавлено директорської посади та переведено на місце настоятеля Покровської церкви на Солом'янці. У 1921 р. В. Липківський стане першим митрополитом Української автокефальної православної церкви, а 27 листопада 1937 р. прийме мученицьку смерть від рук сталінських катів.

kubg.edu.ua

Проте наполегливі намагання київського єпархіального керівництва остаточно викоренити українство в школі виявилися марними. Тут здебільшого навчалася молодь українського селянського походження, а вона була тим соціальним середовищем, із якого черпав сили тогочасний український національно-визвольний рух. У 1917 р. під час нового відродження української державності учні саме цієї школи вимагали українізації навчання та ініціювали присвоєння закладу імені Бориса Грінченка.

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, вшановуючи пам'ять першого директора закладу, щорічно в другій половині листопада організовує наукові круглі столи, що об'єднують провідних українських вчених-гуманітаріїв навколо постаті Василя Липківського та історико-релігієзнавчої проблематики.

Актуальність таких заходів не викликає сумнівів, адже релігія протягом багатьох століть постає не лише глибоким духовним досвідом особистості, а й потужним соціокультурним чинником, що формує національну ідентичність, ціннісні орієнтири та суспільні інституції. В умовах сучасних глобальних викликів, трансформацій безпекового середовища та необхідності збереження історичної пам'яті вивчення взаємодії релігійного чинника і суспільних процесів набуває особливого значення.

Отже, пропонована колективна монографія **«Релігія і суспільство: історична динаміка та соціокультурні трансформації»** є результатом спільних наукових зусиль низки українських дослідників. Автори прагнуть комплексно осмислити складний і багатогранний шлях, пройдений релігійними інституціями, душпастирями та віряни від XIX ст. до сьогодення.

Структура монографії відображає логіку історичної наступності та тематичного розмаїття. **Частина І. «Спадщина Митрополита Василя Липківського та персоналістично-регіональні виміри релігійного життя (XIX — перша половина XX ст.)»** висвітлює роль особистості та сакрального простору в історії церкви. Дослідження І. Преловської, В. Клоса та О. Боня присвячені концепціям автокефалії, епістолярній спадщині митрополита Василя Липківського, внеску викладачів Київської духовної академії та трагічному служінню архієпископа Нестора Шараївського. Розвідки

Ю. Голубничої-Шленчак та І. Срібняка відкривають маловідомі сторінки душпастирства військового капелана о. Петра Білона. Регіональний та локальний вимір релігійного повсякдення Галичини, Буковини й Лівобережної України ґрунтовно проаналізовано у працях О. Вернигоренко, О. Іванюка, А. Гедьо та В. Штонди.

Частина ІІ. «Релігійна сфера в умовах тоталітаризму та пізньорадянських трансформацій (середина — друга половина XX ст.)» розкриває складні процеси протистояння, виживання та пристосування священників і вірян у часи атеїстичного тиску. В. Андрєєв та С. Андрєєва аналізують феномен служіння і конформізму на прикладі постаті о. Бориса Старка, Г. Саган досліджує міжцерковні контакти з Сербською православною церквою, а О. Горбань та Р. Мартич концептуалізують явище релігійного дисидентства. Передумови глибоких системних зрушень в українському православ'ї напередодні падіння радянської системи висвітлює А. Павленко.

Частина ІІІ. «Сучасні трансформації, гуманітарна безпека та зарубіжний досвід» фокусується на актуальних викликах сьогодення. Праця О. Сагана присвячена розвінчанню релігійних міфів у контексті протидії розмосковленню українського православ'я. І. Ломачинська розглядає виміри гуманітарної безпеки через призму впливу релігійних організацій у соціальних мережах, а Т. Купрій аналізує цінний зарубіжний досвід функціонування інституту військового капеланства у Федеративній Республіці Німеччина.

Вважаю, що монографія буде корисною для науковців, викладачів, здобувачів вищої освіти (релігієзнавців, філософів, істориків, соціологів тощо), а також усіх, хто цікавиться процесами взаємодії релігії, держави та суспільства в історичній перспективі й на сучасному етапі.

Висловлюємо щиру вдячність авторському колективу за вагомий внесок у розвиток вітчизняної гуманітаристики, а читачам бажаємо плідної та натхненної роботи з матеріалами видання.

Віталій Андрєєв

kubg.edu.ua

ЧАСТИНА І

СПАДЩИНА МИТРОПОЛИТА ВАСИЛЯ ЛИПКІВСЬКОГО ТА ПЕРСОНАЛІСТИЧНО-РЕГІОНАЛЬНІ ВИМІРИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ (XIX — ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТ.)

1.1. Епістолярій митрополита УАПЦ Василя Липківського як джерело для дослідження його проєктів реформування церковного життя в Україні та в українській діаспорі

З відновленням державної незалежності України розгорнувся активний процес введення до наукового обігу нових джерел, у тому числі листування українських громадсько-культурних і політичних діячів кінця XIX — початку XX століть. Крім численних публікацій у наукових, науково-популярних виданнях і збірниках, запроєктована й реалізується корпусна подача епістолярної спадщини відомих представників названої доби. У зв'язку з цим актуалізувалися дослідження у галузі нових теоретично-методологічних підходів до вивчення епістолярних джерел з метою оптимального використання їхнього інформаційного потенціалу[1].

[1] Миронець Н. Епістолярна спадщина українських громадсько-політичних діячів доби Центральної Ради як історичне джерело. *Центральна Рада і український державотворчий процес: до 80-річчя створення Центральної Ради :* матеріали наук. конф., 20 берез. 1997 р. : у 2 ч. Ч. 2 / НАН України, Ін-т історії України ; відп. ред. В. К. Смолій. Київ, 1997. С. 340–347 ; Старовойтенко І. Епістолярна спадщина українських громадсько-культурних діячів кінця XIX — початку XX століть : до методики дослідження. *Українська наука на шляху творчого поступу : доповіді та повідомлення :* у 3 т. Луцьк, 2007. Т. 1. С. 309–315 ; Старовойтенко І. Просопографічний портрет особистості у контексті сучасних завдань біографічних та історичних досліджень. *Українська біографістика :* зб. наук. ст. Київ. 2008. Вип. 4. С. 50–66.

Джерелознавці, архівісти та археографи під час вирішення супровідних дискусійних питань дійшли певних узагальнень і вироблення спільних підходів щодо їх введення до наукового вжитку. Публікація епістолярію значно розширює дослідницьке поле історіографії та джерелознавства в цілому, дозволяє значно детальніше реконструювати просопографічний портрет конкретної особистості, створити колективну біографію кількох осіб, об'єднаних спільними чинниками, поглибити опис способу життя і занять представників певних соціальних станів[2].

До видання епістолярної спадщини українських церковних діячів долучилася і авторка цієї публікації[3].

Незважаючи на доробок українських вчених, досі існують прогалини в джерельному комплексі про постаті діячів УАПЦ, тому головною метою пошуку епістолярія є заповнення тих інформаційних лакун, які поки ще залишаються. Попри здійснену на сьогодні велику роботу у справі дослідження життєписів видатних українських діячів в галузі політики, науки, культури, церкви, суспільно-громадської справи, залишається надто багато проблем, які важко вивчати через малодоступність першоджерел.

[2] Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія як спеціальна історична дисципліна. *Матеріали III Міжнар. конгресу українських істориків «Українська наука на шляху творчого поступу»: доповіді та повідомлення* : у 3 т. Луцьк, 2007. Т. 1. С. 247–252 ; Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія. Спеціальні історичні дисципліни : довідник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закладів. Київ : Либідь, 2008. С. 424–431.

[3] Преловська І. М. Два листи до митрополита Миколая (На матеріалах фонду 3984 ЦДАВО). *Православний вісник.* Київ : Вид. УПЦ КП, 1999. № 9-10. С. 35–40 ; Епістолярна спадщина Івана Огієнка (1907–1968) / упоряд.: В. Ляхоцький, Н. Московченко, І. Преловська. Київ : УДНДІАСД, 2001. Т. 2. 477 с. ; Листи від громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969) / упоряд.: І. Преловська та ін. Київ : Вид-во імені Олени Теліги, 2011. 744 с. ; Преловська І. М. Джерела з історії УАПЦ (1921–1930) — УПЦ (1930–1939) : монографія. Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. С. 392–416 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори / упоряд.: Ірина Преловська, Інна Яворська. Київ : Українські пропілеї, 2018. Т. 4. 380 с. ; Преловська І. М. Листування українських церковних діячів у міжвоєнний період. Православ'я в Україні. До 10-річчя Революції Гідності : зб. ст. Київ ; Кам'янець-Подільський : Друкарня "Рута", 2023. С. 350–372.

Якщо в цілому життєписи багатьох відомих українських діячів новітньої доби вже досліджені, то публікація епістолярію та матеріалів спецхранів колишнього СРСР впливають навіть на вже усталені погляди. Саме в листах містяться нові відомості щодо мотивацій дій кореспондентів у складних справах, завдяки листам можна вивчити еволюцію поглядів або впливи сторонніх осіб на ухвалення рішень, стають очевидними системи зв'язків і джерела інформацій у різноманітних подіях, стають відомими причини конфліктів.

Поки що дослідники практикують нагромадження та компонування так званих просопографічних баз даних, на основі яких вимальовуються «образи», «життєві шляхи» чи «колективні біографії», які дають підстави не тільки вивчити окрему особистість, а й вийти на рівень узагальнення у дослідженні соціальних, політичних, культурних явищ і тенденцій історичного процесу. Найважливішою і найціннішою ознакою просопографічних відомостей є правдивість і об'єктивність інформації, яка дозволяє реконструювати образ тієї чи іншої особи у сукупності позитивних і негативних сторін життя і діяльності. В умовах розсекречення архівних документів та активного їх введення у науковий обіг у джерелознавців з'являється унікальний просопографічний матеріал, який вимагає систематизації й «оприлюднення».

Події першої половини та середини XX століття вивели на історичну арену багато яскравих постатей. Діячі УАПЦ 1920–1930-х рр. сформувались як особистості в традиціях кінця XIX — початку XX століття, коли основним способом комунікації було листування. З цього можна висловити припущення, що первісний масив епістолярію діячів УАПЦ повинен бути великим і містити інформацію щодо особистого життя та церковної діяльності.

Але проведені дослідження дають можливість твердити, що в цілому епістолярій діячів з середовища УАПЦ зберігся фрагментарно через зрозумілі причини. Процес невпинного зростання репресій проти цієї Церкви, численні арешти, труси в помешканнях самих діячів, вилучення особистих матеріалів під час арештів (наприклад, у протоколах трусу практично ніколи не вказувалась кількість вилучених під час обшуку листів, натомість зазначалось, що у заарештованого вилучена «переписка разная»), перлюстрації листів і, врешті-решт, повна заборона згадувати навіть в родинних стосунках їхні імена після ліквідації цієї церкви впродовж 1930–1938 рр. в Україні, — все це призвело до того, що на сьогодні майже не збереглося епістолярних документів діячів УАПЦ 1921 року[4].

Наприкінці 1937 р. всіх митрополитів цієї Церкви було страчено: Василя Липківського (в Києві) та Івана Павловського (у Білгороді) було розстріляно, а Микола Борецький помер у таборі. Так само було ліквідовано багатьох церковних ієрархів та священників, або суттєво продовжено терміни їхнього перебування в ув'язненні, про що свідчать відповідні постанови у архівно-кримінальних справах. Таким чином, епістолярій діячів УАПЦ 1921 р. зберігся фрагментарно і не дозволяє говорити про цілісний масив.

Епістолярій митрополита УАПЦ Василя Липківського, ймовірно, повинен бути досить великим, але поки що не виявлено листів, які були написані ним в дореволюційний період. З початком церковно-визвольного руху в Україні та діяльності протоієрея Василя Липківського в складі ВПЦР з'являються листи офіційного характеру. Їх виявлено серед канцелярського архіву ВПЦР у фонді № 3984 ЦДАВО України, які частково залучені до наукового обігу.

Головним джерелом інформації про останнє десятиліття життя митрополита УАПЦ Василя Липківського є його листи, які він написав впродовж 1933–1937 рр. до о. Петра Маєвського, архієпископа Івана Теодоровича, адвоката Василя Свистуна, о. Павла Корсуновського, до Консисторії УГПЦ в Канаді тощо[5]. Листи митрополита УАПЦ Василя Липківського о. Петру Маєвському за 1933–1937 рр. видані окремою книгою за ініціативою і коштом Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського в США.

[4] Короткий опис архіву православного осередку Української православної церкви (УПЦ) у США в Бавнд-Бруку склав С. І. Білокінь. Див.: Білокінь С. І. Архів Православного осередку Української православної церкви (УПЦ) у США в Банд-Бруку. *Українська архівна енциклопедія.* Робочий зошит. А-Г. Київ, 2006. С. 57–60. Але згаданий в цьому описі епістолярій належить до воєнної і післявоєнної доби.

[5] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). Торонто : Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А. 1980. 167 с. ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори : у 6 т. / Упоряд.: Ірина Преловська, Інна Яворська. Київ : Українські пропілеї, 2018. Т. 4. С. 215–362.

Всього до адресата дійшло 19 листів, всі інші загубилися або були вилучені на пошті під час відправлення чи під час обшуків. Це видання частини епістолярної спадщини митрополита УАПЦ, в якому є оригінальні матеріали для вивчення причин реформування Української Церкви як в Україні, так і за її межами в українських церковних осередках закордоном.

Ці листи є також джерелом для отримання інформації про особисте життя митрополита УАПЦ Василя Липківського після вимушеного усунення його від церковного служіння на Другому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі УАПЦ 1927 р. Видання складається з трьох частин, кожна з яких має власну нумерацію сторінок: 1) тексти листів українською мовою[6], 2) фотокопії оригіналів листів[7], 3) тексти листів у перекладі англійською мовою[8]. У вступному слові о. Петро Маєвський повідомляє, що одержав загалом 19 листів, в яких надійшло близько 110 проповідей (разом вийшло 150 проповідей на євангельські теми і 50 — на апостольські). Листи містять інформацію різних напрямків: 1) особового характеру, 2) про родинні справи, 3) стосунки між екс-митрополитом УАПЦ та діячами цієї церкви, 4) рекомендації щодо реформування церковного життя.

Джерелознавчий інтерес представляють і опубліковані фотокопії зразків конвертів, в яких митрополит УАПЦ Василь Липківський надсилав листи і проповіді до Канади. Текст адреси написано англійською і російською мовами. Вони були адресовані чомусь дружині о. Петра Маєвського (Mrs. A.Mayewska) за адресою: Канада, Вінніпег Ман, 772 Магнус Авеню. На кожен конверт було наклеєно 3 марки на загальну суму 35 копійок. Також на кожному конверті було вказано адресу, за якою проживав Василь Липківський на момент відправлення листа: 1) м. Київ, вул. Мстиславська 46/14; 2) м. Київ, Олександрівська Слобода, вул. Дачна, буд № 8, будинок Бірюліної тощо).

[6] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 1–55 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 249–301.

[7] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 1–50.

[8] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 1–44 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 302–362.

Листування між митрополитом Василем Липківським і о. Петром Маєвським розпочалося у вікопомному для України 1933 році, коли лютував голод. Василь Липківський жив у цей час разом з хворою дружиною, матір'ю та сестрою у страшній скруті. При звільненні його «від митрополичого тягаря» у 1927 р. екс-митрополиту було призначено пенсію від ВПЦР у розмірі 50 крб., але в листі від 3 квітня 1933 р. він писав, що жодного разу її не отримував[9]. Висловивши подяку в листі о. Петру Маєвському за грошову допомогу, Василь Липківський у тому ж листі писав так: «Тут усі тільки й говорять і міркують про харчування; це й моя найперша турбота. Про такі речі, як молоко, масло, м'ясо, цукор, нема вже чого й думати, а хоч би мати з півфунта хліба на сутки, хоч 1 пуд муки на місяць, на якого коржа або галушку, з півпуда круп на кашу, куліш та з 1 фунт якого жиру на присмаку, що все становить на гроші приблизно 5 долярів на місяць — то я був би цілком задоволений і принаймні турбота про хліб щоденний трохи втратила б свою остроту»[10].

У своїх листах він писав і про «надзвичайні» Собори УАПЦ (УПЦ) 1930 р. Деякі свідчення про них містяться і в «Історії…» митрополита Василя Липківського[11]. Всі згадки про ці Собори митрополитом УАПЦ Василем Липківським дають можливість зробити такі висновки: 1) на жодні передсоборні засідання і переговори, тим більше до участі в якості делегата цих Соборів, колишнього митрополита УАПЦ не запрошували, хоча він мешкав у Києві або поблизу міста; 2) ніхто з колишніх співробітників його не навідував і тому ніяких відомостей він не отримував.

У листі від 5 червня 1933 р. до о. Петра Маєвського він писав: «В січні 1930 року скликано «екстремний собор», який зліквідував

[9] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 2. Текст листа було передруковано: Бурко Демид, прот. Українська Автокефальна Православна Церква — вічне джерело життя. Саут-Бавн-Брук, Н. Дж., США : Вид. Оселя Св. Апостола Андрія Первозванного, 1988. С. 250–251 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 249.

[10] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 2 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 250.

[11] Останню перепублікацію цього розділу «Історії…» див. док. №№ 91-92. Репресована УАПЦ. ... . Київ, 2005. № 1/2 (24/25). Ч. 1. С. 256–274 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 213–214.

УАПЦ, а заснував свою просто «Українську Православну Церкву», яка по суті є таж сама «Діяльна». В складі цієї нової церкви я вже, здається, не рахуюсь, принаймні до складу їх духівництва не належу, і ні на які свої зібрання, (коли вони ще бувають) мене не запрохують»[12].

У листі від 3 квітня 1933 р. про свою тяжку самотність митрополит Василь Липківський писав: «З часу свого оселення на Солом'янці я майже ніколи в Києві не буваю, жию справжнім анахоретом, мало коли й на вулицю показуюсь. Ні з ким із сучасних церковних діячів я жодних стосунків не маю, ні з ким з них за весь час я навіть не разу не зустрічався, ніхто до мене не заходить і я ні до кого, і тому про стан церкви на Україні я не краще освідомлений тут на Солом'янці, ніж Ви там в Америці»[13].

Митрополит повідомляв про те, що радо погодився вислати о. Петру Маєвському українську церковну літературу на його прохання у листі. Зокрема у листі від 3 липня 1933 р. митрополит УАПЦ Василь Липківський багато дякував о. Петру за допомогу і повідомив, що на його прохання вислати богослужбові книги сходив на центральну пошту, «але там сказали мені, що жодних книжок чи пакунків релігійного змісту державна пошта до пересилки не приймає»[14].

У листі від 13 грудня 1933 р. митрополит писав, що незважаючи на перешкоди, коли йому відмовляли на пошті у пересилці за кордон літератури духовного змісту, він все-таки спромігся переслати «Мінею», «Часословець», «Псалтир», твори Інокентія [Борисова] в 2-х частинах. Згодом він надіслав іще 12 «Міней», 9 «Октоїхів» і сподівався дослати по можливості іще декілька посилок. Так ці видання були врятовані від знищення в Україні і прислужилися церковним діячам у діаспорі.

[12] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 4. Текст листа було передруковано: Бурко Д., протопресвитер. Українська Автокефальна ... С. 252–253.

[13] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 1 ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 249.

[14] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 7. Текст листа було передруковано: Бурко Д. протопресвитер. Українська Автокефальна ... . С. 254.

Потім він повідомляв у листах, що буде надсилати тексти своїх проповідей. Очевидно, що проповіді приблизно такого змісту він міг виголошувати під час свого священичого і згодом митрополичого служіння. Оскільки після 1927 р. він більше не проповідував у храмі, то ці проповіді можна почасти вважати гомілетичними літературними творами. У листі від 10 січня 1935 р. він повідомляв, що надіслав вже повний комплект промов на Євангельські читання на неділі і свята і на Апостольські читання на неділі. Згодом зусиллями Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського в США ці збірки проповідей було надруковано окремими виданнями[15]. У своїх проповідях митрополит Василь, незважаючи на власну життєву трагедію, відгукувався на актуальні проблеми церковного життя.

У своїх листах він порушив безліч питань, які містили проєкти реформування Української Православної Церкви, організації духовно-навчальних закладів, наполягав на посиленні вивчення студентами основ Християнської Віри, повідомляв про написання ним великої «Історії Української Православної Церкви» (з цієї праці збереглася тільки 7-й останній розділ) тощо.

У листі від 13 грудня 1933 р. до о. Петра Маєвського митрополит УАПЦ Василь Липківський писав: «Відповідаю на Ваші запитання. 1) Що відносно покладення хреста на собі, то тут, гадаю, єдино важливе — це виразно покласти на собі хреста православним звичаєм, цебто трьома пальцями правої руки на лоб, груди, праве і ліве плече. Ми в більшості кладемо на собі хреста під час церковних співів, молитов, і так не сполучаючи його з молитвою «в ім'я Отця і Сина і Св. Духа, Амінь», а просто хрестимось та й годі. Коли ж мова йде про це сполучення, то тут різний звичай, і трудно дати якомусь перевагу. Росіяни звичайно хрестяться «істово», кладуть пальці на лоб, на жи-

[15] Митрополит Василь Липківський. Проповіді на Апостольські Послання. Чікаго : Православний Українець, 1966. 209 с. ; Митрополит Василь Липківський. Проти наклепів, ніби УАПЦ прямує до унії (проповідь). Нью-Йорк : Наша Батьківщина, 1967. 16 с. ; Митрополит Василь Липківський. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. Торонто : Українське Православне Братство ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А., 1988. 609 с. ; Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 5. 744 с.

віт, праве й ліве плече, як тільки може досягнути рука, покладаючи «святаго» на праве, «Духа» на ліве плече і спускають руку, кланяючись впояс, при слові «Амінь». Ми, українці, як Ви й пишете, так істово не хрестимось, а більш скромно, покладаючи «Св. Духа» на праве плече, «Амінь» на ліве й при цьому вклоняємось. Вбачаю певний сенс і в хресті уніяцькому, коли вони надають певної уваги і слову «амінь» (нехай буде так), повертаючи при цьому руку знов на груди, до серця. Може навіть це і є старовинний український хрест, бо в уніятів краще зберігся наш старовинний обряд. Отже, може уніяцький хрест і є, так би мовити, найзмістовніший і до нас найближчий. Але запевне тут важлива не зовнішня показовість, а внутрішня побожність. Давати ж перевагу одній якійсь формі хреста і я не відважуюсь.

2) Оздоба св. престола — це, на мій погляд, справа не стільки релігійна, скільки естетична: прикрашати престола слід так, щоб було і для ока гарно і для релігійного почуття приємно. Запевне 7-свічник, чи 3-х свічник є обрядова властивість престолу, як хрест і євангелія, але чи цими свічниками будуть високі воскові свічки на високих підсвічниках, чи лямпадки на низьких підставках, це, мені здається, ваги не має, аби було гарно. О. Юрій Красицький вільно прикрашав престол св. Софії і свічами на високих ставниках, і лямпадками, і канделябрами, і квітами, і було дуже гарно й побожно. От свічки католики вживають парафінові. Вам же слід цього уникати, а вживати воскові, хоч і тут не слід бути дуже щирим «ортодоксом». Але практично на престолі краще вживати лямпадки: вони мірно, спокійно горять, не вимагають такого постійного догляду за ними. У Вас дуже поширена електрика. На мій погляд, навіть провести в лямпадки електрику і завести на престолі електричне освітлення — це не має в собі нічого богопротивного, антирелігійного. Адже й електричність це є сила, Богом дана. Чому ж й не вживати на служіння Йому? Правда, наші законники до останніх часів на електричність в церкві дивились дуже несприятливо, бо в канонах про неї нічого не пишеться. Але електричність — це річ наших часів і канони про неї лише ми мусимо утворити; хіба що церковне освітлення слід відмінити від світського — церкву від театру. Але хіба й електричності не можна надати церковного характеру? Та й тут, як і у всьому, треба рахуватись з сумлінням і звичаєм парафіян.

3) в російських церквах зовсім антифонів не співали, а замість 1-го антифона співали: «На всяком месте владичествія Єго благослови, душе моя, Господа», а після ектенії зразу — «Слава і нині, Єдинородний», і знов ектенія. Признаться, це я ввів у нас спів антифонів, щоб зробити цю частину Літургії більш змістовною. На мій погляд, варт би було саме для цього співати хоч по кілька стихів з антифонів, зокрема, на «Слава» співати хоч ст. 2–3 з 2-го антифона («Хвали, душе моя»), і нині, Єдинородний». Хоч в Софії я цього не досяг, і там співали прямо: «Слава і нині, Єдинородний».

4) Пригадую, що і в нас по селах деякі старі священники під час малого входу з євангелією давали євангелію цілувати народові. Гадаю, що це є теж старовинний український звичай, і тому, де він існує, там не слід його виводити. І змісту малого входу він досить відповідає. Вхід з євангелією означає явління Христа народові і цілування євангелії є ознака зустрічі Христа народом, і може більше тут влучне, ніж покладення чаші на голови вірних під час великого входу. (Тому що великий вхід з Дарами означає похід на Голготу і страждання Христа, і смерть Його, покладення чаші на голови вірних може хіба означати готовність страждати з Христом). Отже мені здається, що цілування євангелії вірними на малому вході варто б робити. В такім разі євангелію мусів би нести священник, а не діякон, це було б і більш відповідно.

5) Ектенію за оглашенних, мені здається, просто треба викинути й ніякою іншою її не заміняти. Літургія і без того надто насичена ектеніями. Крім того, ект[енія] за оглашенних торкалась певного конкретного стану в церкві, і то в зв'язку з виходом оглашенних з церкви. Коли цього стану вже нема, то й ектенія за нього не потрібна. Заміняти ж її якоюсь невиразною загальною ектенією за тих, що «вагаються, хитаються, падають духом», і то не відомо в якому зв'язку, мені здається, чимсь штучним і зайвим. Після потрійної (і заупокійної) ектенії і молитви за Україну при мені в Софії зразу виголошували останню ект[енію] перед Херувимською.

6) Взагалі, на мій погляд, є велика потреба не тільки устав українських обрядів скласти, а й саме богослужіння грунтовно перетворити. Вже от тисячу років, як наш церковний устав на мертвій точці став. А між тим богослужіння — це справа жива і мусить

невпинно відживлятись і удосконалюватись, іначе вона неминуче буде старітись і мертвіти. На дозвіллі я склав «Науку самоосвіти українського духівництва» (2 томи. 700 стор.), в якій висвітлив наш устав з боку історичного і подав деякі думки про зміни в ньому. Але ця справа вимагає інших часів і інших умов. Що відносно власне старовинних українських відмін в уставі богослужіння, то тут ми бувші російські громадяни в безпорадному становищі: нас учили російські наставники з російських підручників і ми є фахівці російського уставу, а всі українські відміни російська Церква старанно затушовувала й нищила, і для нас українська старовина цілком «терра інкогніта». В значно кращих умовах тут уніятська Церква в Галичині. Там більш вільно затримувався старовинний український обряд. Отже, було б дуже корисно, коли б українські панотці в Галичині взялись за цю справу й сумлінно й незалежно від католицьких тенденцій склали старовинний український обряд, напіви, й на цім грунті можна було б уже будувати й сучасний український обряд.

7) Що відносно покриття голови на требах, то я не надаю жодної ріжниці скуфії і камилавці. Це лише російський синод, що повернув їх на нагороди духівництва, поклав їм ріжницю і камилавку, як чернечу річ, поставив вище від скуфії. Отже, що хто має, нехай те і вживає. Скуфія лише зручніша, її можна і в кишеню покласти, і між одягом вона краще вкладається, не треба на неї окремої коробки. На жаль, у мене власної скуфії не збереглось і ніде її мені здобути, а сочиняти свою форму боюсь. Знаю лише, що вона складається з 4-х клинців, що конусами йдуть до верху й так зшиваються. О. Юрій Красицький мріяв реформувати церковний одяг і скласти форму покриття голови, подібну до єписк[опської] митри, з того самого матеріялу, з якого й ризи, тільки нижчу й простішу. Самі ризи йому більш подобались уніяцького гатунку, що лягають щільно по плечах, ніж московського, що стоять хомутом. Але для нас тепер час лише мрій, а не дій.

8) Щасливі ви, що маєте волю утворити свій семинар і можете посилати своїх студентів до теологічн. факультету. У нас ні те, ні те неможливе, бо й релігійна освіта і всяка теологія під примусом смерти. Що відносно програми Вашого семинару, то це залежить

від того, який курс його, чи річний, чи дворічний. Розтягати його на більше не слід, і викласти саме необхідне. Найбільшу увагу треба звернути на підвалини християнської віри — Св. Письмо Нов[ого] Заповіту. Студенти прямо повинні вивчити текст його, особливо євангелії. З Старого Заповіту можна обмежитись «месіянськими» місцями пророць к[их] книг і псалтирів, і тими винятками, що читаються на параміях у свята; з останніх лише зробити загальний огляд. Я колись викладав Св. Письмо на своїх курсах і в мене складено підручника на Старий Заповіт і всі книги Нов[ого] Заповіту, але до Вас він дістатись не може. Догматична й моральна богословія, як висновки із Св. Письма, мабуть, гарно викладаються на теол[огічному] факультеті, як і апологетика; і вам лише слід додати науку про церкву, як громаду вірних, про її соборноправність, і з погляду православного з'ясувати ріжниці догм. науки Заходу. Це багато часу не займе.

Для орієнтації в догматах можна взяти клясич[ний] твір митр. Макарія, а в моралі «Наука о нравственности» проф. М. Олесницького (в мене є). Після Св. Письма і висновків з нього велику увагу треба звернути на історію церкви. Це справа трудніша, бо ваш теол. факультет, мабуть, мало й тенденційно трактує історію Східн. Церкви, особливо новіших часів. В мене складено «Бесіди з історії Всесвіти. Церкви» (32 бес.) за Ричардсоном, проф. А. Лебедевим. Вони можуть і для вас бути підручниками. Ричардсон (англієць) мабуть відомий у вас на теол. факультеті. Тільки в нас до нього за новіші часи зроблено додатки з німецьк. енцикл. Герцога, а дещо змінено відповідно до православних поглядів. Проф. Лебедев (Гоніння, Всесв. собори. Східня Церква по всесв. соборах) — дуже гарний підручник для нас. З історії Церкви 19 віку гарний підручник Лопухина (2 томи — Зах. Церква і Східня Церква — в мене є). З історії російської церкви гарний підручник проф. Знаменского. Але всі вони, грішним ділом, і Українську Церкву вважають за свою російську. Взагалі, історію Церкви слід простудіювати досить уважно і в цьому студіюванні знайомитись і з переказом Церкви, і з творчістю св. Отців, і з богослужінням, і з канонами. Тверезо й безсторонньо треба розглянути і хиби в устрою, житті й науці Церков в минувшому.

kubg.edu.ua

Щодо історії Української Церкви, то в нас її до останніх часів запевне й не могло бути. В уніятській церкві, коли вона й була звичайно тенденційна на свій бік. Я склав «Історію Української Церкви» за проф. М. Грушевським і почасти й з інших джерел, які можна було здобути, але це ще є справа майбутнього, як і взагалі історія України. Нарешті, вашим студентам у пан-отців мусить бути викладена церковна практика: богослужбовий устав, виконання треб, справа пастирства, проповідництва, принципи Української Церкви, адміністраційні, канонічні і т. і. Російські підручники тут мало корисні, бо й права й обов'язки пан-отця у нас відмінні. В своїй Науці самоосвіти Українського духівництва я головним чином мав на увазі відповісти на ці практичні вимоги пастирського служіння. З російських підручників можна вказати хіба на «Літургіку» Лебедева (2 част. — в мене є). Отже, релігійна освіта у вашому семинарі, на мій погляд, мусить грунтуватись на 3-х стовпах: 1) Св. Письмо, і як висновки з нього, віра і мораль. 2) Церковна історія, і як висновки з неї церк. наука, канони, богослужіння й ухилення від ідеалів Церкви. 3) Церковна практика. Запевне рідна мова, читання, спів у церкві, безпосереднє ознайомлення з богослужбовими книгами, відправами. Нехай Вам Бог помагає у вашій так недосяжній тепер для нас праці. Щиро благословляю на працю і наставників, і студентів. На грунті Америки це велике наше досягнення, як тут у нас кажуть.

9) з купівлею у нас стихарів діяконських і для хлопчиків справа безнадійна. Ці речі можна б купити лише в церкві, але там вони є власністю держави. Коли б же як і можна було їх здобути, то навряд чи буде можливо їх послати Вам. А коли б і дозволили, то запевне мито стягнуть таке, що й стихарі того не варті. Пошити нові, але матеріялу на пошиття у нас тепер не можна здобути. Отже, моя Вам порада в якійсь російській парафії позичити на зразок стихаря і пошити їх власними засобами. За матеріялом у вас запевне не буде утруднень. Коли нема у Вас парчі і галунів, то можна пошити з іншої матерії й обшити стрічками.

10) Я вважаю, що 1-й цикл Промов я вже Вам закінчив висилкою: послав Вам уже всі промови на липень, серпень і вересень — на неділі і свята, і нові промови на всі неділі і свята до нед. Митаря

і Фарисея. Деякі промови я переробив, пристосовуючи їх до тих тем, які Ви мені дали. Але те, що Ви багато з них не одержуєте, відбиває в мене охоту до праці, і я Вам почав надсилати просто чернетки, які ще в мене залишились більш-менш справні. Є в мене вони ще й на машинці передруковані; гадалось, що можна буде здобути дозвіл на друк. Але друкованих навіть на машинці не можна від нас без дозволу посилати.

11) в Київських книгарнях ми дістали такі ноти: Лисенка «Іван Підкова» й найшли в себе «Ясне сонце в небі сяє», Стеценка «Рано вранці новобранці», Ревуцького «Золоті ключі» I і II збір, (а не колос), Яциневича «Літня ніч». Не знайшли Лисенка «Ой, діброво, темний гаю» і Яциневича «Колискова пісня». Ноти зараз висилаємо поштою бандероллю. Ноти з пересилкою обійшлись на наші гроші 5 карб.»[16].

Свої роздуми стосовно реформування церковного життя митрополита УАПЦ Василь Липківський продовжує у листі до о. Петра Маєвського від 20 березня 1934 р. Він повідомляє, що «Гроші (10 дол.) одержав якраз в день свого Янгола. Щиро дякую за це «утешеніе веліє». Відповідаю на запитання:

1) Вводити присягу на шлюбі не слід, хоч в старих українських требниках вона існує. Але ми повинні ретельно дотримуватись заповіту Христового: «ніяк не клянись, а слово ваше нехай буде: так — ні, а що більше цього, те від лукавого». Ми це й виконуємо, запитуючи молодого: «Чи хочеш ти взяти за дружину цю...?» Він відповідає: «Так». Чи не обіцяв іншій? Відповідає: «Ні». От більше цього уже від лукавого. Принаймні нехай так буде в таїнствах.

2) Ми мусимо знати, що в часи апостольські (1 Кор. 14. 30, Діян. 20. 9) і в давнину на відправах взагалі сиділи. Про це свідчать виголоси: «Премудрість, прості» — себто, станьте на рівні ноги, мент важливий. Отже, гадаю, що і в нас цю старовину відновити слід. Сидіти можна під час читання часів, співу чи читання антифонів до виголосу на вході: «Премудрість, станьмо просто». Під час промови після Херувимської до виголосу: «Станьмо добре», під час

[16] Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 260–265.

kubg.edu.ua

«концерту» і причастя до виголосу: «Станьмо просто, одержавши». Співати антифони, навіть «Вірую», можна сидячи. Запевне громада мусить бути свідома, дисциплінована.

3) Заамвонна молитва виникла з приводу роздачі вірним антидора на амвоні вкінці Літургії: священник виходить за амвон, закликає вірних підійти, читає молитву і потім стає на амвоні й роздає антидор при читанні чи співі пс. 33-ї. Отже, заамвонна молитва мусить читатися не серед церкви перед образом, а зараз за солією, що в нас заміняє амвон.

4) На Літургію, сполучену з вечірнею, слід одягатись перед Часами, як звичайно і на Часах творити проскомидію, тільки не покривати Дарів. Вкінці Обідниці (Ізобразительних) царські двері відчиняються для відпусту і зараз знов зачиняються й починається Вечірня. Під час «Господи, до Тебе я взиваю» Дари покриваються і царські двері під час догматика відчиняються для входу, а після прокимна на парамії знов зачиняються, а після парамій відчиняються і стоять уже відчинені весь час. На раніш освячену Літургію священник одягається після часів під час співу «У царстві Твоїм». На відпуст обідниці царські двері відчиняються і по відпусті зараз зачиняються й починається Вечірня. Під час «Господи, до Тебе я взиваю» св. Ягнець на дискосі переноситься з престола на жертівник і там готуються Дари, а під час догматика цар. двері відчиняються для входу, а після прокимна зачиняються. По І-й парамії відчиняються для виголосу: «Світ Христовий», а по виголосі знов зачиняються. Перед співом: «Нехай стане молитва моя» відчиняються і стоять уже відчинені ввесь час, як на повній Літургії.

5) Перед сповіддю взагалі, мені здається, дуже вчасно промовляти незалежно від того, яка сповідь буде — чи загальна, чи приватна, щоб викликати певні почуття у сповідників (Св. Письмо дає на це найбагатший матеріял), вказати певні навіть дисциплінарні обов'язки сповідників і т. і. Що відносно вживання загальної сповіді, то, мені здається, тут духівництво повинно б рахуватись не лише з своїми міркуваннями, а й з бажанням і думкою вірних. Не знаю, як у вас, а в нас у Києві загальна сповідь, як підготовка до причастя, дуже прийшлась до вподоби вірним. Багато було таких, що вже довгі роки не ходили до сповіді (а значить і до причастя), не хотіли, як казали, ставати на нудний іспит перед духівником, а загальну сповідь охоче відбували, особливо молодь, інтелігенція, та й для християнського братерського життя з неї більше користи. Отже, справу цю краще покласти на сумління вірних. Хто захоче особисто висповідатись у духівника навіть незалежно від причастя, священник запевне ніколи не мусить йому відмовити. Коли ж вірні побажають перед причастям обмежитись лише загальною сповіддю, то і в цьому їм теж відмовляти прикро. А плекати в нас католицький погляд на сповідь, як на засіб таємного впливу духівництва на мирян не варто. Так само й обов'язкова покута за гріхи теж не відповідає принципам нашої Церкви. Зрештою, за загальною сповіддю й покуту можна покласти якусь загальну, яку тут же, чи в певний термін мусять виконати спасенники»[17].

Митрополит УАПЦ Василь Липківський уболівав також за ті негаразди, які відбувалися в середовищі Православної Церкви в Канаді й США, за непевне становище архієпископа Івана Теодоровича і про які йому, очевидно, писали його адресати, зокрема о. Петро Маєвський. У листі до нього від 17 липня 1933 р. повідомив, що отримує грошову допомогу і листується з протоієреєм Павлом Корсуновським[18], але цієї частини епістолярію митрополита Василя Липківського поки не виявлено.

Таким чином, листи митрополита УАПЦ Василя Липківського мають велике значення у справі дослідження новотворів у церковному житті, які було запроваджено до богослужбової практики або пропонувалось ним до вжитку. Зрозуміло, що через панування комуністичної ідеології в УСРР такі пропозиції виглядали утопією, але це не зменшує цінності висловлених ним пропозицій стосовно розвитку Української Церкви в XX столітті і поступового відходу української богослужбової практики від імперських російських настанов і традицій.

[17] Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Т. 4. С. 268–269.

[18] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). С. 7–8.

klio.edu.ua

1.2. Питання автокефалії в напрацюваннях викладачів і випускників Київської Духовної Академії (Київської православної богословської академії)

Томос як юридичний документ про право на автокефалію Української Православної Церкви має епохальне значення. Вперше Православна церква України отримала не тільки визнання своєї незалежності, але й через молитовну єдність з Вселенським Патріархом Варфоломієм поєдналася з усім світовим Православ'ям як сестра — рівна серед рівних. Вперше Київський митрополит як предстоятель окремої автокефальної Церкви може спілкуватися з усіма очільниками Православних Церков без московських посередників. Віримо, що вперше за багато століть в Україні не буде розділення або ж розколу серед православних, а також несправедливих звинувачень. Вперше перед єдиною Церквою окреслюється багато, здавалося б, раніше недосяжних перспектив: йдеться передусім про відродження традицій Українського Православ'я, яке в своїй основі має принцип соборності та виборності.

Фундаментальною працею з питання автокефалії на всі часи є двотомник випускника Київської Духовної Академії (КДА), професора Олександра Лотоцького з однойменною назвою «Автокефалія»[19], який вийшов друком у Варшаві (1935 рік), а пізніше (1999 рік) був перевиданий Українською Православною Церквою Київського Патріархату в Києві. Можна припустити, що ця монографія стала підґрунтям для всіх інших досліджень з цього питання.

Праця професора О. Лотоцького розкриває засади автокефалії (Т. 1) та подає короткий історичний нарис історії автокефальних Церков (Т. 2)[20]. Професор Олександр Лотоцький готував до друку і третій том, який мав бути присвячений історичному шляху Української Православної Церкви. На жаль, він так і не був завершений. Не оминули питання автокефалії у своїх фундаментальних працях

[19] Лотоцький О., проф. Автокефалія : у 2 т. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 1999. Т. 1. 208 с.

[20] Там само. Т. 2. 553 с.

також випускник КДА професор Іван Власовський[21], протоієрей Семен Савчук та Юрій Мулик-Луцик[22], Наталія Полонська-Василенко[23]. У 2007 році була презентована «Історико-канонічна декларація «Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква», підготовлена в стінах Київської академії[24]. Важливою для розуміння непростих процесів, які відбувалися у 1990-их роках, є книга протоієрея Мирона Микуша «Єдина Помісна Православна Церква в Україні»[25]. Варта уваги також фундаментальна монографія митрополита Переяслав-Хмельницького і Вишневського Олександра Драбинка «Українська Церква: шлях до автокефалії»[26]. Випускники відродженої у 1990-их роках Київської Духовної Академії (з 2005 — Київської православної богословської академії) теж звертались до цієї тематики під час написання своїх дипломних та дисертаційних праць.

З-посеред великого переліку дисертацій та дипломних робіт варто виокремити такі: *Димитрій Рудюк, архімандрит.* «Історично-канонічні основи автокефалії УПЦ»; *Йосифчук Михаїл, священник.* «Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр.»; *Колот Сергій.* «Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами»; *Колот Сергій, священник.* «Значення церковних канонів і державного впливу в процесі проголошення автокефалії помісних Церков»; *Никитенко Леонтій.* «Утворення

[21] Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : у 4 т., 5 кн. Київ : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998.

[22] Савчук С., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді : у 4 т. Вінніпег : Вид. спілка «Еклесія», 1984–1989. 616 с.

[23] Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. Мюнхен, 1964. 128 с.

[24] Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2009. 176 с.

[25] Микуш М., прот. Єдина Помісна Православна Церква в Україні. Львів, 2017. 136 с.

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

kuko.edu.ua

Української Автокефальної Православної Церкви на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 14–30 жовтня 1921 року»; *Романишин Володимир, священник*. «Намагання досягнути автокефалії на першому Всеукраїнському церковному соборі 1918 року»[27]. У 2019 році під час отримання Українським Православ'ям епохального документу під назвою Синодальний Канонічний Томос та особливого суспільного зацікавлення питанням автокефалії нами був підготовлений нарис «Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Канонічного Томосу». Це видання витримало декілька накладів і розійшлося тисячами примірників серед усіх, кому було цікаво дізнатися про канонічні, богословські та церковно-історичні підвалини автокефалії Української Православної Церкви.

Сьогодні, здавалося б, є окремі розвідки, які висвітлюють питання автокефалії, але такої фундаментальної цілісної праці про більш ніж тисячолітню (з часів Хрещення) боротьбу за церковну незалежність та висвітлення українського аспекту в контексті історії Київської митрополії, доведеної до сьогодення, ми не зустрічали. Це є завданням для майбутніх українських дослідників.

Розуміння автокефалії вимагає розуміння змісту зовнішнього устрою Православної Церкви. Автокефально-Соборний устрій Православної Церкви виявляється в її республікансько-демократичних засадах на відміну від централістично-монархічної засади католицького Риму, де управління здійснюється дисциплінованою ієрархією,

[27] Димитрій Рудюк, архім. Історично-канонічні основи автокефалії УПЦ : дис. ... канд. богослов. наук. Київ, 2000. 220 с. ; Йосифчук Михаїл, свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр. : дис. ... канд. богослов. наук. Київ, 2001. 224 с. ; Колот Сергій. Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами : дис. ... канд. богослов. наук. Київ, 2008. 274 с. ; Колот С., свящ. Значення церковних канонів і державного впливу в процесі проголошення автокефалії помісних Церков. *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київ. православ. богослов. академії. Київ, 2014. № 13. С. 20–28 ; Никитенко Леонтій. Утворення Української Автокефальної Православної Церкви на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 14–30 жовтня 1921 року : дис. ... канд. богослов. наук. Київ, 2000. 175 с. ; Романишин Володимир, свящ. Намагання досягнути автокефалії на першому Всеукр. церковному соборі 1918 року : дис. ... канд. богослов. наук. Київ, 1999.

яка підлягає самодержавному главі. На чолі Римо-Католицької Церкви стоїть єпископ, який є головою Церкви й намісником Христа на землі. Він, маючи найвищу владу в Церкві — законодавчу, адміністративну й судову, — представляє її перед державними керівними органами всіх країн. За певними винятками католицькі єпископи перебувають у безпосередньому зв'язку з центральною церковною владою. Протестантська Церква відкидає адміністративні зовнішні форми устрою своїх громад і лише з практичної доцільності, здійснюючи централізацію церковної влади, не виходить за межі окремої державної території[28].

Визнаючи духовну єдність вселенської Церкви як установи духовної, православ'я не пов'язує з цим єдиної церковної організації. «Єдиний пастир» та «одне стадо», Христос і Церква, в їх духовному зв'язку «жениха й невісти» творять єдність набагато вищу, ніж зовнішня організація Церкви під одним видимим главою. Між засадою єдності Церкви та фактом існування окремих церков немає внутрішньої суперечності, як немає суперечності між засадою людства, вселюдською ідеєю, з одного боку, та фактом існування окремих народів, з іншого. *«Людство одне єдине, а народів багато, і кожен із них має свою національну вдачу та, в більшості, свою державну організацію. Існування окремих незалежних національних церков не виключає єдності церковного рішення та спільності певної християнської акції»*[29].

На і Вселенському Соборі цих «перших» єпископів названо митрополитами. У 9 правилі Антіохійського Собору (341 р.) сказано: «У кожній області *єпископам слід знати єпископа, який керує у митрополії (курсив наш. — Авт.)* та має опікування про всю область, оскільки до митрополії звідусіль стікаються усі, хто має якісь справи. З огляду на це вирішено, щоб він і за честю переважав, і щоб інші єпископи нічого особливо важливого не робили без нього за здавна прийнятим від отців наших правилом, крім того тільки, що стосується єпархії, яка належить кожному із них, і поселень, що знаходяться у її межах. Кожен єпископ має владу у своїй єпархії, і нехай

[28] Лотоцький О., проф. Автокефалія. Т. 1. С. 1–3.
[29] Там само. С. 9–10.

керує нею, з пристойною кожному обережністю, і нехай має опікування про всю територію, що знаходиться у залежності від його міста, і нехай поставляє пресвітерів та дияконів, та нехай розглядає усі справи з розмірковуванням. А поза цим нехай не насмілюється творити щось без єпископа митрополії, а також і цей без згоди інших єпископів»[30].

Яким же чином в історії Церкви Христової виникали і утворювались автокефальні Церкви, від чого це залежало? Залежало це від Церкви, але рушійною силою була не Церква, а держава, тому, вже в часи імператора Костянтина Великого існувало близько 100 автокефальних Церков. Що таке автокефальна Церква? Це Церква, яка самостійно обирає і висвячує свого предстоятеля. У Візантійській імперії, в Римській імперії існували провінції, кожна з яких мала автокефальну Церкву, тому що в цій провінції було декілька єпархій і вони об'єднувались в одну митрополію, і ця митрополія була автокефальною Церквою, тобто митрополити не залежали від сусідніх митрополій. І на собори митрополій збирались єпископи тільки своєї провінції. Наприклад, коли існувала Кападокійська провінція, де архієпископом був святитель Василій Великий, а потім імператор розділив Кападокію на дві провінції, то вийшло дві автокефальні Церкви. Святитель Василій Великий залишився в одній частині, а в іншій обрали іншого митрополита. То від кого залежала автокефалія? Від святителя Василія Великого? Від Церкви? Ні, вона залежала від держави та поділу на провінції. Так було в давнину, а пізніше всі автокефальні Церкви стали об'єднуватися в патріархати, як-от: Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський…»[31].

У перші століття християнства архіпастирі з південних земель сучасної України брали участь у Вселенських Соборах та у житті

[30] Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів і святих отців. Київ, 2008. 367 с.

[31] Слово Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2016 року. *Православ'я в Україні* : зб. за мат. VII Міжнар. наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київ. православ. богослов. академії (1992–2017). Київ, 2017. Ч. 1. С. 7–13.

Церкви Христової. Отже, на півдні України вже у такий ранній період (IV ст.) існувало повноцінне єпархіальне життя. Якщо приводити аналогії з тогочасним церковним життям у Римській імперії, то можна прийти до цілком логічного висновку про автокефальний статус згаданих Церков.

Сюди в Чорноморські колонії на заслання були відправлені третій папа Климент I та його сучасниця, родичка імператора Доміціана, свята Флавія Домітилія. Першим єпископом був св. Єфрем, надісланий Єрусалимським єпископом на початку IV ст. Ще одним джерелом християнства стали готи, які в III ст. завоювали територію України й пройшли до Чорного моря. У наступному столітті серед них активно поширюється християнство, а єпископ готський Феофіл брав участь у I Вселенському Соборі (325 р.). Однак, король Атанаріх почав переслідування й багато християн загинуло, як мученики. Серед них св. Сава, Микита тощо[32].

Тож значення терміна «автокефалія» в історії Церкви змінювалось. Автокефальними у візантійську епоху називались єпархії, які були незалежними від місцевого митрополита і безпосередньо перебували в патріаршій юрисдикції. Ознакою автокефального статусу Церкви є наявність у ній щонайменше трьох єпископів, які складають її Архієрейський Собор, на якому й обирається предстоятель. Згідно канонічних правил Церкви поділяються на автокефальні (повністю незалежні), автономні (частково незалежні) та повністю залежні єпархії. Сукупність єпархій, яка не має статусу автокефальної або автономної Церкви, не може називатися Церквою в канонічно-адміністративному сенсі цього слова[33]. Як приклад, УПЦ Московського Патріархату, яка не маючи ні автокефального, ні автономного статусу, в канонічному розумінні є єпархіями РПЦ в Україні зі спеціальним статусом (див. Статут РПЦ, гл. 8, п. 17).

На початку XX століття на церковних з'їздах і серед інтелектуалів активно обговорювалось питання автокефалії Українського Право-

[32] Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. С. 13, 14.

[33] Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. С. 18, 19.

kubg.edu.ua

слав'я. У 1918 році міністр О. Лотоцький, виступаючи на Соборі перед єпископами, чітко проголосив: «Основна засада української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути й самостійна Церква. Сього однаково вимагають інтереси держави й церкви. Ніякий уряд, що розуміє свої державні обов'язки, не може погодитись на те, щоб осередок церковної влади перебував в іншій державі… Таким чином, автокефалія української церкви — се не лише церковна, але й національно-державна наша необхідність. Се конечна потреба нашої церкви, нашої держави, нашої нації…»[34].

Коли звернемось до церковного законодавства у сфері церковного устрою, то побачимо, що правила Соборів про церковну адміністрацію, про права тих чи інших єпископів — це правила не основного канонічного значення, а звичайні адміністративні постанови, пов'язані з зовнішнім державним порядком, «акти політики, а не Божа установа». Всі такі постанови змінні, як звичайні людські закони, й обов'язкові для того чи іншого часу та місця, оскільки відповідають певним умовам церковним та національно-державним. Бувало, що джерелом автокефального устрою була і не православна, і навіть не християнська влада. Так, статути автокефальних Православних Церков — Буковинсько-Далматинської, Карловатської, Сибінської в межах колишньої Австро-Угорщини заведено декретами імператорів католиків.

Подібно сталося й у Польщі, що визнали інші автокефальні Церкви. А незалежність болгарської Церкви в XIX ст. встановлено фірманом мусульманина — турецького султана. На протести греків болгари говорили, що султан був джерелом церковного права й для усіх східних патріархатів: йдеться про багаторазові реформи церковного устрою, які в них були проведені також через аналогічні документи — султанські фірмани. Такі приклади надають розуміння того, що коли католицькі правителі або ж не християни вирішували питання церковного управління, то тим більше мала прав влада православна[35].

[34] Лотоцький О., проф. Автокефалія. Т. 1. С. 142.
[35] Там само. С. 140, 141.

Митрополит Димитрій Рудюк ніби підсумовуючи все вище сказане пише: «В ідеалі є бажаним, щоб устрій Церкви встановлювався шляхом доброго погодження між владою державною і владою церковною, між державою та тою церковною громадою, що стає об'єктом такої адміністративної реформи. Фактично ж все проводилось не тільки з погодження, але навіть проти волі церковної громади. Найяскравіші приклади — це утворення Синоду (1721 р.) та проведення секуляризації в Московії (1786 р.). Ці реформи викликали цілком зрозумілу протидію, тривала довга боротьба з впровадження їх у життя. Наприклад, секуляризацію в Україні було впроваджено тільки після 24 років, як це сталося у Московії[36].

Згідно з указом візантійського імператора Лева Мудрого (881–911) Руська єпархія, як було зазначено в диптиху Церков, підпорядкованих Константинопольському Патріархату, займала 60-е місце. В іншому джерелі вона була вже на 61 місці, оскільки Лаодикійська Церква помилково написана двічі під № 22 та 23[37].

Якщо ми говоримо про те, що в адміністративному плані Руська Церква була підпорядкована Константинопольській, то маємо пам'ятати, що церковне управління має в собі два елементи — те, що є в ньому встановлене Богом, і те, що є в ньому людське. Богом встановлена у церковному управлінні є чітка ієрархічна структура, яка складається із єпископа, пресвітерів та дияконів, а все інше, що складає собою систему так званої адміністративної централізації, має цілком людське походження. Як жодна держава не має права підпорядкувати собі іншу, і як кожна держава має право впорядковувати свої внутрішні справи цілком самостійно, так само й у церковному сенсі — жодна самостійна Церква не має права посягати на підпорядкування собі іншої, подібно, як і кожна Церква має право влаштовувати свої внутрішні справи.

Ми не можемо знати, що саме греки пропонували рівноапостольному князю Володимиру в питаннях церковних і як він міг

[36] Димитрій Рудюк, митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2013. С. 136–138, 150–158.
[37] Ильинский Евсевий, иеромонах. Кто был первый Митрополит Киевский. [1852] ІР НБУВ. Ф. 304. Дис. 16. С. 22.

kubg.edu.ua

відповідати, не знаючи канонічного права, однак Українська Церква стала лише митрополією, підпорядкованою Константинополю, хоч у державному плані рівноапостольний князь зробив все, щоб бути незалежним від Ромейської імперії. Є свідчення у ієромонаха Якова та преподобного Нестора про те, що спочатку перші Київські архіпастирі називалися архієпископами, подібно як предстоятелі автокефальних Церков. Грамоти в Київ надсилались з олов'яними, а не восковими печатками, як до предстоятелів автокефальних церковних інституцій. З часом виникає практика поставлення патріархом митрополитами Київськими греків, без попереднього обрання їх на місцевому Соборі[38].

Русь мала всі необхідні передумови для того, щоб отримати автокефальний статус своєї Церкви відповідно до 34 апостольського правила, 17-го четвертого та 38-го шостого Вселенських Соборів. Русь була незалежною державою зі встановленими адміністративними межами, які в певні періоди перевершували територіально навіть Ромейську імперію. Київська митрополія, відповідно, теж перевершувала всі разом взяті Східні патріархати: Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський. Якщо приблизно уявити собі межі Київської митрополії, то вона охоплювала території таких сучасних держав, як Україна, Білорусія, Литва, Польща, Росія, Румунія тощо. Однак впродовж семи століть Київська митрополія перебувала в підпорядкуванні Константинопольської Патріархії, а її предстоятелі мали титул «митрополит Київський і всієї Русі»[39].

Серед дослідників (зокрема у праці протоієрея та професора Є. Голубинського) виникала думка, що Українська Церква при рівноапостольному князі Володимирі Великому мала автокефалію, тобто незалежність від Церкви-матері Константинопольської. Професор Іван Власовський, говорячи про незалежність Руської Церкви від Царгорода, вживає такі поєднання слів, як автокефалія де-юре та автокефалія де-факто. Пояснюючи це, він говорить про фактичну

[38] Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. С. 22.

[39] Епіфаній Думенко, митр. Право на автокефалію Української Православної Церкви. *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київ, 2018. № 18. С. 10–24.

автокефалію нашої Церкви з самих початків, хоч юридично або ж формально вона підпорядковувалася Константинопольській Патріархії[40].

Після смерті Володимира (1015) і міжусобної боротьби його синів великим князем став Ярослав Мудрий (1015–1054). Він енергійно продовжував політику батька — відкривав школи, влаштовував торгівлю (почав карбувати не тільки золоту, але й срібну монету), будував пограничні укріплення, церкви. У результаті енергійного втілення задуманого комплексу реформ, початих святим Володимиром і закінчених благовірним Ярославом, Русь стає розвинутою централізованою монархією, яка ні в чому не поступається передовим країнам свого часу — ні в економіці, ні в культурі, ні в ступені розвитку суспільно-економічної формації.

У 1051 році за благовірного князя Ярослава Мудрого Собором руських єпископів відбулося обрання та поставлення на Київську митрополичу кафедру русича-українця святителя Іларіона, автора «Слова про закон і благодать». Літопис характеризує святителя Іларіона, як мужа благого, книжника і постника. Справді, святитель Іларіон був чоловік благочестивий, часто усамітнювався для молитви в печері, яку викопав у горі недалеко від села Берестове, і крім того, був відомий своєю вченістю. Це обрання ясно показало, що могутня держава, яка за своїми розмірами була набагато більша, ніж увесь візантійський патріархат, повинна мати свою автокефальну Церкву. Як відомо, у цьому ж році (1051 р.) відбувся розрив дипломатичних відносин між Києвом та Константинополем.

Поставленням Іларіона Митрополитом Київським благовірний князь Ярослав Мудрий повертав Церкву до повної незалежності. Оцінивши цю подію, зазначимо, що дії Руської Церкви були цілком канонічними, оскільки відповідали фотієвому Номоканону, а реакція Константинополя мала антиканонічний характер.

Суперечності зовнішньої політики в XI ст. виявили багатогранність прагнень очільників руської держави, головним з яких було

[40] Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 1. С. 36, 37 ; Голубинский Е., прот. История Русской Церкви. Т. 1 (первая половина тома). С. 257–260.

повне забезпечення молодої держави від можливої залежності з будь-якого боку, включаючи Візантію. Незалежність усвідомлювалася нашими предками не лише як політична самостійність, але і як духовна самодостатність.

Поставлення митрополитів русичів на Київську кафедру було показовим. Як Іларіон, так і Климент (1147) — люди не тільки високоосвічені, про що згадує як літопис, так і свідчать твори власноручно ними написані, вони справжні подвижники, які попередній свій поступ до поставлення на кафедру проводили в великому подвигу. Іларіон жив у печері, яка в майбутньому стала початком для Києво-Печерського монастиря, бо саме в ній оселився преподобний Антоній Великий, а Климент жив в Зарубському монастирі, який розташовувався неподалік Трахтемирова. Розуміючи велике значення національного питання, Климент намагався зменшити впливи греків у житті Київської митрополії.

Наскільки Царгородський патріарх узурпував право призначати митрополитів, обраних Собором грецьких архієреїв при ньому, настільки ж твердою була традиція обрання єпископів для Київської митрополії з місцевих людей — спочатку Собором єпископів, а пізніше князем — і посвячення їх митрополитом Київським.

Ця традиція була непорушною і в разі будь-якої загрози викликала справедливий протест. Подібне сталося й у цій ситуації, коли митрополит Михаїл привіз з собою та призначив єпископів-греків без погодження з Собором та великим князем Київським Всеволодом II. Саме через це він був змушений залишити Київ у 1145 р. назавжди. Літопис такими словами зобразив цю подію: «Не достойно наскакувати на святительський чин, тільки кого Бог покличе, князь захоче та люди».

Інші князі теж протестували проти подібних призначень. Наприклад, князь Всеволод III, звертався до митрополита Никифора (у 1187 р.) щодо надісланого ним єпископа: «Не вибрали його люди землі нашої». Завдяки такому соборному обранню в нас не існувало практики переміщення єпископів з кафедри на кафедру[41].

[41] Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви. Т. 1. С. 46.

Подібні соборні обрання на Київську митрополичу кафедру руськими єпископами та поставлення русичів-українців відбувалися з певними перервами (бл. 100 р.) впродовж всієї церковної історії. Згадати хоча б обрання митрополита Кирила (1242 р.), митрополита Григорія Цамблака (1415 р.), священномученика Макарія (1495 р.) тощо.

З переїздом до Московії митрополити зберігали не тільки титул «Київські і всієї Русі», але і юридичну та фактичну владу над всією Русю. Через них (митрополитів) північні князі Суздальські, а пізніше Московські починають теж вважати себе князями «всієї Русі», якими вони фактично не були. Ця традиція митрополитів «всієї Русі» відіграла велику роль у створенні ідеї єдиної Русі й дожила до 1896 р. — коронування останнього царя Росії Миколи II. На початку «посадження на трон» царя служать молебень свт. Петру, митрополиту Київському (називаючи його Московським), як «причиннику» (виновнику) об'єднання Русі[42].

Священномученика Макарія, як архімандрита Віленського Троїцького монастиря, теж було обрано Собором руських єпископів після смерті митрополита Київського і всієї Русі Іоана Глезни († 1494 р.) без будь-яких попередніх погоджень з Константинополем.

Нетлінні останки священномученика були привезені до Києва й покладені у дерев'яному гробі біля південної (правої) стіни Софійського собору перед іконостасом вівтаря архістратига Божого Михаїла. Зараз його мощі (з 1947 р.) зберігаються у Свято-Володимирському патріаршому соборі Києва. Величними були святкування на честь священномученика Макарія в Софійському соборі щороку 1 травня (за старим стилем), коли мощі святого з хресним ходом молитвою та співом обносилися навколо храму. Саме в цей день митрополит та духовенство переходили на літній час служіння у великий собор з малого або ж теплого собору, що був перебудований та розширений з трапезного монастирського храму[43].

[42] Там само. С. 37.

[43] Епіфаній Думенко, митр. Постать священномученика Макарія, митрополита Київського і всієї Руси в історії Української Православної Церкви. *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київська православ. богослов. акад. Київ : Київська православ. богослов. акад., 2017. № 17. С. 5–13.

kubg.edu.ua

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

«Сучасне уявлення про автокефалію — це сонм суверенних Церков, більшість з яких мають свої території і свою «національно-державну» паству, — є результатом історичної еволюції цього поняття. Це пов'язано, по-перше, з занепадом ідеї пентархії давніх східних патріархатів, які були не стільки адміністративними церковними центрами (митрополіями), скільки центрами політичного життя імперії (Константинополь) або центрами значних внутрішніх церковних традицій (характерний приклад, патріарший статус Єрусалима); по-друге, з феноменом національних державних церков, сформованих у результаті прийняття християнства слов'янськими державами та визволення балканських народів від османського поневолення.

Внаслідок цього в православ'ї існує контраст між давніми патріархатами, які збереглись як центри автокефальних церков (Константинополь, Олександрія, Антіохія, Єрусалим), і другими новими автокефальними церквами, які збігаються з територіями держав (Грузинський, Румунський, Сербський, Болгарський, Київський, Московський патріархати, а також Церкви в Греції, на Кіпрі, в Польщі, Чехії і Словаччині, Албанії). Сучасне православне богослів'я і церковне право вбачає сутність автокефалії в тому, що Автокефальна Церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ — предстоятель обирається і поставляється своїми архієреями, без участі ієрархів інших Помісних Церков (взагалі, в поставленні предстоятеля, за запрошенням, можуть брати участь і єпископи інших Помісних Церков). Автокефалія не означає абсолютної незалежності Помісної Церкви. Всі Автокефальні Церкви є частинами Єдиної Вселенської Церкви Христової, якій ввірено оберігати чистоту православної віри (37-е Апост. прав.; 2-е прав.

Трул. Соб.)», — пише блаженніший митрополит Київський і всієї України Епіфаній[44].

Тож викладачі, випускники Київської академії впродовж багатьох років писали свої дипломні роботи та дисертації, вивчали питання автокефалії в різних контекстах, аналізували джерела як канонічного права, так і церковної історії. Сподіваємось, з часом з'явиться окреме цілісне дослідження, присвячене питанням набуття автокефалії, впливу державної влади та осмисленню всіх процесів боротьби за церковну незалежність в історії Українського Православ'я.

1.3. Архієпископ УАПЦ Нестор Шараївський: служіння і трагедія

Архієпископ Української автокефальної православної церкви Нестор Андрійович Шараївський є характерною постаттю української церковної історії кінця XIX — першої третини XX століття. Його життя відображає всі досягнення, втрати, трагедії та суперечності цього періоду. Він пройшов шлях від типового священника РПЦ до одного з лідерів церковно-визвольного руху православної церкви в Україні.

Владика Нестор був одним з найближчих сподвижників, а іноді й опонентів митрополита Української автокефальної православної церкви Василя Липківського. Вивчення його біографії дозволить не тільки прослідкувати долю представника українського духовенства, а й висвітлити основні події творення та трагедію очолюваної митрополитом Василем Липківським Української автокефальної православної церкви.

Спочатку коротко зупинимось на тих моментах біографії Н. А. Шараївського, які недостатньо висвітлені в літературі, але є значущими для української культури. Основні віхи діяльності церковного діяча відображені в багатьох публікаціях як про діяльність

[44] Епіфаній Думенко, митр. Право на автокефалію Української Православної Церкви. С. 10–24.

kubg.edu.ua

УАПЦ, так і про її окремих діячів. Він народився 13 жовтня 1862 р. У виданнях, здійснених у діаспорі, зазначено помилково 1865 рік, як у відомого історика української церкви І. Власовського[45] та інших[46]. Згадує про Н. Шараївського у своїх спогадах професор кафедри священної історії Старого Заповіту, інспектор Київської духовної академії Володимир Петрович Рибинський (1867-1944 рр.)[47]. І хоча він як прихильник російської церкви негативно ставився до Української автокефальної православної церкви все ж подає цікаві факти про найменш відомий період життя Нестора Шараївського — до постання УАПЦ. Згадавши про студентів Київської духовної академії, він говорить, що в студентські роки це була недурна, душевна і веселої вдачі людина. Відзначався великою легковажністю і наукою зовсім не займався. Професор М. І. Петров назвав його «Нестор-не-книжний». Можна зробити висновок, що навчався він не надто старанно, хоча і мав здібності[48].

Після академії молодий священник відразу одружився і працював законовчителем у Херсонській губернії, потім тривалий час працював у Білій Церкві в гімназіях законовчителем. У вирі початку XX століття від 1907 р. став чорносотенцем, можемо припустити, що під впливом російського церковного середовища. Потім працював вчителем Закону Божого у шостій київській гімназії на Великій Дорогожицький[49]. В. Рибинський зауважує важливу деталь: Н. Шараївський мав слабке здоров'я і кульгав.

Від 1912 р. він був священником Софійського собору у Києві, а 1915 р. возведений у сан протоієрея. Після початку Української національної революції Нестор Шараївський кардинально змінив свої погляди — став одним із засновників українських парафій, а згодом

[45] Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, Бавн-Брук, 1961. Репринт. вид. Київ, 1998. Т. IV. Ч. 1. С. 141.

[46] Мартирологія українських церков у чотирьох томах : док., матеріали, християнський самвидав України. Т. 1: Українська православна церква. Торонто, Балтимор : Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 1032.

[47] Рибинський В. П. До історії Київської духовної академії: Курс 1887–1891 рр. Спогади. *Хроніка 2000.* 1997. № 17–18. С. 164–180.

[48] Там само. С. 175.

[49] Білокінь С. І. На зламах епохи: Спогади історика. Біла Церква : Пшонківський О.В., 2005. С. 273.

і Української автокефальної православної церкви (УАПЦ). На пастирських зборах у Києві 20 березня 1917 року, де діяльним учасником був і Н. Шараївський, було заявлено про підтримку Тимчасового уряду та Української Центральної Ради. Нестор Шараївський був серед тих протоієреїв, яких обрали до складу цього органу українського державотворення[50].

Н. Шараївський був серед священників, які першими здійснили богослужіння українською мовою на храмове свято 9 (22) травня 1919 р. у Микільському військовому соборі. 28 червня 1919 р. у великому храмі Софії відбулись збори кліриків (В. Липківський, Н. Шараївський та інші), парафіян, на яких були присутні і миряни, зокрема відомі гуманітарії Г. Нарбут, В. Модзалевський та інші[51]. На зібранні вибухнув конфлікт між прибічниками і противниками автокефалії. Частина кліриків на чолі з о. Михайлом Ольшевським приєдналась до «українців». Протокол підписали 54 особи. Парафія просила професора Г. Нарбута оформити храм, щоб він мав «український» вигляд. Старокиївська громада прийняла від попереднього кліру ризницю та соборну книгозбірню. Просили у ліквідаційної комісії передати Всеукраїнській православній церковній раді (ВПЦР) бібліотеки Софійської бурси та Софійського братства. Саме їй передано великий храм та дзвіницю за рішенням Київського губвиконкому від 10 липня 1919 р. Після отримання українською громадою Софійського собору Нестор Шараївський залишався деякий період священником у Микільському військовому соборі, при якому діяла Печерська українська парафія[52].

У серпні 1919 року зі вступом військ Денікіна у Київ Нестору Шараївському та іншим українським священникам заборонили здійс-

[50] Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: ґенеза і характер (XIX ст. — 30-ті рр. XX ст.). Запоріжжя : Поліграф, 2004. С. 120 ; Поцулко О. А. Еволюція автокефального руху в Україні (1917–1936 рр.). *Наука. Релігія. Суспільство.* 2008. № 2. С. 214.

[51] Преловська І. Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1930) — Української православної Церкви (1930–1939) : монографія. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2013. С. 285.

[52] Білокінь С. І. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917–1941 рр.): Джерелознавче дослідження. Т. 1. Київ, 1999. С. 252 ; Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. Київ : Інтерграфік, 2000. С. 80.

нювати богослужіння, а Василь Липківський перебував під церковним судом. Все це організував митрополит Київський і Галицький РПЦ Антоній (Храповицький), який разом з денікінцями повернувся до Києва. Церковний суд розпочався щодо всіх керівників українського церковного відродження[53]. І тільки з відходом денікінців і поверненням українських військ у грудні 1919 р. та В. Липківського до Києва, поновилась діяльність Н. Шараївського в київських українських парафіях. Обох керівників українського церковного руху об'єднувала ще одна обставина: вони вчились разом у духовній семінарії[54]. Н. Шараївський був серед тих, хто вітав повернення українських військ, коли В. Липківський виголосив промову на підтримку С. Петлюри. Втім, навесні 1920 р. з активізацією польсько-українського та врангелівського фронтів проти більшовиків єпископат РПЦ у Києві здійснив спробу знову заборонити служіння українським священнослужителям, зокрема і всьому причету Софії Київської. Підтримали священнослужителів 5 травня 1920 р. не тільки ВПЦР, а і кооператори Дніпровського союзу споживчих товариств[55].

І надалі єпископат РПЦ не бажав співпрацювати з українським церковно-визвольним рухом, тому постало питання висвячення власного єпископату. Серед «кандидатів на єпископів м. Київ й Київщини» бачимо у протоколі ВПЦР від 6 червня 1920 р. також ім'я Н. Шараївського[56].

23 травня 1921 р. на Київському церковному з'їзді (Соборі Київщини) серед інших Н. Шараївського знову було обрано кандидатом на єпископи для київських повітів (окрім нього протоієреї В. Липківський, С. Орлик, М. Грушевський та інші)[57]. На жаль, цей собор не

[53] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. Київ : Дніпро, 1997. С. 175–176.

[54] Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки. *Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського* : матеріали всеукр. наук. конференції. Київ, 17 листопада 2007 р. Київ, 2008. С. 419.

[55] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 180.

[56] ЦДАВО України (Центр. держ. архів вищ. органів влади та упр. України). Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 52. Арк. 9 ; Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 185.

[57] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 194.

досягнув своєї головної мети, тому новоутворювану українську церкву не очолили канонічно висвячені єпископи, які мали б завданням в свою чергу висвятити єпископів та священників для УАПЦ. На той час ситуація у стосунках з єпископами РПЦ, які виявляли прихильність до ВПЦР, погіршилась і вони припинили зв'язки з ініціаторами створення української автокефальної церкви, а це унеможливило висвяту єпископів і священників за тогочасними канонами[58].

І вже на Першому Всеукраїнському православному церковному соборі Н. Шараївський підтримав В. Липківського у соборній висвяті єпископату Української церкви. 21 жовтня 1921 р. на соборі Н. Шараївський був і серед шести кандидатів на архієпископа УАПЦ. Переміг В. Липківський (232 голоси «за», 5 — «проти», одна записка була чистою)[59]. Саме Нестор Шараївський був предстоящим на хіротонії Василя Липківського на митрополита у Софійському соборі 23 жовтня 1921 р. Вже наступного дня, також у Софії Київській, Н. Шараївського обрано на Соборі архієпископом Київщини і висвячено митрополитом В. Липківським[60]. Ці події викликали гостре несприйняття російського єпископату.

Стосовно нетрадиційного висвячення митрополита В. Липківського і Н. Шараївського на соборі існували розходження церковно-канонічного і, на нашу думку, політико-ідеологічного характеру. РПЦ вважала ієрархів УАПЦ «самосвятами». Але значно пізніше також і УАПЦ формації 1942 р. вважала «соборноправність» не канонічною, що спричинило «пересвяту» архієпископа Івана Теодоровича від ієрархів формації 1942 р. та появу за кордоном окремої соборноправної УАПЦ[61].

Важливою складовою діяльності Н. Шараївського була підготовка українських текстів для богослужінь. Він був членом Перекладової комісії ВПЦР (1919-1927 рр.), деякий час був її головою. Вважаємо за потрібне детальніше зупинитись на діяльності Нестора Шараївського як перекладача Святого письма українською мовою

[58] Преловська І. Джерела з історії ... . С. 182.

[59] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 62. Арк. 61 ; Там само. Спр. 63. Арк. 1 ; Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 213.

[60] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 213–214, 216.

[61] Там само. С. 29.

та як організатора цієї справи. Більшість публікацій про Н. Шараївського містять згадку про це. Її вирізняємо з-поміж інших, оскільки вона була тривалою і, на нашу думку, значущою для української культури і церкви. Він продовжував опікуватись справами перекладу богослужбових книг як член Президії ВПЦР у чотирьох її складах у 1919 — 1927 рр. У 1917 — 1930 роках було п'ять складів комісії. На Першому Всеукраїнському православному соборі 1921 р., де і створено УАПЦ, саме Нестор Шараївський доповідав на тему «Рідна мова в церкві»[62].

Зараз маємо можливість реконструювати цю діяльність за цікавим документом — «Докладом» протоієреїв Василя Липківського і Нестора Шараївського Софійській парафіяльній раді з цього питання. Це автограф В. Липківського із незначними дописками рукою Н. Шараївського. Він вшитий в справу з протоколами засідань Софійської церковної ради за березень — серпень 1921 року і зберігається у фонді УАПЦ в Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України[63]. За згаданими протоколами і датуємо «Доклад» квітнем — травнем 1921 р., оскільки сам документ не датований.

За бажанням Софійської парафіяльної ради протоієреї подали коротку інформацію про працю Перекладової комісії при Всеукраїнській церковній православній раді, відразу вказавши мету комісії: «ВПЦР заснувалась в квітні 1919 р. з метою встановлення автокефальності, живої, народної Української церкви, тому одним з головних завдань церковної ради було якнайшвидше перекласти вживання на Божих службах живої української народної мови». Навіть відомі українські переклади Євангелія (синодальне) та Біблії, виданої в Галичині (П. Куліша і І. Пулюя), не були пристосовані до богослужбового вжитку: «Тому члени ради самі взялися за переведення українізації Божих служб»[64]. Протоієрей В. Липківський для першої української служби (9 травня 1919 р.) частково пристосував згадані видання та самостійно переклав частину богослужбових текстів. Одночасно протоієрей Нестор Шараївський переклав молитви на зелені свята. Згодом, у травні того ж 1919 року, було створено нову комісію Ю. Калішевського[65], до складу якої також увійшли В. Липківський, В. Шараївський, В. Дурдуківський та інші. Попередні здобутки перекладів були передані новій комісії. Василь Липківський згадує про серйозні незгоди між учасниками, оскільки дехто хотів редагувати переклади неспішно і вживати їх тільки після ухвалення Українською академією наук і вищої духовною владою, інші ж, як і Нестор Шараївський, пропонували використовувати їх до цього затвердження. Церковна рада підтримала останніх. Наслідком став вихід із комісії В. Дурдуківського та інших її членів. Варто відзначити, що на «Докладі» Нестор Шараївський зробив напис між рядками тексту В. Липківського: «Про ці події є відповідні протоколи комісії», припускаємо, що вони зберігались саме у нього[66].

Наслідком роботи комісії стала перша літургія українською мовою 12 липня 1919 року в Софійському соборі. Потім Н. Шараївський передавав на розгляд комісії перекладену ним службу на свято Усікновення[67]. Через захопленням Києва денікінцями комісія припинила свою діяльність у Києві, продовживши її у Кам'янці-Подільському, куди переїхала частина її членів. У грудні 1919 року Всеукраїнська церковна рада в Києві знову відновилась і при ній була

[62] Білокінь С. І. Масовий терор ... . С. 80–81.

[63] Протоколи засідань Софіївської церковної ради м. Києва. 5/III–18/VIII 1921 р. Арк. 79. *ЦДАВО України.* Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Сам документ — це аркуші 31–32 зв.

[64] Там само. Арк. 31.

[65] Калішевський Юхим Абрамович (1885–1938(?)) — єпископ Звенигородський, Черкаський (1922–1929 рр.), Одеський (1929–1930 рр.). *Мартирологія українських церков у чотирьох томах.* Том 1. Українська православна церква : Док., матеріали, християнський самвидав України. Торонто, Балтимор : Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 901. Зауважимо, що у документах УАПЦ, а також у сучасних документальних виданнях його прізвище та ініціали зустрічаються у кількох формах: Г. Калішевський, Євфимій Калішевський, Ю. Канішевський. Див.: Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року : документи і матеріали. Київ–Львів, 1999. С. 534 ; у збірнику документів: Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року : док. та матер. Кн. 2. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2007. 698 с.

[66] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Арк. 31 зв.

[67] Зінченко А. Митрополит Василь Липківський як духовний провідник українського народу. *Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського* : матеріали всеукр. наук. конференції. Київ, 17 листопада 2007 р. Київ, 2008. С. 25.

заснована перекладова секція під головуванням священника Юрія Жевченка[68]. Василь Липківський доповідав Софійській парафіяльній раді, що головну участь у роботі комісії над «Повним чином Літургії Івана Золотоустого» брав Нестор Шараївський. 12 квітня 1920 р. комісія винесла чин на розгляд загальних зборів Всеукраїнської церковної ради, на яких чин літургії був ухвалений для друку. Примірник ухваленого чину літургії Рада надіслала УАН. До церковної влади через відкритий конфлікт примірник на затвердження не надсилали.

Однак лише переклад не задовольняв комісію. Співи на літургії було доручено покласти на ноти композитору і священнику Кирилу Стеценку. У липні «Чин літургії» вийшов з друку. Це був перший друкований твір Всеукраїнської церковної ради[69].

Про подальшу роботу над перекладами Нестора Шараївського довідуємось із документа: «З вересня 1920 р. перекладна секція працює під головуванням прот. Шараєвського. До складу комісії входять прот. Липківський, свящ. К. Соколовський, М. Н. Мороз, І. В. Тарасенко і в останній час М. А. Пивоварів. Комісія переглянула і ухвалила до вжитку співи вечерні і утрені (які Козицьким покладені на ноти) і перекладену прот. Липківським службу на Різдво Христове. Але головним завданням комісії є видання Часословця українською мовою, яка вже напередодні здійснена. В останній час комісія працює над переглядом Великодньої служби, перекладеної прот. Липківським». Далі вписаний Н. Шараївським між рядками текст: «В комісію надіслані повний октоїх, перекладений прот. Шараєвським, винятки з якого містяться в Часословці. Ним же перекладено службу на Водохреща і на Стрітення. Перекладений прот. Липківським канон Андрія Критського та інше ще чекає розгляду»[70].

Діячі УАПЦ, які займались перекладом богослужбових книг, працювали за відсутності значних наукових і літературних (у документі сказано — мистецьких) сил. І несподіваним є пояснення цього авторами «Доклада». Це відбулося не через те, що науковців не закликали до спільної роботи: «…Комісія зверталась і до видатних письменників — *Єфремова*[71], Ніковського, Тичини та інших і до академії наук і особисто до проф. Кримського, Голоскевича і інш., але з їхнього боку бачила якесь негативне ставлення до своєї праці, цю працю вони вважали якоюсь не серйозною, дитячою…»[72]. Ці слова з «Докладу» звучать дещо несподівано, оскільки про роль А. Кримського у діяльності УАПЦ з перекладів святого письма є позитивні оцінки[73].

Але перекладова комісія на чолі з Н. Шараївським не зважала на ці формальні обставини затвердження перекладних текстів і бачила свою місію в іншому: «Деякі блазняться різноманітністю перекладів, хотіли б замість слав'янського створити собі свого українського ідола, оздобленого духовними та науковими печатками, але це наслідок віковічного релігійного рабства. Через те ми не тільки не бачимо нічого шкодливого в тому, що тепер перекладові комісії є і в Кам'янці, і в Полтаві, і по багатьох селах, і в їхніх перекладах, звичайно, є різниця. Між іншим, Д. М. Ходзицький має майже на весь рік свої власні переклади і їх вживає. Навпаки, це є тільки ознакою, що з мертвої букви ми станемо на шлях живої творчости, аби тільки ці переклади робились не штучно, не академічно, а були наслідком живої мови і живого релігійного почуття. І коли наша церква дійсно жива, то найкраще було б від перекладів перейти до власної різноманітної *богослужбової творчости, а не пережовувати все тих же Авраама, Ісака та Іакова…*»[74]. Тут зауважимо, що загальновідомо як УАПЦ формації 1921 р. у багатьох питаннях канонічних і богослужбових не дотримувалась попередніх традицій і бачила у цьому свою національну, революційну роль (тут головним ідеологом залишався В. Липківський).

І надалі при формуванні нових складів перекладових комісій авторитет Н. Шараївського був незаперечним. 27 жовтня 1922 року

[68] Жевченко Юрій Володимирович (1885 — після 1937 р.) — архієпископ УАПЦ.
[69] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Арк. 31. Зв. 32.
[70] Там само. Арк. 32. Зв. 32.
[71] Підкреслені слова у тексті виділені курсивом.
[72] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Арк. 32 зв.
[73] Подвижник вищої ідеї. Академік Агафангел Кримський в українському церковному відродженні. *Успенська вежа.* 2009. Листопад. № 11 (209). С. 1–2.
[74] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Арк. 32 зв.

на Великих Покрівських зборах ВПЦР більшістю голосів (при 3 тих, хто утримався) його обрано головою перекладового відділу[75].

Але перекладна робота УАПЦ натикалась, особливо у другій половині 1920-х рр., коли адміністративний та економічний тиск на неї з боку влади наростав, на катастрофічну нестачу грошей на видання. 12 травня 1927 р. на Великих Микільських зборах ВПЦР Нестор Шараївський повідомив про стан справ з перекладами книг для богослужіння: перекладена мінея, Апостол, тріоді — цвітна й постова: «Є дозвіл — треба грошей і грошей». Вирішено від кожної парафії надіслати по 5 крб. як передплату на видання мінеї[76].

Менш відомо про діяльність Н Шараївського у хоровій комісії при Софійському соборі. Особливо важливим було це питання у часи становлення УАПЦ. Зокрема 11 травня 1921 р. за участю М. Ю. Пивоварова, Н. А. Шараївського, Д. М. Ходзицького, О. Ф. Дурдуківського комісія вирішувала питання не лише організаційні — збільшення хору до 24 співаків, а і питання платні співакам, оскільки ті перебували у вкрай скрутному матеріальному становищі. Важливим питанням був репертуар на свято святого Миколая. Вирішено виконувати твори П. Козицького, О. Дворецького, а літургію — повністю на музику К. Стеценка. Особливо було вказано на те, що весь спів повинен провадитись українською мовою[77].

Н. Шараївський також відігравав важливу роль у підготовці священнослужителів для української церкви. Він у 1921–1923 рр. викладав на Богословських курсах для підготовки священників УАПЦ та був їх головою. Спочатку заняття курсантів відбувались приміщенні при Іллінській церкві на розі вул. Безаківської (на той час — Комінтерну, нині — С. Петлюри) і вул. Жилянської, згодом використовувались приміщення при Андріївській церкві та орендувався будинок на розі вул. Рейтарської і вул. Столипінської (на той час — Гершуні, нині — О. Гончара). Нестор Шараївський викладав на курсах релігійну освіту людності та методику навчання Закону

[75] Мартирологія українських церков. С. 260.
[76] Там само. С. 320–321.
[77] ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107. Арк. 30.

Божого, а згодом і церковне красномовство[78]. Викладацький склад курсі вбув достатньо потужним: Ксенофонт Соколовський (секретар), Григорій Стороженко, Дмитро Ходзицький, Василь Данилевич, Людмила Старицька-Черняхівська, її сестра Марія Старицька, Никанор Ковальський (інспектор) та інші. Єдиним практичним заняттям без лекцій було викладання основ церковно-парафіяльного справоздання, для якого запросили секретаря ВПЦР Івана Тарасенка (розстріляного 1922 року). Для вступу на курси УАПЦ проводились письмові іспити з декількох запропонованих тем у вигляді невеличких творів на наступні теми: 1) погляд на сучасний церковно-визвольний рух в українській Церкві, 2) завдання українського церковно-визвольного руху, 3) завдання священника на селі. Передбачалося створення 2 груп слухачів — дяківської та священицької. Після закінчення курсів надавалося свідоцтво, але не гарантувалася посада. У якості оплати за навчання слухачам пропонувалося заплатити грошима, або натурою — «3 пуди борошна, 5 фунтів жирів або інших продуктів по вартості»[79]. Такі були реалії голодуючого Києва. Радянська влада заборонила богословські курси зимою 1924 року[80].

Нестор Шараївський був серед тих, хто реалізовував заплановане ВПЦР створення історичного нарису Української автокефальної православної церкви за перші п'ять років її існування (1919 - 1924 роки). Зокрема 30 липня 1924 року він брав участь у організаційному засіданні відповідної комісії ВПЦР[81].

Історичний Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 1921 р. у складній ідейній та особистісній боротьбі вирішив головне питання УАПЦ — висвячення ієрархів церкви. Ці події детально досліджені у багатьох роботах істориків та документальних виданнях. Тому загострімо увагу лише на тому, що разом

[78] Преловська І. Джерела з історії ... С. 292 ; С. 294–295.
[79] З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2005. № 1/2. С. 251.
[80] Мартирологія українських церков. С. 1017.
[81] «В Українській Церкві велика була духовна сила…»: Становлення Української автокефальної православної церкви в описах самовидців та учасників церковно-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї. 1917–1925 рр. / Упоряд., автор вступ. ст. А. Л. Зінченко ; археографічна підготовка документів та археограф. передмова, покажчики І. М. Преловської. Ніжин, 2012. С. 7, 120.

kubg.edu.ua

з соборною (нетрадиційною) висвятою на митрополита УАПЦ Василя Липківського у такий же спосіб було висвячено на архієпископа і Нестора Шараївського[82]. Це викликало неприйняття тогочасних ієрархів Російської православної церкви і, пізніше, критику ієрархії УАПЦ формації 1942 р.[83]. Н. Шараївський брав безпосередню участь у висвячені митрополита: «З вівтаря чути голос протоієрея Нестора Шараївського: «Божественна благодать, що завжди немочі лікує і недостачі поповнює, висвячує через покладення рук наших почесного протоієрея Василія на архиєпископа і Митрополита Київського і всієї України Української Автокефальної Православної Церкви. Помолімося ж за нього, щоб зійшла на нього благодать Всесвятого Духа»[84]. Потім традиційним способом (двома і більше єпископами) було висвячено інших єпископів УАПЦ.

Архієпископ Н. Шараївський був і серед учасників Микільських Зборів ВПЦР 25-30 травня 1924 р., які проходили у Софійському соборі і були достатньо представницькими. На них, як і на Покровських Зборах, вирішувались нагальні питання життя УАПЦ. Далі такі регулярні збори проводились двічі на рік до Другого Всеукраїнського православного церковного собору 1927 р. Але після нього, і збільшення тиску тоталітарної влади на УАПЦ та її керівництво, проведення таких зборів, які були проявом соборноправності, ускладнилось. Після 1930 р. нове керівництво церкви змушене було відмовитись від принципу соборноправності[85].

Підпис Нестора Шараївського стоїть серед 48 підписів керівників УАПЦ, священників і мирян церкви під оригіналом Статуту УАПЦ 1926 року[86].

Від середини 1920 років ГПУ активізувало свою підривну роботу по знищенню УАПЦ. У секретній записці ГПУ до ЦК більшовицької партії станом на 1926 р. серед заходів проти УАПЦ пропонувалось вислати адміністративним чином за межі УСРР архієпископів Н. Шараївського, О. Ярещенка, тогочасного голову ВЦПР В. Потієнка. Політика режиму щодо УАПЦ полягала в тому, щоб продовжувати адміністративний вплив на ВПЦР, не реєструвати статут, відмовляти в дозволі на проведення соборів, допоки «органами ГПУ не буде завершено підготовчу роботу з метою захоплення керівництва автокефалістами через їхню ВПЦК в наші руки», не вести переговорів з УАПЦ, посилити спостереження за діячами церкви[87].

У тому ж році це було частково реалізовано. 1 квітня заарештовано О. Ярещенка, 3 червня — В. Потієнка, а 31 липня заарештовано і В. Липківського (звільнено 18 вересня)[88]. Цікаво, що із перерахованих ієреїв УАПЦ, тільки Н. Шараївський не був заарештований. Але опубліковані документи ГПУ не згадують Нестора Шараївського серед тих діячів УАПЦ, які пішли на співробітництво з владою і під тиском каральних органів і вели боротьбу з керівництвом церкви. Зауважимо, що у 1926 році, під час арешту Василя Липківського, Нестор Шараївський змушений взяти на себе керівництво церквою, як заступник митрополита. С. Білокінь зазначає: «Митрополита Липківського арештовували принаймні чотири рази. Вперше його забрали під час його поїздки парафіями 5 лютого 1923 року в с. Михайлівці на Богуславщині, вдруге — у грудні 1925 року, втретє — 10 липня 1926 року, востаннє — у жовтні 1937 року»[89].

У листі В. Липківського до архієпископа Івана Теодоровича в США від 11 листопада 1926 року митрополит описує як реалізовувало ГПУ намічені заходи. 1 серпня 1926 р. приміщення ВПЦР опечатано, а 11 серпня всіх її членів змусили підписати документ, що вони не будуть здійснювати свою роботу. «Коло церковної корми залишився лише архієпископ Нестор Шараївський». Після «роз'яснювальних» розмов з єпископами в ГПУ Нестор Шараївський був

[82] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 216.
[83] Там само. С. 29.
[84] Потієнко В. Відновлення ієрархії УАПЦ / Священномученик Василій Митрополит Київський і всієї України. Видання підготовлене у редакції прес-служби Патріархії УАПЦ ; ред. прот. Євгеній Заплетнюк. Київ ; Тернопіль, 2008. С. 25.
[85] Преловська І. Джерела з історії ... . С. 260–263.
[86] Там само. С. 255.
[87] ЦДАГОУ. Ф. 1. Оп. 20. Спр. 2318. Арк. 35–36.
[88] Потієнко В. Відновлення ієрархії УАПЦ. С. 258.
[89] Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР ... . С. 467 ; ГДА СБУ (Галузевий держ. архів Служби безпеки України). Ф. 6. № 65685 ФП. Арк. 91. Див.: Білокінь С. Смерть Митрополита Липківського. *Відомості Єпархіяльного управління УАПЦ у Великій Британії.* Лондон, 1992. Липень. Ч. 3 (271). С. 21–24.

змушений 1-3 вересня скликати нараду єпископів і представників УАПЦ на якій засуджено «антирадянські» виступи В.Липківського, О. Ярещенка, В. Потієнка[90].

Можна з впевненістю сказати, що прискорила арешти в середовищі УАПЦ одна важлива подія. 30 травня 1926 р. в Софійському соборі відбулась панахида по Іванові Франку, під час якої члени Союзу української молоді (СУМу) Борис Матушевський та інші розкидали з хорів летючки, перетворивши її на панахиду по Симонові Петлюрі[91]. Про це ґрунтовну документальну розвідку опублікував С. І. Білокінь[92].

Розкол в керівництві УАПЦ у 1926-1927 рр. та участь у цих подіях Нестора Шараївського показані у книзі митрополита Василя Липківського «Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження української церкви», написаній після 1932 року: «На 1-е серпня р[оку] 1926 від 2-ої ВПЦР залишилось порожнє місце й печатки ДПУ на дверях канцелярії, а в серпні до Києва прибувають єпископ Петро Ромоданів з своїми підручниками єпископом Марком Грушевським і протоієреєм Костем Шараєм. Вони ввійшли в стосунки з заступником митрополита УАПЦ архиєпископом Нестором Шараєвським і від нього пішло прохання до ДПУ про скликання на 1-е вересня наради для обговорення питання про дальше керівництво УАПЦ і зняття печаток з канцелярії ВПЦР для підготовки до наради. Дозвіл зараз же було дано, канцелярію ВПЦР розпечатано, і в неї вступили нові хазяї»[93].

Нарада УАПЦ обрала «тимчасову комісію по унормуванню життя УАПЦ» під почесним головуванням архієпископа Н. Шараєвського, головою комісії обрано єпископа П. Ромоданова. Нарада змушена була винести осуд діяльності О. Ярещенка, В. Потієнка, а згодом і керівника церкви — В. Липківського[94].

[90] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 257–259.

[91] Білокінь С. І. Пам'ятки УАПЦ 1921 року в Києві. *Пам'ятки України: історія та культура.* 1997. № 3. С. 67.

[92] Білокінь С. І. Хто автор звинувачень, за якими розстрілювали? URL: http://www.s-bilokin.name/Personalia/Jurkevych.html (дата звернення: 19.06.2026).

[93] З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2005. № 1/2. С. 256–257.

[94] Там само. С. 256–257.

Ще одним випробуванням для УАПЦ став Другий Всеукраїнський православний церковний собор, який пройшов 17–30 жовтня 1927 р. Про ці події у своєму щоденнику 17 жовтня записав Сергій Єфремов, який стримано ставився до УАПЦ, але розумів, що усунення В. Липківського — це боротьба тоталітарного режиму проти українського церковно-визвольного руху. У негативному світлі академік бачив і роль Нестора Шараївського як у процесі відсторонення Василя Липківського на соборі, так і руйнуванні церкви загалом: «Сьогодні має початися церковний Собор. Заходила до мене «сестра Текля[95]» і з плачем розказувала, що Шараєвський та інші владики хочуть скористатися з Собора, щоб скинути митрополита. Ніби на це є таємний наказ від ГПУ і йде шалена агітація поміж «вірними». Хороша ж ілюстрація до «відділення церкви од держави» в чисто радянському стилі, та непогана і до позиції св. отців, що за наказом від ГПУ використовують на те, щоб між собою звести брудні свої рахунки… Шкода тільки отаких людей, як оця Текля. Вони справді вірують, і їм церква потрібна, — і як же знущаються з тих темних простаків мудрі Шараєвські!»[96]. Загалом упереджене ставлення до священництва і церкви С. Єфремова визначене його попереднім життєвим досвідом. Але він, на наш у думку, розумів, що єпископат УАПЦ для збереження церкви йшов на усунення В. Липківського на соборі.

Ще до собору ГПУ проводило активні заходи проти УАПЦ та її очільника. Вирішено притягти до кримінальної відповідальності В. Чехівського, який як благовісник УАПЦ у Софійському соборі 7 серпня 1927 р. закликав підтримати В. Липківського, якого влада хотіла усунути з посади. У відповідь владою було розпущено парафію Софійського собору, не дозволено виїзд митрополита з Києва, розповсюджувало панічні чутки серед віруючих, затримано реєстрацію нової парафії Софійського собору, розірвано договір оренди великого Софійського собору. Парафіяни намагались врятувати церкву, вирішивши усунути В. Чехівського від керівництва в УАПЦ. Як бачимо, ГПУ свідомо провокувало деструктивні процеси в УАПЦ.

[95] Текля Шурук — віруюча УАПЦ.

[96] Єфремов С. О. Щоденники, 1923–1929. Київ : Газета «РАДА», 1997. С. 533–534.

kubg.edu.ua

Спеціальна церковна комісія перед собором планувала запропонувати митрополиту залишити митрополиче служіння. І. Преловська детально дослідила ці події за щотижневими зведення Секретного відділу ГПУ УСРР з архіву СБУ[97].

На соборі разом зняттям «тягаря митрополичого служіння» з митрополита В. Липківського, Н. Шараївського зміщено з посади заступника митрополита[98]. Про події на соборі Н. Шараївський писав за кордон до діяча УАПЦ в Західній Німеччині Є. Бачинського 26 листопада 1927 р.[99]. Можемо припустити, що це не залишилось поза увагою більшовицьких каральних органів.

У щоденному зведені Секретного відділу про події на засіданнях собору констатовано усунення В. Липківського і обрання митрополитом, під повним впливом ГПУ Миколи Борецького, який знаходився, за твердженням каральних органів, під повним їх контролем. А вся новообрана президія ВПЦР також «використовувались»: як секретні співробітники чи як «оброблені» чекістами[100].

Про діяльність Н. Шараївського у критичний період існування УАПЦ дізнаємося із протоколів допитів колишнього голови ВПЦР Михайла Наумовича Мороза, опублікованих у комплексі документів «Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священників Української автокефальної православної церкви (1919 — 1938). За документами Галузевого державного архіву служби безпеки України». Ця публікація здійснена в журналі «З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ» у 2005 — 2006 роках. Так Н. Шараївського немає серед підписантів акту Комісії про стан УАПЦ, яка доповідала на передсоборній нараді 29 липня 1927 року і в якій говорилось, що УАПЦ стоїть перед реальною загрозою існування «з боку зовнішнє правного і внутрішнього». Сам він виступив про те, що комісія не обґрунтувала свої висновки і він не бачить у них, що загрожує церкві. Він прекрасно усвідомлював, що причиною є

[97] Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського ... С. 96–99.
[98] Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. С. 82.
[99] Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського ... . С. 412–413.
[100] Там само. С. 102–103.

не лише особа митрополита В. Липківського, а і національна спрямованість діяльності УАПЦ[101].

І. Преловська засвідчує, що на Н. Шараївського не віднайдено жодної архівно-кримінальної справи[102]. Можемо припустити, що це тому, що він помер до масових репресій проти діячів УАПЦ.

Інспірована ГПУ внутрішня боротьба в УАПЦ після собору 1927 р. тяжко відбилась на становищі Нестора Шараївського — як моральному, так і на матеріальному. У щотижневому зведенні секретного відділу ГПУ з 22 по 28 квітня 1929 р. про боротьбу в УАПЦ натрапляємо на промовистий факт: «Травля липковцами «ромодановцев» и членов ВПЦР довела последних до тяжелого материального положения. Напр[имер] Архиепископ ШАРАЕВСКИЙ и еп. ГРУШЕВСКИЙ влачат жалкое существование, продавая вещи»[103].

Потрібно зазначити, що і В. Липківський перебував у вкрай скрутному становищі. Особливо у голодні 1932-1933 рр., коли жив у сестри на Солом'янці. Про це довідуємось з його листів до Петра Маєвського в Канаду. Навколо нього утворився «вакуум» — діячі церви з ним не зустрічались, звісток від них не одержував, на зібрання не запрошувався, не отримував і визначену церквою пенсію. Тому тільки підтримка родини та невеликі перекази для Торгсину від П. Маєвського із-за кордону врятували В. Липківського від голодної смерті. У цих же листах осені 1933 р. він згадує: «29 жовтня 1929 р. впокоївсься всеч. Архієп. Нестор Шараївський і похований коло Св. Софії»[104].

Після насильного відлучення від УАПЦ, для становлення і розвитку якої він так багато зробив, Н. Шараївський не зрікся духовного сану, як робила частина священників, але втратив засоби до існування. В. Рибинський згадує, що колишній архієпископ Київщини жив не невеличку пенсію, яку церковна рада виплачувала нерегу-

[101] З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2005. С. 92–94. Див. також: Киридон А. Шлях до «Собору самопізнання»: до 80-ї річниці другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ. *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки.* Київ : Ін-т історії України НАН України, 2007. Вип. 16. Ч. 2. С. 229.
[102] Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського ... . С. 561.
[103] З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2005. № 1/2. С. 189.
[104] Митрополит Василь Липківський. Листи (1933-1937). С. 1–2, 4, 8.

лярно. Варто вказати, що таку ж пенсію призначено В. Липківському, але ці 50 рублів не виплачувалась взагалі. «Митрополит Василь Липківський мешкав на софійському подвір'ї у житловому будинку священослужителів (тепер корпус ч. 3) — бельетаж, якщо стояти обличчям, з лівого боку. Після його усунення від управління Церквою з жовтня 1927 року він перейшов на другий поверх південної в'їзної башти Св. Софії, де перед революцією зберігався консисторський архів. У жовтні 1929 року перебування на території Св. Софії Владиці заборонили. З приміщення над південною в'їзною баштою Св. Софії Митрополит Василь Липківський переїхав до сестри Марії Костянтинівни на Солом'янку — вул. Мстиславська (Островського), 46, пом. 14. 1934 року жити в Києві йому заборонили, й він переїхав до Олександрівської слободи за Солом'янкою (тепер у межах міста) — вул. Дачна, 8, будинок Бірюліної»[105].

Вказує В. Рибинський на те, що Нестор Шараївський брав участь по селах у урочистих богослужіннях (очевидно для заробітку)[106]. Безперечно, обставини останніх років життя Нестора Шараївського, потребують подальших архівних пошуків. Але зауважимо, що колишній митрополит мав родину і це дозволило, хоч і в злигоднях, вижити. Провідник українського національно-церковного визволення був розстріляний у Лук'янівській в'язниці 27 листопада 1937 р.[107].

Очевидно, що Нестор Шараївський не мав підтримки близьких. Хоча документи і згадують про існування рідних, які мали власні думки щодо місця поховання архієпископа. Висловимо припущення, що зіграло свою роль і слабке здоров'я архієрея і він помер від голоду.

Як з'ясував дослідник роду Шараївських Д. Кременецький, тіло померлого владики Нестора знайшов активіст українського церковно-визвольного руху Оверко Коляда, який і повідомив про смерть владики. За словами професорки Ірини Преловської, протоієрей Леонтій Юнаків під час засідання президії Всеукраїнської Православної Церковної Ради, повідомив про смерть Владики Нестора

[105] Білокінь С. Масовий терор ... . С. 478.

[106] Рибинський В. П. До історії Київської духовної академії. С. 176.

[107] Зінченко А. Л. Визволитися вірою. С. 320.

від голоду неподалік Софійського собору і дорікав, що невже ніхто з членів ВПЦР не міг його навідати. Його поховали біля стіни Михайлівського приділу Великого Софійського собору.

Після надзвичайного Собору УАПЦ 28–29 січня 1930 року та наступного 9–12 грудня того ж року УАПЦ ліквідована, але продовжували діяти українські парафії. У Софії — Старокиївська громада з грудня 1930 по 17 січня 1934 р. Відхід вірних від парафії привів до катастрофічного матеріального стану Софійського собору, про що згадує у своїх спогадах перший директор Софійського заповідника (1934–1937 рр.) Іван Скуленко[108].

Тепер звернімось до документів і матеріалів, які проливають світло на обставини і місце поховання Нестора Шараївського. Про поховання архієпископа опубліковано автором статтю[109]. Відзначимо важливу деталь — у тому ж 1929 р., але 30 березня, помер ієрарх Російської православної церкви Митрополит Київський і Галицький, Патріарший Екзарх всієї України Михаїл (Єрмаков). Він похований на території Софії поблизу північного фасаду трапезного храму (Теплої чи Малої Софії)[110].

Спочатку про дату смерті архієпископа. У цитованих спогадах професора В. П. Рибинського рік вказано помилково — 1931 рік. Василь Липківський, змушений вести усамітнений образ життя після усунення від митрополичого служіння, знав дату смерті і місце поховання Нестора Шараївського. У листі митрополита 5 червня 1933 р. до Петра Маєвського у Канаду вказано хоч і не детально, місце поховання — «коло св. Софії»[111]. За твердженням дослідників — біля головної апсиди Софійського собору[112].

[108] Преловська І. «Боротьба за Софію Київську...» [публікація спогадів першого директора Софійського державного заповідника І. М. Скуленка]. *Пам'ятки. Археографічний щорічник.* Київ : Вид. УНДІАСД, 2003. № 4. С. 103–104.

[109] Бонь О. І. Поховання архієпископа УАПЦ Нестора Шараївського. *Пам'ятки України.* 2013. № 3. С. 64–71.

[110] Білокінь С. Розгром Київського єпархіального управління 1923 року. *Київська старовина.* 1999. № 1. С. 99 ; Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. С. 87.

[111] Мартирологія українських церков ... . С. 491.

[112] Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. С. 82 ; Білокінь С. І. Масовий терор ... . С. 253.

В. Рибинський вказує на місце поховання — південна стіна Софії Київської. Плиту на похованні він помилково називає мармуровою з текстом «Нестор Шараєвський, архієпископ Київський»[113].

Про обставини поховання Н. Шараївського оприлюднені документи у публікації І. Дивного — справа №410/8 із документів Софійської комісії у фонді Всеукраїнського археологічного комітету в Науковому архіві Інституту археології НАН України. Вона містить 5 документів[114], які дозволяють реконструювати події, пов'язані з похованням Нестора Шараївського.

Відзначимо, що аналогічна справа №105 є у фонді Федора Ернста у Відділі архівних наукових фондів рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України: «Листування установ з приводу похорону єпископа Нестора Шараївського біля Софійського собору. Додаток: акт про поховання. 1929 р.». Вона має 8 аркушів[115]. Це ті ж документи, що і у фонді ВУАК. Але у згаданій справі у фонді Ф. Ернста є ще один дуже важливий документ.

Події розвивались так. У заяві до Київської краєвої інспектури охорони пам'яток 31 жовтня 1929 р. Президія Всеукраїнської православної церковної ради за підписом голови Леонтія Юнакова, порозумівшись з окружним адміністративним відділом, просила вказівок щодо місця для могили архієпископа Нестора Шараївського, який помер 29 жовтня. Того ж дня інспектура повідомила Всеукраїнській православній церковній раді, що вона категорично проти поховання архієпископа Н. Шараївського біля Софійського собору а адмінвідділ Київського окружного комітету дав дозвіл на власну відповідальність[116].

[113] Рибинський В. П. До історії Київської духовної академії. С. 177.

[114] На ІА НАНУ (Наук. архів Ін-ту археології Нац. академії наук України). Ф. ВУАК. № 410/8. Арк. 64–68.

[115] Листування установ з приводу похорону єпископа Нестора Шараївського біля Софійського собору. Додаток: Акт про поховання. 1929 р. *ВАНФРФ ІМФЕ НАНУ (Відділ архів. наук. ф. рукописів і фонозаписів Ін-ту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України).* Ф. 13–3. Спр. 105. 8 арк.

[116] Там само. Арк. 2.

Як відбувалось поховання Н. Шараївського показує акт комісії у складі представника ВУАН академіка О. П. Новицького, краєвого інспектора охорони пам'яток Ф. Л. Ернста, представника ВУАКу В. Барвінка, представника Софійської комісії В. Базилевича, голови ВПЦР Л. Юнакова та службовця Софійського собору П. Ємця, складений 2 листопада 1929 р. за наполяганням Київської краєвої інспектури охорони пам'яток у садибі Софійського собору. Цей акт згодом був надісланий ВУАКу. У акті відзначено, що під південною вівтарною апсидою знаходиться «свіжий могильний насип» з похованням архієпископа Н. Шараївського «на віддаленні від давнього муру приблизно 1 метр»[117]. Тобто спочатку поховання мало насип.

На запитання комісії представники релігійної громади відповіли, що громада та ВПЦР мали намір поховати в середині собору в одному з приділів або зовні під соборними стінами. Підвідділ культів адмінвідділу Київського окружного виконкому відразу певної відповіді не надав. Родина була налаштована поховати архієпископа Н. Шараївського на кладовищі колишнього Покровського монастиря, де вже було закуплене місце. Але адміністративні органи заборонили під приводом закриття цього кладовища.

Тоді керівництво ВПЦР вирішило поховати Нестора Шараївського на Лук'янівському цвинтарі і про це повідомили віруючим оголошенням на вході до Софійського собору. Була викопана яма на кладовищі. Але близько 12 години 31 жовтня ВПЦР було повідомлено, що підвідділ культів «на словах» заборонив ховати архієпископа на Лук'янівському чи будь якому іншому кладовищі. А натомість дозволено в середині або на території Софії Київської. ВПЦР звернулась до ККІОПК за дозволом, але інспектура рішуче заборонила поховання. Представник церковної ради відніс лист до адмінвідділу. Завідувач підвідділу культів Мамас на листі інспектури зробив такий напис: «Дозволяється поховати Єпіскопа Шараївського в огорожі Софійського собору, відповідальність за це бере на себе Адмінвідділ. Інспектор культів тов. Мамас. 31.X. 29 р.». Церковна рада надала комісії 2 листопада оригінал цього документу. Спочатку було викопано яму біля Михайлівського приділу (південна стара

[117] Там само. Арк. 7.

kubg.edu.ua

абсида). Потім подалі від собору — під каштанами яма глибиною ¾ аршина. Але потім з невідомих причин перейшли на попереднє місце, де і було здійснене поховання о 19.30 вечора 31 жовтня 1929 року на глибині приблизно 1 сажня. Всі ці події відбувались без наукового нагляду — ВПЦР не повідомила Київську краєву інспектуру охорони пам'яток чи академічний Всеукраїнський археологічний комітет. За словами представників ВПЦР під час копання ям в повній темряві було викинуто і людські кістки[118].

4 листопада, вже після поховання Н. Шараївського, Київська краєва інспектура охорони пам'яток (документ за підписом Ф. Ернста і В. Базилевича) у листі до голови Київського ОВК висловлювала протест проти того, що у найціннішій частині пам'ятки світового значення у «віддаленні 1 метру від будівлі» Ярослава Мудрого викопали глибоку яму, викидались кістки і пам'ятки без будь-якого догляду з боку наукових і пам'яткоохоронних органів. Аргументація Краєвої інспектури має і політичні аргументи: у царські часи не дозволяли поховання. Тим більше дивно було б перетворити садибу Софію Київської на кладовище для духівництва. Інспектура просила призначити розслідування і притягнути до відповідальності і категорично заборонити надалі будь-які поховання у межах садиби Софії Київської[119].

Наступного дня — 5 грудня Київський ОВК з поміткою «таємно» повідомляв Київську краєву інспектуру про мотиви дозволу поховання. Головний з них — уникнення «величезної демонстрації, яка б була при проводженні тіла до Лук'янівського кладовища, куди спочатку малось везти тіло, склад якої був-би з української інтелігенції шовіністичної». Окружний адмінвідділ не повідомив інспектуру про виданий ним дозвіл на поховання по «технічним» причинам — через те, що документ про заборону поховання отримав тоді, коли

[118] Листування установ з приводу похорону єпископа Нестора Шараївського біля Софійського собору. Додаток: Акт про поховання. 1929 р. *ВАНФРФ ІМФЕ НАНУ (Відділ архів. наук. ф. рукописів і фонозаписів Ін-ту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України).* Ф. 13–3. Спр. 105. Арк. 7. Зв. 8.

[119] Там самою. Арк. 3. Зв. 3.

яму для могили вже було виконано[120]. Цього документу у публікації І. Дивного немає, оскільки його немає у фонді ВУАКу. Але він має виключне значення для розуміння подій навколо поховання Нестора Шараївського. З цього листа довідуємось, що насип на могилі на 5 листопада вже був знищений. За розпорядженням окрадмінвідділу на місці могили покладено плиту і це місце нічим не відрізнялось від попереднього вигляду. Відповідь підписана членом президії і секретарем Київського ОВК Кобзарем.

Доля плити цікава, хоча поки що і не піддається повній реконструкції. «Мартирологія українських церков» вказує, що надгробна плита на місці поховання Н. Шараївського зруйнована у березні 1934 р.[121]. Поки що не віднайдені архівні документи, які б проливали світло на час і обставини зняття надгробної плити, оскільки про початок діяльності заповідника в Софії Київській збереглось вкрай мало документів. Слушною видається думка І. Преловської, що це сталось, як і вказують діаспорні видання, у перші місяці існування заповідника[122].

Довгорічному співробітнику Софійського заповідника Ірмі Фантинівні Тоцькій вдалося відшукати цю плиту у квітні 2000 року, про що вона детально описує у згаданій публікації у «Віснику» УТОПІК. Ця плита із штучного мармуру, напевне певний час лежала на рівні поверхні відмостки стіни, оскільки має відповідні потертості. На ній зберігся напис:

«Архієпископ УАП Церкви о. Нестор ШАРАЇВСЬКИЙ. Народився 13 жовтня 1862 р. Помер 29 жовтня 1929 р.»

На 2001 р. — час виходу публікації у «Віснику» планувалось встановити хрести та надгробні плити над похованнями Нестора Шараївського та Михаїла Єрмакова. Архітектором В. П. Биковою було

[120] Там само. Арк. 6.

[121] Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського ... . С. 421.

[122] Преловська І. Документальні джерела з історії передумов і обставин організації Софійського державного архітектурно-історичного музею-заповідника у 1934–1941 рр. *Софійські читання* : матеріали V міжнар. науково-практичної конференції «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва» (Київ, 28–29 травня 2009 р.). Київ : Горобець, 2010. С. 308 ; Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. С. 82.

розроблено проєкт цих надгробків. Але до сьогодні питання відновлення поховань, або відзначення пам'яті архієреїв не вирішене. Тим часом територією Софії Київської ходять екскурсанти.

У 1985 році Академія наук УРСР звернулася до Київської міської ради з проханням знести будинок на вулиці Стрітенській, 17, де мешкав і помер Владика Нестор Шараївський, щоб збудувати там житловий будинок для радянських академіків. Будинок, де жив владика Нестор Шараївський, був знесений, а на його місці у 1987 році збудовано новий багатоповерховий будинок. Отже, Нестор Шараївський багато зробив для становлення і розвитку української церкви та культури загалом і гідний вшанування. Незважаючи на складні моменти біографії церковного діяча, його діяння і служіння Україні не викликають сумніву і були спрямовані на створення власної незалежної Української церкви. У випадку з Нестором Шараївським ми маємо справу зі складною спадщиною радянського часу, а його діяльність оцінюємо як боротьбу за Українську церкву проти атеїстичного, тоталітарного, більшовицького російського режиму.

1.4. Військовий капелан 6-ої Січової дивізії Армії УНР о. Петро Білон: з історії життя та діяльності в Польщі (1921–1923 рр.)

Після військової поразки Армії УНР (листопад 1920 р.) її частина та з'єднання відступили на територію Польської держави та були інтерновані у кількох таборах. Обставини перебування в них українського вояцтва взимку 1920–1921 рр. були досить складними, попри те що польська влада трактувала Армію УНР як союзницьку. Вояки-українці були розміщені здебільшого у дерев'яних бараках, які хоч і були утеплені, але промерзали під час сильних морозів, а обігріти їх не видавалася можливим через обмежену кількість дров та вугілля, які виділялися для цієї мети.

В цій ситуації перед вищим політичним керівництвом УНР і військовим командуванням постало завдання згуртувати таборян, не допустивши поширення в їх середовищі зневіри та розбрату. Ефек-

тивним чинником в реалізації цього завдання були військові капелани Армії УНР, які завжди знаходили потрібні слова і аргументи аби підтримати моральний дух старшин і козаків. Регулярні богослужіння, сповіді, причастя, панахиди за загиблими, відзначення релігійних і національних свят створювали усталений ритм таборового життя та допомагали протидіяти деморалізації й психологічній апатії.

Разом з тим православне душпастирство було тісно заавансоване й у національно-виховну та культурно-просвітницьку роботу в таборах. Військові священники ініціювали створення церковних братств, організовували хори, проводили виклади на релігійні теми, сприяли поширенню української богослужбової літератури та використанню української мови в церковному житті. Завдяки цьому православна церква в таборах ставала одним із середовищ збереження української національної ідентичності та державницької традиції, що було особливо важливо після втрати Армією УНР можливості продовжувати збройну боротьбу на території України.

Історіографія

Перші спроби аналізу пережитого у таборах інтернованих вояків-українців належать самому о. П. Білону, який мав безперечний літературний хист та залишив нам свої праці, які мають бути віднесені до розряду джерел[123]. Окремі згадки про його душпастирську діяльність знайшли своє відображення у низці статей українських авторів, і зокрема в контексті вивчення українського книговидання у таборах (до якої останній був безпосередньо причетний)[124]. Для реконструкції специфіки капеланської служби о. П. Білона важливою буде стаття протоієрея М. Йосифчука, в якій розглянуто організацію православного душпастирства в таборах інтернованих вояків Армії УНР, деякі аспекти діяльності військових священників, церковних братств і створених ними видавничих осередків. У ній наведені важливі факти про служіння о. П. Білона в Александрові

[123] Білон П. Похідна церква 6 стрілецької Січової дивізії, Брацтво св. Покрови і Видавництво «До Світла». *За державність*. Варшава, 1938. № 8. С. 168.

[124] Заремба О. Релігійна книга в українських таборах інтернованих в Польщі (1920–1923 рр.). *Вісник Українського Товариства охорони пам'яток історії та культури*. 1995. Вип. 4. С. 54–55.

Куявському, у т. ч й про засноване ним Братство св. Покрови, його церковно-просвітницьку та видавничу активність[125].

Доволі розлогий матеріал про душпастирську діяльність о. П. Білона у таборі Александрів Куявський був наведений у публікаціях І. Срібняка, присвячених історії табору в Александрові Куявському. Ним була зокрема наведена інформація про призначення Петра Білона дивізійним священником, заходи із організації україномовних богослужінь, процес заснування Братства св. Покрови, організацію церковного хору, участь у впорядкуванні таборового цвинтаря, а також деякі факти з його видавничої й культурно-просвітницької праці в цьому таборі[126]. Для дослідження видавничої складової діяльності о. П. Білона, і зокрема його зусиль з організації Братства Св. Покрови та видавничого товариства «До світла» особливо корисною є стаття Ю. Голубничої-Шленчак[127].

Але найважливішими спеціальними розвідками для дослідження таборової діяльності Білона стали дві публікації згадуваної авторки, присвячені заснуванню та виданню першого українського православного журналу «Релігійно-Науковий Вістник», оскільки о. П. Білон був одним із головних організаторів та редакторів цього часопису[128]. В них Ю. Голубнича-Шленчак докладно розглянула

[125] Йосифчук М., прот. Духовне життя православних українців у таборах для інтернованих осіб на території Польщі у 1920–1924 рр. *Православ'я в Україні* : збірник матеріалів ІІІ-ї Всеукр. наук. конференції. Київ, 2013. Ч. 2. С. 175–187.

[126] Срібняк І. «Не гнийте в бараках, творіть життя тут, на цьому маленькому місті, огородженому дротами…» (повсякдення інтернованих вояків-українців у Александрові (Польща) у висвітленні таборової періодики, 1921 р.). *Європейські історичні студії*. 2018. № 10. С. 217–252 ; Sribniak I. Encyklopedia jeniectwa: ukraiński Aleksandrów. Warszawa-Paryż, 2018. 88 s.

[127] Голубнича-Шленчак Ю. Діяльність видавництв та друкарень у таборах інтернованих військ УНР в Польщі (1921–1924 рр.). *European Philosophical and Historical Discourse*. 2019. Vol. 5, Issue 1. S. 59–69.

[128] Голубнича-Шленчак Ю. Potencjał źródłowy materiałów ukraińskiego czasopisma prawosławnego «Religijno-Naukowy Wistnyk» (Aleksandrów Kujawski–Szczypiorno) w latach 1921–1923. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. 2020. T. 113. S. 169–186 ; Голубнича-Шленчак, Ю. Перший український православний часопис «Релігійно-Науковий Вістник», 1921–1923 рр. (заснування, особливості тиражування, змістовне наповнення). *Terrae motor, solis caelique stator* : monografia zbiorowa z okazji 550. rocznicy urodzin wybitnego polskiego astronoma Mikołaja Kopernika. Warszawa-Paryż, 2023. S. 231–241.

діяльність Братства св. Покрови 6-ї Січової стрілецької дивізії, заснування журналу в Александрові Куявському, його перенесення до Щипіорна, склад редакції, видавничу концепцію та авторські публікації о. П. Білона. Прикладний інтерес мала й ще одна її стаття, яка дає можливість простежити його діяльність вже після переведення з Александрова до Щипіорна[129].

Варто відзначити, що найповніший біографічний нарис про о. П. Білона був наведений у статті українських дослідників Ю.Мицика і І.Тарасенко, який містить важливі відомості про його висвячення в священицький сан у січні 1921 р., душпастирську й культурно-просвітницьку працю в Александрові Куявському, Щипіорно та Каліші, а також про видання «Релігійно-Наукового Вістника». Особливо цінним є те, що частина опублікованого авторами листування стосується безпосередньо таборового періоду[130]. В ще одній статті, яка суттєво доповнює попередню історіографію, авторами була зібрана додаткова інформація про роль о. П. Білона у створенні Братства св. Покрови, релігійного видавничого товариства «До світла», друкуванні богослужбової літератури та інших видань[131].

Після інтернування Армії УНР на теренах Польщі перед її військовим командуванням постала нагальна потреба у створенні належних умов для перебування українського вояцтва у таборових умовах. Опинившись за дротами, таборяни зіткнулися з цілою низкою проблем — це й антисанітарія, холод у дерев'яних бараках, недостатнє харчування, відсутність забезпечення одягом, перенаселення бараків, що призводило до поширення пошесних хвороб. В цій ситуації моральний стан вояків невпинно погіршувався, що потребувало негайного реагування з метою подолання такої тенденції. Але вже невдовзі настрій вояцтва поліпшився, що було пов'яза-

[129] Голубнича-Шленчак Ю., Срібняк І. Голоси таборової преси інтернованих вояків-українців у Щипіорно, Польща (1922 — вересень 1923 рр.). *Український інформаційний простір*. 2024. № 1 (13). С. 135–158.

[130] Мицик Ю., Тарасенко І. Листування о. Петра Білона з архієпископом Євгеном Бачинським. *Сіверянський літопис*. 2024. № 2. С. 73–91.

[131] Holubnycha-Shlenchak Y., Sribnyak I., Yakovenko N., Matviyenko V. Publishing activities of the interned soldiers of the UPR Army in Poland, 1921–1924. *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi*. 2026. T. 20. Z. 1. S. 45–66.

но з налагодженням культурно-освітньої роботи у таборах. Разом з тим командування Армії УНР подбало й про задоволення релігійних потреб інтернованих, вживши заходів для призначення військових капеланів (пан-отців) до тих дивізій, де вони були відсутні.

Фактичний стан справ із душпастирством у деяких таборах був без перебільшення критичним. За спогадами П. Білона — ані у таборі Александрів Куявський (в якому перебувала 6-та Січова стрілецька дивізія), ані в його найближчих околицях не було жодного українського священника і тому для задоволення своїх духовних потреб вояки-українці були змушені звертатися до місцевого представника російської православної церкви. Такий стан справ був цілком ненормальним, адже засади і цінності, за які боролася УПЦ, повністю суперечили тим, які насаджувала московська церква. На слушну думку П. Білона — український вояк апріорі не міг сповідатися московським попам, але такий абсурд деякий час мав місце.

П.Білон як ніхто інший усвідомлював важливість розв'язання цієї проблеми, тому одразу звернувся до комдива генерал-хорунжого Марка Безручка, запропонувавши себе як майбутнього військового капелана. Така його пропозиція одразу отримала схвалення, у таборі також було зібрано підписи старшин і козаків, які підтримали дану ініціативу, після чого П. Білон отримав відповідний дозвіл штабу 6-ої дивізії та певну грошову квоту для покриття видатків на дорогу. 30 грудня 1920 р. він виїхав до Гродна, і вже 2 січня 1921 р. гродненський православний єпископ Володимир висвятив його у сан диякона, а ще через два дні він був рукопокладений на священника. Так збіглося, що на 4 січня припадав день народження П. Білона, тому висвячення набуло для нього подвійного сакрального значення, в своїх спогадах він зокрема відзначав, що йшов до своєї мрії близько двадцяти років і всю дорогу до табору розмірковував про цю почесну місію[132].

Прибувши до табору, П. Білон був призначений на посаду дивізійного священника 6-ої Січової стрілецької дивізії, після чого «з молодечим запалом і завзяттям взявся за влаштування церкви», а також розшукав все необхідне для відправлення релігійних обрядів[133]. Перша проведена ним служба Божа припала на другий день Різдва (8 січня 1921 р.). Окремого приміщення для проведення служби не було, але це не зупинило таборян, зусиллями яких був прибраний коридор одного з бараків, у ньому була встановлена ялинка (якою відгородили вівтар), стелю прикрашали гірлянди, а стіни — вирізки з кольорового паперу та кілька ікон. Потрібний для служби церковний інвентар було випозичено у місцевій московській церкві, «і вперше на чужині, по довгих роках тяжкої боротьби, останніх невдач та розчарувань, прибиті розпукою душі козацькі знайшли втихомирення у своїй щирій молитві»[134], яка зворушила серця присутніх на службі Божій стрільців та старшин. Всі вони у повній тиші прислухалися до кожного слова пан-отця, знаходячи душевне заспокоєння від того, що він звертався до них українською мовою.

Прикметно, що о. П. Білон намагався використовувати всі можливості для поширення слова Божого, причому не лише в таборі, але й поза його межами. З цією метою він (за його ж власними про це спогадами) «час від часу[…] відправляв Службу Божу і в місцевій московській церкві (яка тоді залишалася без священника — *авт.*). Та тамтешня польська адміністрація пізніше заборонила мені відправу в тій церкві. А сталося це з тої причини, що я урядив (звичайно за згодою начальника табору) хресний похід у день Водохреща для посвячення Йорданської води з місцевої церкви через ціле місто аж до табору. Такої урочистої та величавої процесії Олександр Куявський ніколи не бачив у своєму житті. Місцеві польські ксьондзи та місцева польська адміністрація налякались «гайдамацького» руху. На другий день прибули до мене представники польських властей, вчинили ціле слідство з допитом — на якій, мовляв, я підставі відправляю в місцевій церкві служби та врешті заборонили мені дальші відправи в тій церкві, а саму церкву замкнули. З того часу для виконання різних релігійних треб у місті та на цвинтарі мені доводилось брати від поляків

[132] Білон П. Спогади. Пітсбург : В-во: Накладом Автора, 1952. Т. 1. С. 54–55.

[133] О. К. З нашого церковного життя. *Нове життя*. Александрово, 1921. 24 квітня. № 41. С. 1.

[134] Білон П. Спогади. С. 55.

kubg.edu.ua

спеціяльний дозвіл. Після цієї заборони в таборі виникла думка побудувати свою похідну церкву»[135].

Власне реалізація цього задуму змогла відбутися завдяки сприянню генерал-хорунжого М. Безручка та безкорисливій праці вояків технічного куреня 6-ої Січової дивізії. Вже нанаприкінці лютого 1921 р. у дивізійних майстернях за проєктом сотника Володимира Бокітька була розпочата робота з виготовлення іконостасу та інших елементів оздоблення церкви (кошти для цього були надані командуванням дивізії)[136]. Образи до іконостасу були нарисовані військовим урядовцем М. Крушельницьким, який відповідав за виготовлення кількох малорозмірних ікон та спільно з сотником Боровиком завершував картину («Тайна вечеря»), лікар Кавалкін (його авторству належали зображення святих євангелістів на царських дверях). Слід відзначити, що такі завдання були досить непростими, і дехто з митців-аматорів виявився неготовим до такого рівня складності — так, зокрема, Савич не впорався з рисуванням ікони Покрова Божої Матері, з огляду на що йому на допомогу прийшов М. Крушельницький, який зумів скопіювати манеру зображення Покрови на іконах часів Запорізької Січі (він єдиний з усіх таборових майстрів-іконописців мав профільну освіту, закінчивши Кам'янецьку художньо-промислову школу)[137].

У лютому 1921 р. о. П. Білона — за погодженням з головним протопресвітером Війська Польського (для вояків православного віросповідання) Василем Мартишем — було призначено капеланом табору Александрів Куявський, а згодом і душ-пастирем козачої бригади осавула Михайла (Вадима) Яковлева, яка складалася з донських та кубанських козаків, які перейшли на бік Армії УНР і перебували на той момент у таборі поблизу м. Торунь. Через свою зайнятість в Александрові Куявському о. П. Білон приїздив до козаків нечасто, але службу Божу для них завжди правив українською мовою[138].

Значну частину свого вільного часу о. П. Білон приділяв організаційним питанням розбудови українського церковного життя

[135] Білон П. Спогади. С. 55.

[136] О. К. З нашого церковного життя. *Нове життя*. Александрово, 1921. 24 квітня. № 41. С. 1 ; Зірниця. Олександрів, 1921. 15 березня. Ч. 5. С. 26.

[137] Білон П. Спогади. С. 56.

[138] Там само. С. 57.

в Польщі, і з цією метою він взяв участь у скликаному за ініціативи міністра ісповідань уряду УНР в екзилі Івана Огієнка з'їзді військових священників (13 березня 1921 р., м. Тарнів). Після служби Божої відбулася панахида по Т. Шевченку та померлих українських архієпископах Олексію (Анемподісту Дородніцину) та Агапіту (Антонію Вишневському). І. Огієнко, який відкрив з'їзд, виступив з доповіддю про церковне життя в православних і неправославних країнах Європи станом на 1920 р.; також він окремо зупинився на проблемі українізації УАПЦ, і зокрема на застосуванні української мови в церкві та доцільності ужитку української вимови церковно-слов'янських богослужебних текстів. Увагу учасників з'їзду також привернула й доповідь професора Василя Біднова про Українську Автокефальну Церкву. Присутні на з'їзді військові капелани у свої виступах зупинилися на різних аспектах духовного життя таборян та їх потребах, наголосивши на доцільності створення у таборах релігійних братств у таборах. Наприкінці було заслухано лист до Царгородського Патріарха з проханням благословити УАПЦ та заснувати в Тарнові Українську Церковну Раду[139].

Згадуючи пізніше про роботу з'їзду о. П.Білон наводив слушну думку І. Огієнка, який вважав головною проблемою тогочасної церкви в усьому християнському світі її відірваність від реалій життя. Консерватизм, радикальне дотримання старих догм і обрядів, тотальне несприйняття нових віянь віддаляло церкву від суспільства. Церква втрачала свою здатність бути опорою для віруючих, вона не відповідала на виклики новітнього часу, а відтак не могла виконувати своє головне завдання — бути духовною опорою для всіх, хто був готовий почути Слово Боже. Його можна було почути з Біблії та проповідей, між тим українцям дуже заважало у цьому відсутність української церковної літератури. Часто службу Божу доводилось правити церковно-слов'янською мовою, хоч і з українською вимовою, що не можна було вважати прийнятним. Намагаючись змінити такий стан справ І. Огієнко доручив о. П. Білону приділити частину свого часу (паралельно з душпастирською працею) організувати тиражування в Александрові Куявському Літургії І. Золо-

[139] Там само. С. 58.

kubg.edu.ua

тоустого (відповідно до перекладу, що був здійснений заходами Всеукраїнської Православної Церковної Ради у Кам'янці-Подільському). І слід відзначити, що о. П. Білону вдалося виконати це завдання, хоча він й відчував прихований опір з боку дивізійних пан-отців, частина яких все одно продовжувала ще деякий час відправляти службу церковно-слов'янською мовою[140].

Відразу після свого повернення до табору о. П. Білон скликав організаційні збори для заснування Братства св. Покрови (при 6-й Січовій дивізії), які обрали його управу (полковник Валентин Яворський (голова), сотник Оріхів (скарбник), хорунжий Шевченко (секретар), сотник Олекса Костюченко, бунчужний Василь Харкун та чотовий Воблий (члени). Члени Братства дбали про виховання дітей у християнському дусі, здійснювали переклад на українську мову книжок релігійного змісту, заснували власну невеличку книгозбірню[141]. Крім того братчики організували читання лекцій на релігійні теми, подбали про започаткування диригентських курсів церковного співу, зуміли знайти кошти для публікації перекладних релігійних видань — повсякчасно дбаючи «про поширення ідеї Української Православної Церкви між своїми і за кордоном»[142].

Завдяки допомозі братчиків (так само як й інших таборян) стало можливим продовжити переобладнання церковного приміщення (зокрема встановити нові шибки, побілити стіни), після чого власне вже ніщо не нагадувало того напівтемного коридору, в якому спочатку розмістилась таборова церква. Заходами таборових умільців було виготовлено панікадило, у церкві почали лунати хорові співи, так що служба Божа, яка в ній відправлялася, почала збирати не лише таборян, але й православних українців-емігрантів з Тарнова, Бидгощі та ін. Цьому сприяло й те, що о. П. Білону в проведенні церковних служб допомагали члени співочої секції культурно-освітнього відділу 6-ої дивізії, а також дивізійний хор під орудою Шабаліна. Важливим було й те, що вже на початку літа 1921 р. хор перейшов до виконання співів українською мовою, крім того — в його

[140] Білон П. Спогади. С. 58–59.
[141] Там само. С. 59.
[142] Нове життя. Щипіорно, 1921. 26 грудня. № 97. С. 4.

репертуарі були й оригінальні твори керівника хору («Милість спокою»), причому цей музично-хоровий твір не був «пристосуванням вкраїнського тексту до старих церковних мелодій», а містив «відгуки народньої вкраїнської мелодії»[143].

Невтомна душпастирська праця о. П. Білона не залишилася непоміченою таборянами. Один із братчиків (сотник О. Костюченко) відзначив його заслуги на сторінках таборової газети «Нове життя»: «Великою популярністю і пошаною користується, як серед нас, так і серед чужих — еміґрантів, наш пан-отець Білон[…]. Морально чиста і релігійна переконана натура пан-отця Білона не може не звернути на себе уваги: його енергія і молодечий запал, з яким він береться за справи рідної церкви дає надію на кращу будучність нашої церкви, яка допоможе нам поширити національну свідомість поміж населенням України і буде основним каменем в підвалинах нашої Держави»[144].

У серпні 1921 р. склад управи Братства був оновлений — о. П. Білон був обраний його головою, полковник В. Яворський став його заступником, хорунжий Шевченко виконував функції секретаря, ще троє таборян входили до її складу як члени (урядовець Ю. Циба, підхорунжий Харкун та чотовий Воблий). Почесним членом Братства було обрано командира 6-ої Січової дивізії генерала М. Безручка — власне в такий спосіб була відзначена його повсякчасна підтримка та допомога, як моральна, так і матеріальна, яку він надавав розбудові церковного життя у таборі. На цей час до вже загальнотаборового Братства св. Покрови входило близько 200 старшин і козаків, згодом ця кількість зросла до 600 членів[145].

Велику роботу проводило Братство (спільно зі Старшинською громадою 6-ої дивізії) з упорядкування могил українських вояків, померлих під час інтернування в Александрові. Завдяки проведеній у таборі збірці коштів стало можливим підготувати проєкт спорудження пам'ятника та придбати матеріали для його виготовлення. Протягом тривалого часу таборяни самотужки звозили до визначеного місця каміння, землю і дерен насипаючи курган та облаштову-

[143] Там само. 23 червня. № 57. С. 4.
[144] Там само. 7 липня. № 61–62. С. 3–4.
[145] Білон П. Спогади. С. 72.

ючи 70 могил похованих на цвинтарі вояків-українців. 18 вересня 1921 р. у чисельній присутності таборян протопресвітер Армії УНР П. Пащевський (йому співслужив о. П. Білон) провів обряд освячення пам'ятника померлим у вигляді великого кургану, на якому було встановлено чорний запорізький хрест[146].

Ще однією заслугою о. П. Білона стало започаткування журналу «Релігійно-Науковий Вістник», який став першим українським православним періодичним виданням у світі, що виходив рідною мовою та який об'єднав навколо себе чисельну читацьку аудиторію — таборян та українських цивільних емігрантів. Перше його число було надруковане спільними зусиллями членів дивізійних братств св. Покрови (4-ої Київської і 6-ої Січової дивізій) 15 вересня 1921 р. У ньому о. П. Білон з послідовно державницьких позицій визначив місію української церкви у тодішніх умовах більшовицького панування в Україні: «Церква повинна об'єднати навкруги себе українських людей і стати на захист Батьківщини і народних святинь»[147]. Разом з тим феномен українського релігійного православного журналу полягав у його толерантному ставленні до усіх віросповідань, намаганні його видавців зрозуміти та проаналізувати догмати інших релігій. При цьому його видавці (о. П. Білон та Є. Бачинський) обстоювали свободу думки і слова, і публікували статті своїх колег, навіть коли самі вони не повністю погоджувались із думками авторів. З огляду на це їх можна вважати «піонерами» популяризації релігійно-національного відродження УПЦ через видання спеціалізованого часопису[148].

[146] Вішка О. Табір воїнів УНР в Александрові Куявському. *Наше слово*. Варшава, 1991. № 48. С. 6 ; Вішка О. Козацька могила на Куявах. Львів, 1993. С. 8 ; Wiszka E. Wspólna modlitwa na Kozackiej Mogile. *Polski Żołnierz Prawosławny*. 1999. R. VI. Nr 1(18). S. 14 ; Sribniak I. Encyklopedia jeniectwa: ukraiński Aleksandrów. Warszawa-Paryż, 2018. 88 s.

[147] Білон П. Спасення України в вірі. *Релігійно-науковий вісник*. Александрів Куявський, 1921. 15 вересня. Ч. 1. С. 3.

[148] Голубнича-Шленчак Ю. Potencjał źródłowy materiałów ukraińskiego czasopisma prawosławnego «Religijno-Naukowy Wistnyk» (Aleksandrów Kujawski–Szczypiorno) w latach 1921–1923. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. 2020. T. 113. S. 169–186 ; Голубнича-Шленчак Ю. Перший український православний часопис «Релігійно-Науковий Вістник», 1921–1923 рр. (заснування, особливості тиражування, змістовне наповнення). *Terrae motor, solis caelique stator*. 2023. S. 240–241.

Ще один напрям активності о. П. Білона — намагання долучитись до процесу промоції УАПЦ на міжнародній арені викликало більш ніж стриману реакцію у міністра ісповідань уряду УНР І. Огієнка. Цей епізод у діяльності П. Білона був пов'язаний із зверненням до Братства відомого українського громадського діяча Євгена Бачинського (пізніше архієпископа УАПЦ — *авт.*), який у вересні 1921 р. був делегований для участі в конгресі Всесвітнього Альянсу Церков («Універсального Альянсу для міжнаціонального братерства через Церкви») від УАПЦ. Готуючись до участі в згадуваному конгресі він звернувся до Братства з проханням надіслати йому уповноваження для захисту на ньому інтересів УАПЦ. У своїй відповіді о. П. Білон (як голова Братства) підтримав таку його ініціативу, а також уповноважив Є. Бачинського представляти інтереси самого Братства за кордоном. Користуючись таким уповноваженням Є. Бачинський у своєму виступі 14–15 вересня ц.р. заявив про необхідність надання матеріальної допомоги для діяльності українським православним братствам, біженцям з України та православному кліру закордоном, яка могла би бути поширена і на справу видання книг релігійного змісту для українського населення в Польщі, у т. ч. й для інтернованого вояцтва. Доповідь Є. Бачинського була сприйнята делегатами конгресу цілком схвально, а його *експозе* (в якому були порушені й інші актуальні для розвитку УАПЦ питання) ухвалили долучити до матеріалів цього міжнародного форуму[149].

Між тим активне листування Є. Бачинського з о. П. Білоном викликало занепокоєння у міністра ісповідань І. Огієнка, який звернув увагу останнього на те, що будь-які контакти із-за кордону його відомство здійснює лише через МЗС УНР. З огляду на це о. П. Білону було запропоновано надалі реалізовувати подібні контакти лише через міністерство ісповідань та МЗС, а не особисто. У відповідь о. П. Білон (лист від 20 листопада 1921 р.) заперечив, що «входив в безпосередні зносини з закордоном у церковних справах», але підтвердив їх здійснювало Братство св. Покрови. Також о. П. Білон висловив І. Огієнку своє незадоволення тим, що міністр звернувся до Є. Бачинського з проханням припинити листуватися

[149] Білон П. Спогади. С. 76.

rlib.edu.ua

з таборянами, а також заявив І. Огієнку своє неприйняття заборон на листування з будь-яким з українців за кордоном[150]. У свою чергу о. П. Білона підтримали й члени Братства, які ухвалили рішення про продовження свого листування з Є. Бачинським.

У грудні 1921 р. інтерновані з табору в Александрові Куявському були передислоковані до Щипіорно, в якому вже діяла таборова церква, однак через зимову холоднечу вона практично не мала відвідувачів. З аналогічних причин у таборі припинилися співи церковного хору, який до того ж не мав окремого приміщення для репетицій, а самі хористи не мали жодної матеріальної допомоги. Після довгих умовлянь о. П. Білона польська комендатура табору надала обмежену таку допомогу і у таборі почав співати чоловічий хор, який вирізнявся своїм гарним співом і належною підготовкою. Сам о. П. Білон пізніше згадував, що «це був воістину прекрасний хор! Його спів на Службах Божих завжди викликав сльози на очах вірян. А що творилося зі мною, я не в силі описати! Я переживав тоді такі натхненні хвилини, що їх ніколи не забуду!»[151].

Українська церковний спів та молитва справляла на таборян таке сильне враження, що після багатьох років життя на чужині колишні вояки 6-ої Січової дивізії писали вдячні листи о. П. Білону. Один із них так згадував час, проведений у церкві: «Ніколи не забудемо ми нашої таборової Свято-Покровської Церкви і тієї благальної молитви за Наш Край! Вона не вимовлялась устами, а виливалась з глибини сердець наших і разом з нашими сльозами роздирала небо й летіла до Всевишнього! і в той час навіть найбільш «скам'яніла» життьовим злиднями думка не могла не летіти в Рідний Край, на Рідну Землю й припадати до Неї, обіймати Її! і так, з того незабутнього часу й по нині та молитва живе в наших душах, в наших серцях і буде жити до останніх днів наших на цій грішній землі»[152].

Завдяки матеріальній допомозі з боку Є. Бачинського о. П. Білон у березні 1922 р. заснував релігійне видавництво «До Світла», в якому було опубліковано цілу низку богослужебних книг. Ідея його

[150] Білон П. Спогади. С. 77.
[151] Там само. С. 80.
[152] Там само. Т. 1. С. 63–64.

заснування зародилась ще восени 1921 р., коли І. Огієнко запропонував о. П. Білону виїхати до США та стати там настоятелем однієї з українських православних парафій[153]. Дізнавшись про такі плани Є. Бачинський у свою чергу запропонував створити таке видавництво, яке могло би тиражувати свою продукцію в незалежності від місця знаходження видавців. Проте виїзд о. П. Білона того року не відбувся з огляду на цілу низку причин. За весь час свого існування у видавництві було розтиражовано чотири книжки: «Шукання Правди» Франка Тома, «Хома Невірний» доктора Альта (переклад з французької Є. Бачинського), «Життя і особа Григорія Сковороди» Володимира Ерна (переклад з російської Є. Маланюка), «Служба Божа Св. Василія Великого». Кожна з них буда роздрукована у кількасот примірників[154].

Оцінюючи цей доробок о. П. Білон зазначав: «Зроблено нібито не багато, та коли прийняти до уваги несприятливі умови нашого таборового життя, наші злидні, то треба констатувати, що т[оварист] во «До Світла» зробило за час свого існування максімум того позитивного, що воно могло зробити»[155]. Але виїзд о. П. Білона до США навесні 1924 р. (перед цим його було призначено настоятелем однієї з православних парафій в Північній Америці) обумовив припинення роботи видавництва та подальшу його ліквідацію.

Висновки

Душпастирська праця о. П. Білона в таборах інтернованих вояків Армії УНР у Польщі в 1921–1923 рр. мала значення, яке виходило далеко поза межі задоволення суто релігійних потреб таборян. Вже першою своєю церковною відправою він зумів привернути значну кількість вояків до церкви, серед яких були й такі, хто вперше почув молитви на рідній мові. Подальша церковно-громадська діяльність о. П. Білона у таборах інтернованих була надзвичайно різнобічною — це й створення Братства св. Покрови, започаткування ви-

[153] Там само. С. 92.
[154] Докладніше про це див.: Голубнича-Шленчак Ю. Діяльність видавництв та друкарень у таборах інтернованих військ УНР в Польщі (1921–1924 рр.). *European philosophical and historical discourse.* Praha, 2019. Vol. 5. Is. 1. S. 59–69.
[155] Білон П. Спогади. С. 99.

kubg.edu.ua

дання журналу «Релігійно-Науковий Вістник», заснування релігійного видавництва «До Світла», організація виготовлення натільних хрестиків для вояків (з алюмінію) та ін.

При цьому є важливим відзначити, що на початку своєї діяльності о. П. Білон не мав жодних джерел фінансування чи матеріальної підтримки, провадячи свою роботу суто на вірі у важливу справу та власному ентузіазмі. Велике значення мало й те, що засноване ним Братство св. Покрови створювало додаткові форми для самоорганізації інтернованого українського вояцтва, дбало про взаємодопомогу й залучало таборян до суспільно корисної праці. У цьому сенсі о. П. Білон став важливою складовою ширшої системи збереження Армії УНР як організованого національного середовища в еміграції, поєднуючи надання духовної опіки, морального виховання та плекання української державницької ідеї.

1.5. Храми і монастирі Лівобережної України: урбаністичні спостереження подорожніх модерної доби

Сакральна архітектура України імперської доби посідає особливе місце в історії національної культурної спадщини, адже саме у цей період релігійний простір зазнав інтенсивних трансформацій, зумовлених імперською політикою, модернізаційними процесами та змінами у суспільних уявленнях про роль церкви у житті громади. Після ліквідації автономних інституцій Гетьманщини й запровадження нових адміністративних структур, церковні будівлі стали важливими маркерами імперської присутності, водночас зберігаючи місцеві традиції й елементи української будівельної культури: форми дерев'яного храмобудування, регіональні типи планування, іконографічні стилі й елементи декоративного оздоблення, які продовжували українську архітектурну традицію попри нав'язування імперських стандартів.

У сучасних умовах, коли значна частина сакральної спадщини України зазнала руйнувань або перебуває під загрозою, подорожні записки набувають особливої цінності як джерела для реконструкції

втрачених елементів храмів і монастирів, уточнення їхнього первісного вигляду й відтворення історичного контексту їхнього функціонування. Міждисциплінарний потенціал цих текстів — на перетині історії архітектури, урбаністики, культурної антропології та історії релігії — робить їх важливим матеріалом для комплексного вивчення міського простору Лівобережної України.

Джерельну базу дослідження становлять подорожні записи Йоганна Блазіуса, Йоганна Гільденштедта, Івана Долгорукого, Йоганна Коля, Едварда Мортона, Олімпіади Шишкіної та інших мандрівників. Вони фіксують не лише розташування, зовнішній вигляд й інтер'єр сакральних пам'яток Лівобережної України, але й відомості, які не потрапили до офіційних звітів і статистичних описів, зокрема: занедбаність храмів, втрату автентичних рис під час перебудов, реальний стан монастирських комплексів, вигляд реліквій, іконостасів, а також соціальні функції сакральних інституцій у міському середовищі. У текстах мандрівників відображено локальні ідентичності — від присутності на речах гербів І. Мазепи до переказів про фундатора Мгарського монастиря. Джерела також фіксують унікальні свідчення про релігійні практики й світоглядні концепти жителів міст Лівобережної України.

Методологія дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, який поєднує концепції культурної пам'яті, урбаністичний аналіз сакрального простору й наративну теорію тревелогу. Теоретичним підґрунтям слугують напрацювання європейських дослідників, насамперед П'єра Нора[156] й Аляйди Ассман[157], які дозволяють розглядати сакральні об'єкти як місця пам'яті, що формують тривалі культурні сенси й локальні ідентичності. Урбаністичний вимір сакральної топографії інтерпретується крізь призму концепції «духу місця» Крістіана Норберґа-Шульца[158] й структурного аналізу

[156] Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / пер. з фр. А. Рєпи. Київ : Кліо. 2014.

[157] Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева та О. Юдіна, наук. ред. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр. 2012. 440 с.

[158] Norberg-Schulz, Christian. Genius loci : towards a phenomenology of architecture New York : Rizzoli 1980.

Kubg.edu.ua

матеріальної культури Фернана Броделя[159], що дає змогу осмислити монастирі й собори як ключові елементи міського ландшафту й соціальних практик.

Особливе значення має праця Мері Луїз Пратт[160], яка розглядає тревелоги як інструмент імперського погляду і культурної взаємодії, що є ключовим для інтерпретації описів сакральної архітектури Лівобережної України у контексті імперських дискурсів.

Джерелознавчий аналіз подорожніх записок здійснюється на основі класичної моделі зовнішньої й внутрішньої критики джерела, сформульованої Ернстом Бернхаймом[161]. Порівняльний аналіз описів різних мандрівників дає змогу виявити повторювані мотиви, стереотипи, унікальні спостереження й специфіку авторського погляду. Сукупність цих методологічних підходів забезпечує комплексне прочитання подорожніх записок як багатовимірного джерела, яке поєднує фіксацію матеріального стану сакральних об'єктів із відображенням культурних, соціальних та ідеологічних практик доби.

Метою підрозділу є аналіз описів сакральної архітектури і зафіксованих релігійних практик губернських центрів і великих міст Лівобережної України у подорожніх записках кінця XVIII–XIX ст.

Упродовж кінця XVIII — першої половини XIX ст. Лівобережною Україною мандрували десятки як російських, так і європейських подорожніх. Чільне місце у їхніх щоденних записах і спогадах було відведено сакральній архітектурі. Для європейських мандрівників відвідування та опис храмів і монастирів обґрунтовувалося новизною вражень, пов'язаних із архітектурною відмінністю споруд від звичного для них стилю будівництва і оздоблення. У свою чергу, для значної частини російських подорожніх, це була можливість доторкнутися до старовини й автентики, яка мала вікову історію, або ж відправити власні релігійні потреби. Зокрема, М. Жданов, перебуваючи у Полтаві, констатував: «Старі пам'ятки більш

[159] Braudel. Fernand. Civilisation matérielle et capitalisme. Paris : A. Colin. 1967.

[160] Pratt Mary Louise. Imperial eyes : travel writing and transculturation. London ; New York : Routledge. 1992.

[161] Bernheim Ernst. Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte. Leipzig : Duncker & Humblot, 1908.

привабливі, більш цікавіші, ніж нові. Самі руїни, уламки, проросла трава, мох — збільшують красу їх: народжуючи думи про те, що давно минуло, вони занурюють у мрії про майбутнє. Я з більшим задоволенням дивився на церкву Спаса, на піраміду, ніж на новий пам'ятник…»[162].

Основна увага мандрівниками приділялася сакральній архітектурі, вписаній у міські ландшафти губернських міст Полтави, Чернігова, Харкова, або ж монастирям, які розташовувалися у передмістях, або на відстані досяжності. Це дозволяло, не відхиляючись від запланованого маршруту, оглянути цікаві для них пам'ятки. Поряд з тим, поза увагою не залишилися й старовинні храми або ошатні новобудови й у інших містах Лівобережної України.

Відомості, які подавалися мандрівниками, щодо сакральних об'єктів мали переважно описовий і фрагментарний характер. Зазвичай, відбувалася лише фіксація наявності або розташування храмів і монастирів у міській топографії. Так, відвідуючи Полтаву, німецький природодослідник Й. Гільденштедт писав: «між двома ярами, які несуть свої води у Ворсклу, розташований полтавський монастир. Будівлі оточені дерев'яною стіною і складаються з великої кам'яної церкви, двох менших філіальних церков, кам'яного будинку архімандрита або ігумена і різних, частково кам'яних, частково дерев'яних, будівель, які слугують келіями ченців. Крім ігумена у монастирі — 66 ченців. — Монастир належить до київської єпархії і заснований років 100 тому»[163]. Тобто, мандрівник подав лише загальну, описову інформацію про сакральний комплекс, не вдаючись до ґрунтовних описів або екскурсів у історичне минуле.

У свою чергу І. Долгорукий, перебуваючи у Кременчуці, зазначав: «Собор заслуговує пильного погляду. Він збудований з цегли; фасад його відрізняється смаком, і він надзвичайно прикрашає Олександрівську площу»[164]. Тобто, мандрівник лише побіжно згадує

[162] Жданов М. Путевые записки по России в двадцати губерниях. Санкт-Петербург : Издание Василия Полякова. 1843. С. 137–138.

[163] Синицкий Л. Путешествия в Малороссию академика Гильденштедта и кн. Долгорукого. Киев : Типографія Г. Т. Корчак-Новицкого. Т. XL. 1893 г. С. 418.

[164] Долгорукий И. М. Славны бубны за горами или мое путешествие кое-куда 1810 года. И. М. Долгорукого Москва : Университетская типография, 1870. С. 94.

сакральну споруду, практично не оповідаючи про неї і лише локалізуючи її розташування міською площею.

Подібні згадки, але вже стосовно Чернігова, зустрічаємо у подорожніх записах Едварда Мортона. Мандрівник нотував: «…дуже давнє місто, яке має бути принаймні таким само старим, як Київ. Воно має собор (мурований у XI ст.), іншу дерев'яну церкву й монастир, всередині якого розташовано архієпископський палац, що складається з двох поверхів. Є у місті також два жіночих монастирі, вісім інших церков, школа і гімназія…»[165]. Так само, про сакральні пам'ятки в урбаністичному просторі згадував лікар та історик Отто фон Гун, відвідуючи Переяслав. Він зазначав: «Проїжджаючи містом, налічив я шість церков, із яких три дерев'яні, а інші кам'яні, а серед цих останніх, одна збудована із смаком. Монастир тутешній є більшою і важливішою спорудою»[166].

Часто згадки мандрівників про сакральні об'єкти пов'язувалися із описами історичних подій. Зокрема, у збірці нарисів «Очерки Малороссии» зазначалося: «У Полтавській губернії, особливо чудове губернське місто Полтава. На околицях Полтави, на березі річки Ворскла, цар Петро і здобув над шведами знамениту перемогу. На згадку про цю битву, у місті Полтава споруджено пам'ятник, а на тому місці, звідки шведи своїми пострілами громили місто, збудовано Хрестовоздвиженський монастир. У Полтаві і дотепер збереглась також церква, на честь Нерукотворного Спаса, у якій Петро і здійснив подячний молебень за даровану йому перемогу»[167].

У цьому ж контексті про Хрестовоздвиженський монастир згадує й М. Орельський. Мандрівник повторював оповідь про розміщення на місці інституції шведських військ, під час Полтавської битви[168]. До того ж він зазначав, що у Хрестовоздвиженському монастирі, певний час, жив друг і співбесідник Катерини II, архієпископ Євгеній Булгар[169].

[165] Morton E. Travels in Russia, and a residence at St. Petersburg and Odessa, in the years 1827-1829. London : Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, 1830. P. 137.

[166] Гун Отто фон. Поверхностные замечания по дороге от Москвы в Малороссию в осени 1805 года : пер. с нем с рисунками. Москва : Типография Платона Бекетова, 1806. Ч. 2: Путешествие от Почепа к Киеву. С. 94.

[167] Очерки Малороссии. Санкт-Петербург : Издание редакции журнала «Мирской Вестник». 1865. С. 58–59.

[168] Орельский Н. Поездка из Санкт-Петербурга в Малороссию, 1839 года Н. Орельского. Санкт-Петербург : Типография Н. Греча, 1840. С. 24.

Одним із питань, яке порушувалося подорожніми, було питання стану збереженості пам'яток сакральної архітектури. Перебуваючи у Полтаві, Й. Блазіус звернув увагу на надзвичайно занедбаний стан храму на місці Полтавської битви. Мандрівник писав: «Всередині не лише все старе, але й вироджене. Стовпи вівтаря криві, стіни поламані, святі картини прикрашені пліснявою, павутиною»[170]. Він також зазначав, що храмом гуляє вітер, який потрапляє не лише через вікна й двері, але й через отвори, які за багато років без догляду з'явилися у даху. Постійними мешканцями храму, за свідченнями подорожнього, були лише кажани і собаки. Подібні враження, побачивши цю церкву, транслював і М. Орельський. Він зазначав: «У Полтаві, між іншим, я оглядав дерев'яну церкву Св. Спаса, у якій Петро і приносив подячний молебень за даровану йому Небом, перемогу над непереможним! Ця церква занепала і ледве тримається на основі»[171].

Ці описи свідчать про майже повну руйнацію храму, який мав свою багато віковуісторію й, безперечно, для імперії мав «ідеологічне» значення, оскільки нагадував про звитяги російських військ і перемогу над ворогами, а отже мав утримуватися у ідеальному стані. Поряд з тим, у низці подорожніх записок, автори розповідають про спорудження, у Полтаві, нових сакральних споруд, у тому числі й на честь подій 1709 р. й перемоги Московії у Полтавській битві.

Проблемою для сакральних споруд були й їх численні перебудови, внаслідок яких вони втрачали автентичність. Так, у 1845 р. до Чернігова, на шляху до Одеси, прибула Олімпіада Шишкіна. Вона

[169] Булгаріс Євгеній (Вулгаріс) (1715–1806) — релігійний діяч грецького походження, філософ, гуманіст, богослов, перекладач. Постриг прийняв у 1737 р. У 1771 р. прийнятий в Російській імперії Катериною II і прийняв підданство. Був бібліотекарем імператриці. З утворенням у 1775 р. Славенської і Херсонської єпархії призначений архієпископом. Кафедра розташовувалася у Полтаві. Після звільнення з посади у 1781 р. переїхав до Херсону, а згодом до Санкт-Петербургу.

[170] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland in den Jahren 1840 und 1841. Zweiter Theil. Reise im Süden. Braunschweig : Verlag von George Westermann. 1844. S. 294.

[171] Орельский Н. Поездка из Санкт-Петербурга в Малороссию, 1839 года Н. Орельского. Санкт-Петербург : Типография Н. Греча, 1840. С. 22.

зазначала, що вартим огляду є заснований у XI ст. Спасо-Преображенський собор. Однак, мандрівниця жалкувала за тим, що за цариці Катерини II, з'явилася мода на перебудову храмів і Г. Потьомкін змінив його, що призвело до втрати автентичності. І це, з точки зору О. Шишкіної, зіпсувало собор[172]. Вона нотувала: «ще донедавна у нас намагалися кругом у старовинних будівлях збільшувати вікна і пробивати стіни, зовсім не переймаючись тим, щоб зберегти їх у цілісності»[173].

Перебудова як зовнішнього вигляду, так і внутрішнього простору частини храмів і монастирів, була пов'язана із кількома ідеологічними чинниками: з одного боку, російський царат на захоплених землях Лівобережжя свідомо спотворював прибудовами і перебудовами церкви, споруджені у стилі козацького бароко, щоб нова московська архітектура видавалася більш привабливою для пастви; зміни у архітектурному образі, також мали легітимізувати російську владу на захоплених територіях, уніфікувати сакральний простір, і зрештою, вплинути на зміну місцевими жителями релігійної ідентичності.

Наприклад, Йоганн Блазіус свідчив, що Спасо-Преображенський собор у Чернігові (авт. церква Святого Христа), «без сумніву, є найстарішою із збережених російських церков і слугувала зразком для більшості старих церков у Великому князівстві Київському»[174], однак її було перебудовано за наказом Г. Потьомкіна. Мандрівник писав: «Всемогутній фаворит всемогутньої, великої імператриці Катерини, князь Потьомкін, у руках якого була доля південної Росії, бачив церкву у Бендерах, яка більше сподобалася йому, ніж стара, шанована церква Христа в Чернігові. Внаслідок цього вежі кафедри були демонтовані і, як і церква в Бендерах, обладнані плоскими турецькими куполами. Для симетрії друга дзвіниця, що на північ, нібито була приєднана до будівлі одночасно»[175].

[172] Шишкина О. Заметки и воспоминания русской путешественницы по России в 1845 г. Ч. 1. Санкт-Петербург. 1848. С. 157.

[173] Там само.

[174] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 206.

[175] Там само. S. 207.

Поряд з тим, український архівіст і краєзнавець Петро Добровольський, досліджуючи архів Чернігівського кафедрального собору, зазначав, що у плані нового облаштування внутрішнього простору, створеному за ідеєю чернігівського архіпастиря Михайла, яку втілював у життя кафедральний протоієрей Іван Єленєв[176], передбачалося, поряд із біблійними сценами й зображеннями чернігівського полковника й генерального обозного Війська Запорозького Василя Дудіна-Борковського, семи архієреїв храму включно з Лазарем Барановичем, зобразити й низку російських царів.

Зокрема, тут мали постати портрети Олексія Михайловича, Івана і Петра Олексійовичів, Катерини II, Олександра I. Під образами можновладців передбачалося створити відповідні написи. Зокрема, під зображенням Катерини II потрібно було викарбувати: «по найвищому її велінню (у такому то році) храм цей у найбіднішому стані бувший поновлено у теперішньому наскільки міцному настільки ж і благовидному вигляді». Під зображенням Олександра мав бути спомин, що за його царювання внутрішній простір було вкрито живописом[177]. У результаті нового облаштування внутрішнього простору, портрети царів так і не з'явилися на стінах собору, однак це було пов'язано не із зміною державної ідеології, чи ставлення влади до українських земель, а виключно із фінансовим станом справ і роботою підрядників.

Розміщення зображень можновладців у сакральному просторі стосувалося не лише храмів Чернігова. Так, відвідуючи соборний храм у Полтаві, І. Долгорукий зазначав: «Скажемо дещо про місцевий собор. Князь Долгорукий-Кримський, перебуваючи тут інколи взимку, коли командував 2-ю армією, опікувався добре цим храмом, і багато тут його пожертв, які збереглися до цього часу… Повсюдно бачив я на шляху у Малоросію портрети багатьох відомих осіб у громадянстві на церковних стінах, не здивувався вже тут знайшовши князя Василя Михайловича зображення»[178]. Однак, що

[176] Добровольский П. М. Архив Черниговского кафедрального собора. Чернигов : Типография Губернского Правления, 1902. С. 6.

[177] Там само. С. 8.

[178] Долгорукий И. М. Славны бубны за горами или мое путешествие кое-куда 1810 года. И. М. Долгорукого Москва : Университетская типография, 1870. С. 79.

kubg.edu.ua

подивувало мандрівника, так це розміщення герба В.М. Долгорукого-Кримського на іконостасі, під образом Христа Спасителя. Слід віддати належне І. Долгорукому, оскільки він поставився до цього вкрай негативно, вважаючи таке оздоблення внутрішнього простору храмів непристойним, зазначаючи, що якби його воля, то він би «замарав» цей герб[179].

Особливу увагу імперський центр звертав на храми і монастирі, які були пов'язані із ім'ям гетьмана І. Мазепи і які, зазвичай, у матеріальній культурі (просторі, речах) зберігали пам'ять про нього. Олексій Левшин згадував, що під час відвідин Мгарського монастиря на Полтавщині він звернув увагу на три портрети, розміщені у монастирському храмі. Подорожній нотував: «Перший представляє митрополита Київського, мощі якого тут були, однак за повелінням Петра Великого закладені у стіну. Для чого запитаєте ви? Кажуть що він був духівником Мазепи». Окрім цього портрету, також знаходилися зображення українського гетьмана Д. Апостола і принца Гессен-Гомбурзького і Ландграфа Гессенського. Останній за переказами зробив значну пожертву на будівництво цього храму[180]. Слід наголосити, що влада діяла доволі спорадично, і у багатьох храмах і монастирях і надалі зберігалися предмети або зображення з гербом чи ініціалами українського гетьмана.

Поряд з тим, храми Лівобережної України, як і інших загарбаних Російською імперією земель перетворювалися на місця пам'яті, посилюючи міф про непереможність її військової потуги. За визначенням П'єра Нора: «місце пам'яті» — це місце або символічні об'єкти, з якими група людей пов'язує свої спогади, цінності, збереження відомостей про власне минуле[181]. Прикладом може слугувати вже згадуваний соборний храм у Полтаві. Російський історик і археолог Андрій Глаголєв нотував, що у його інтер'єрі розміщувалася спеціальна дошка, яка вшановувала перемогу у Полтавській битві.

[179] Долгорукий И. М. Славны бубны за горами или мое путешествие кое-куда 1810 года. И. М. Долгорукого Москва : Университетская типография, 1870. С. 79.

[180] Левшин А. Письма из Малороссии, писанные Алексеем Левшиным. Харьков : Университетская типография. 1816. С. 25–26.

[181] Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять.

На ній містилося віршоване гравіювання із віншуванням Петра І і російської зброї»[182].

У XIX ст. владою поступово було сформовано традицію облаштування у храмах своєрідних військових музейних експозицій. Зокрема, у 1814 р. у Спасо-Преображенському соборі у Чернігові було встановлено прапори чернігівських полків, які брали участь у франко-російській війні. 26 червня 1829 р. цар Микола І, перебуваючи у Києві, видав розпорядження про розміщення у Софійському соборі частини захоплених у турецьких військ прапорів[183]. Сама ж ідея поєднання храму й меморіалу була остаточно сформульована його спеціальним указом у 1847 р.[184]. Відповідно до закону на військові меморіали необхідно було перетворити усі полкові храми.

Імперія вдавалася й до заміни барокових форм на загальноросійські стандарти. Однак така уніфікація, з погляду європейців, лише псувала зовнішній вигляд сакральних споруд. Окреслюючи такі стандарти, Й. Блазіус зазначав, що московські церкви «пригнічені зайвими, безсмаковими та дріб'язковими прикрасами й картинами» і у цьому сенсі українська сакральна архітектура могла слугувати для них кращим прикладом[185]. Поряд з тим, Московія намагалася, як вже зазначалося, уніфікувати іконостаси і внутрішнє оздоблення храмів, а також перетворити монастирі на адміністративні й ідеологічні центри, змінити, за можливості, сакральну топографію міст.

Такі мандрівники, як Й. Блазіус, О. Левшин, О. Шишкіна, які відвідували Україну у 1815–1845 роках, вдавалися до ґрунтовних, деталізованих описів внутрішніх просторів храмів Чернігова. Особливу увагу приділяли Спасо-Преображенському собору. Так, О. Левшин згадував: «Чернігівська церква соборна, заснована на честь Спасителя дуже добра. Іконостас її невеликий, але з великим смаком

[182] Глаголев А. Записки русского путешественника А. Глаголева (с 1823 по 1827 год). Ч. 1: Россия. Австрия Санкт-Петербург : Типография Императорской Российской Академии 1837. С. 66.

[183] Лебединцев А. Русские государи в Киеве (1706–1885). Киев : Тип.-лит. Выс. утв. Т-ва И.Н. Нушнерева и КО. 1896. С. 167.

[184] Исакова Е. В. Храмы-памятники русской военной доблести. Москва : Знание, 1991. С. 46.

[185] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 207–208.

оздоблений. Знамена Малоросійських козацьких полків, які висять на стіні, також прикрашають її. Нова архітектура не завадила мені згадати засновника її князя Мстислава Хороброго… Тіло його поховано у ній під однією з башт, яких чотири. Зовнішні стіни цього храму доводять восьмивікову давнину. Незвичної величини камені і цемент, який їх зв'язує, заслуговують на увагу. Верх же її не є сучасником фундаменту, а іконостас ще новіший. У іншій соборній церкві зберігаються мощі Святого Феодосія Углицького»[186].

«Інша соборна церква» — це Борисоглібський собор, який станом на 1815 р. був центром кафедрального монастиря й архієрейської резиденції, у той час як Спасо-Преображенський, або Спаський, як ще можемо зустрічати в документальних свідченнях того періоду, був кафедральним храмом єпископської кафедри (але не був монастирським). І тут варто нагадати, що на той час Чернігівська єпархія вже понад 125 років перебувала у безпосередньому підпорядкуванні московського церковного центру: з 1688 року — Московському патріархові, а з 1721 року — Святійшому Правлячому Синоду. Тому слово «кафедральний» стосовно Спасо-Преображенського собору означало не тогочасний почесний титул, а безпосередній зв'язок храму з єпископською кафедрою.

Заслуговує на увагу, також і йменування Феодосія Чернігівського «святим». Таке слововживання у 1815 р. не є анахронізмом. Навпаки, це цінне свідчення того, що у Чернігові на початку XIX ст. Феодосій[187] уже вважався святителем, хоча юридично загального церковного акту канонізації ще не існувало. Важливо, що вже невдовзі після його смерті сформувалося місцеве поклоніння, пов'язане передусім із його могилою й чудесними зціленнями. Особливого значення для цього культу набув випадок чудесного зцілення його наступника на Чернігівській кафедрі, Іоанна (Максимовича), майбутнього митрополита Тобольського. Вдячний за одужання, Іоанн склав на честь Феодосія похвалу, де назвав його «земним ангелом

[186] Левшин А. Письма из Малороссии, писанные Алексеем Левшиным. Харьков : Университетская типография. 1816. С. 139–140.

[187] Феодосій (Полоницький-Углицький) (бл. 1630-х — 1696) — чернігівський архієпископ, який очолював єпархію від 1692 р. до смерті 5 лютого 1696 р. і був похований у Борисоглібському кафедральному соборі.

і святим», а над його могилою було влаштовано кам'яну печеру, яка стала місцем постійного паломництва. За церковним переказом, саме Іоанну Максимовичу належать також давні тропар[188] і кондак[189] Феодосію; їхнє існування засвідчено наприкінці XIX ст., причому укладач служби 1892 р. прямо зазначав, що ці тексти здавна зберігалися у Чернігові[190].

Офіційне ж прославлення Феодосія відбулося лише 1896 р.: 26 червня (8 липня за новим стилем) Святійший Синод ухвалив рішення про причислення його до лику святих, а урочисте відкриття мощів відбулося 9 вересня 1896 р. У синодальному визначенні чітко простежуються критерії, на які спиралося рішення: православне й благочестиве життя подвижника; тривале й поширене народне шанування; численні свідчення чудесної допомоги та зцілень біля його гробу; а також достовірність нетління останків, встановлена спеціальним церковним дослідженням. У 1895 р. комісія, до складу якої входили митрополит Київський Іоаникій, Чернігівський єпископ Антоній, вікарний єпископ Питирим, ректор Чернігівської семінарії та представники духовенства, провела обстеження гробу, одягу й тіла Феодосія та засвідчила його збереженість після близько двохсот років перебування в підземній крипті. Окремо Синод розглянув свідчення про чудесні зцілення. Саме сукупність цих обставин — святе життя, тривале місцеве шанування, дива й нетлінність мощів — була покладена в основу синодального рішення. Показовим є те, що офіційна канонізація не створила культу Феодосія, а, радше, надала загальне церковне визнання культу, який у Чернігові існував уже близько двох століть.

Йоганн Блазіус здійснив докладні описи конструктивних особливостей і оздоблення кількох храмів Чернігова, зокрема: собору Спа-

[188] Тропар — короткий церковний піснеспів, який оспівує суть свята або прославляє святого у православному богослужінні.

[189] Кондак — спочатку назва сувоїв пергаменту, на яких записували християнські піснеспіви. Згодом — назва самих піснеспівів, у яких викладали опис церковного свята або окремі моменти діянь святого.

[190] Определение Святейшего Синода о прославлении и открытии мощей святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского. *Миссионерское обозрение.* 1896. № 9. С. 115–119. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/missionerskoe-obozrenie-1896-g-1-polugodie/ (дата звернення: 27.08.2026).

са, Успенського собору, церкви Святої П'ятниці, які автор супроводжував малюнками планів і зовнішнього вигляду релігійних споруд (*Рис.1.5.1*)[191]. Описи сакральних пам'яток Й. Блазіус поєднав з екскурсами в історію України княжої доби і більш пізніх часів, вказуючи на події і обставини, які вплинули на збереженість архітектури.



Рис.1.5.1. Церква на честь Полтавської битви.
Рисунок з тревелогів Й. Блазіуса

Описуючи Спасо-Преображенський собор, він зазначав: «Ця церква, без сумніву, є найдавнішою із збережених російських церков і слугувала взірцем для більшості давніх церков у Великому князівстві Київському; вона, здається, була першою мирною жертвою побожного героя в щойно завойованому місті. Хоча, з огляду на неодноразові руйнування Чернігова росіянами й татарами, не можна припустити, що церква залишилася цілком неушкодженою, основні частини будівлі — нефи разом з основами веж — здаються

[191] Докладний опис храмів Чернігова, який супроводжується малюнками і планами. Див.: Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 206–216.

збереженими без змін... Матеріал, з якого споруджені її стіни, — щільний, дрібнозернистий тесаний пісковик із Курдумівки на Десні, придатний до того, щоб зберігатися тисячі років без змін...»[192].

Опис матеріалу, з якого збудований Спасо-Преображенський собор, значною мірою узгоджується з результатами сучасних архітектурно-археологічних досліджень. Мандрівник характеризував стіни собору як складені з щільного дрібнозернистого тесаного пісковику та пов'язував походження цього каменю з районом Курдумівки на Десні. Сучасні дослідження підтверджують, що пісковик справді є важливою складовою давньої конструкції храму: товсті стіни виконані в техніці «opus mixtum»[193], із використанням підтесаних блоків пісковику й плінфи; у нижній частині стін камінь переважає, тоді як вище активніше використовується плінфа, а пілястри, перемички і склепіння виконані переважно з неї[194].

У свою чергу Олімпіада Шишкіна деталізуючи внутрішній простір, Спасо-Преображенського собору зазначала: «У соборі незвично високі царські двері, і чого не доводилося мені ще бачити, із сімома іконами. Між ними Тайна Вечеря, мідний змій на хресті, і кит, який вивергає пророка Іону, прообразують страждання, розп'яття і воскресіння Христове»[195]. На сакральних речах ще деінде можна було побачити герб І. Мазепи, що наводило мандрівницю на думку, що гетьман був причетним до утримання храмів Чернігова. Вона також вказувала на невігластво сучасників, говорячи, що про значну частину реліквій, які зберігалися ані їй, ані будь-кому взагалі нічого не відомо.

Загалом, свідчення про іконостас Спасо-Преображенського собору мають доволі фрагментарний характер. Основною причиною відсутності ґрунтовної бази для дослідження є стан збереженості

[192] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 206–207.

[193] Техніка «opus mixtum» — змішане цегляно-кам'яне мурування із цегляними прокладками, внаслідок чого на поверхні створюються двокольорові смуги різної фактури.

[194] Иоаннисян О. М., Черненко Е. Е. Спасо-Преображенский собор в Чернигове в свете последних архитектурно-археологических исследований. Ruthenica. 2017. Т. XIV. С. 105–156.

[195] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 158.

соборного архіву, який на початку XX ст. був систематично розібраний і описаний П. Добровольським. За дорученням старшої братії собору, дослідник упродовж року, від 17 січня 1901 до 20 січня 1902 р., складав опис соборного майна. Після опису собору й ризниці він перейшов до вивчення книгосховища й архіву. За словами вченого, йому «довелося розібрати й заново скласти всю бібліотеку та архів»[196].

Розпочинаючи роботу, Петро Добровольський сподівався знайти «цілі поклади старовинних нерозібраних справ» і значне багатство писемних матеріалів. Однак виявилося, що «архів цей починається лише з 1784 року»[197]. Для собору з майже дев'ятивіковою історією такий стан справ був, на думку дослідника, надзвичайним. Він фіксував, що у ньому немає «ані цінних старовинних книг, ані старовинних рукописів»[198], а документи кінця XVII ст. й більшої частини XVIII ст. фактично відсутні. У зв'язку з цим вчений висунув дві гіпотези: 1. Старожитності могли «зникнути внаслідок слабкого нагляду хранителів»; 2. Були «знищені самими хранителями — точніше, розтягнуті на різні житейські потреби»[199]. Отже, брак документів, на який сьогодні натрапляє дослідник історії соборного іконостаса, є результатом тривалого недбалого ставлення до його джерельної спадщини. Загалом, опубліковані П. Добровольським архівні матеріали створюють умови для реконструкції урочистого прийому монархів, організації **хресних ходів**, богослужбових церемоній, розподілу пожертв і церковних коштів, а також окреслюють взаємодію соборного духовенства з єпархіальною владою й міською громадою.

До висвітлення історії іконостасу звертався й богослов, церковний історик, **архієпископ Чернігівський і Ніжинський (1859–1866) Філарет (Дмитро Григорович Гумілевський)[200]. Дослідник зазначав: «Після відвідин імператриці Катерини, внаслідок подання**

[196] Добровольский П. Архив Черниговского кафедрального собора. С. 3.
[197] Там само.
[198] Там само.
[199] Там само.
[200] Филарет. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 5: Губ. город Чернигов. Уезды: Черниговский, Козелецкий, Суражский, Кролевецкий и Остерский. Чернигов : Земская типография, 1874. 444 с.

генерал-аншефа, малоросійського генерал-губернатора Михайла Микитовича Кречетникова, найвищим повелінням государині від 27 лютого 1792 року було асигновано у розпорядження преосвященного єпископа Чернігівського Іерофея Малицького на спорудження в соборній Преображенській церкві нового іконостаса п'ять тисяч карбованців із монастирських доходів»[201].

У цілому опис історії іконостасу зберігає імена майстрів, меценатів та навіть наглядачів за виконанням робіт. Так, довідуємося, що: «У тому ж 1793 році на столярні й різьбярські роботи для оздоблення іконостаса були найняті відомі на той час своїм мистецтвом і чесністю майстри цієї справи, мешканці міста Ніжина Савва Волощенко й Стефан Бялопольський за тисячу триста карбованців. А 24 листопада 1794 року було укладено контракт на іконописні й позолотні роботи на три тисячі сімсот карбованців зі священником Соборно-Воскресенської церкви міста Борзни Тимофієм Мизком»[202]. Звертаємо увагу на те, що Філарет розрізняє їхню роботу і роботу Т. Мизка. С. Волощенко і С. Бялопольський відповідали саме за столярну й різьбярську частину, тоді як Т. Мизко — за іконопис і позолоту. Отже, іконостас був результатом роботи щонайменше двох спеціалізованих груп майстрів, а не одного «автора».

Філарет (Гумілевський) дає детальний опис центрального іконостасу: «Головні Царські врата вирізані з липового дерева, оздоблені раковинами, з просвітами та суцільно позолочені; мають сім аршинів заввишки та два аршини завширшки... Угорі їх, на правій половині, в овальній іконі міститься зображення Господа Саваофа, а на обох половинах — шість овальних ікон, по три в кожній половині, із символічними зображеннями: у верхньому ряду — старозавітного та новозавітного жертовників; у середньому — піднесення змія в пустелі та розп'яття Господа на хресті; у нижньому — Йони у череві кита й воскресіння Христового»[203].

[201] Там само. С. 8.
[202] Там само.
[203] Там само. С. 9–10.

Відтак, опис Філарета (Гумілевського) дозволяє реконструювати склад семи зображень, однак він лише частково збігається з переліком, наведеним О. Шишкіною. Спільними для обох свідчень є мідний змій та пророк Йона, тоді як мандрівниця згадує Тайну вечерю, якої у переліку богослова немає. Ця розбіжність потребує обережного тлумачення, утім не скасовує можливості реконструювати богословську програму зображень. Її основу становить типологічний зв'язок Старого і Нового Завітів. Мідний змій, якого згадують обидва автори, є безпосереднім старозавітним прообразом Христа на хресті: Євангеліст Іван, передаючи слова Христа, безпосередньо пов'язує образ мідного змія, піднесеного Мойсеєм у пустелі, з майбутнім піднесенням Сина Людського на хресті: «І як Мойсей підніс змія в пустині, так мусить бути піднесений Син Людський» (Ів. 3:14). У цьому випадку старозавітний образ безпосередньо отримує своє христологічне тлумачення у Новому Заповіті.

Особливо промовистим є розташування у Філарета (Гумілевського) мідного змія поруч із Розп'яттям: старозавітний образ тут потверджується в новозавітному здійсненні. Подібну типологічну структуру утворюють образи Йони та Воскресіння Христового. **У Євангелії від Матвія (12:40) Христос Сам встановлює типологічний зв'язок між перебуванням пророка Йони «у череві кита» та Своїм майбутнім перебуванням на землі: «Бо як Йона був у череві кита три дні й три ночі, так буде Син Людський у серці землі три дні й три ночі».** Таким чином, образ Йони набуває значення прообразу смерті, погребіння і Воскресіння Спасителя. У Філарета ці два сюжети також розміщені поруч — «Йони у череві кита й воскресіння Христового». Отже, у обох випадках бачимо одну й ту саму модель: **старозавітна подія прочитується як передвістя новозавітної, а її символічне значення розкривається через Христа.**

Не менш важливим є поєднання старозавітного й новозавітного жертовників. Воно вводить до програми врат тему жертви, яка у християнському богослов'ї досягає своєї повноти у Христовій жертві та згодом Євхаристії. Сама структура царських врат дозволяє розглядати ці сюжети в ширшому контексті символіки іконостаса. Як зазначає українська мистецтвознавиця **Світлана Оляніна**, царські врата є місцем, де «горішнє і долішнє з'єднуються і розділяються водночас», а їхня символіка пов'язана з християнським образом дверей як переходу до сакрального простору[204]. Дослідниця також наголошує на полісемантичності царських врат й різноманітності іконографічних традицій їхнього оформлення. Саме тому згадана О. Шишкіною «Тайна вечеря», хоча й не фігурує у переліку Філарета (Гумілевського), тематично вписується у цю ж систему. У свою чергу, мистецтвознавиця **Олена Бакович**, досліджуючи українські іконостаси другої половини XVIII — середини XIX ст., зазначає, що сюжет «Тайна вечеря» «з кінця XVI ст. входить у структуру українського іконостаса» та є «відображенням тієї Таїни, яка відбувається у вівтарі щоразу під час Божественної Літургії»[205]. Вчена зауважує, що залежно від конструкції іконостаса «Тайна вечеря» могла розташовуватися безпосередньо над царськими вратами. Таким чином, якщо опис Філарета дає нам послідовність «жертовник — Розп'яття — Воскресіння», то повідомлення Олімпіади Шишкіної додає до цієї послідовності євхаристичний вимір — «Тайна вечеря» — «Христова жертва». Таким чином постає не набір випадкових біблійних сцен, а програма, зосереджена на одному центральному християнському сюжеті: Христос приносить Себе в жертву, помирає, сходить у смерть і воскресає, а спасительний результат цієї жертви присутній у житті Церкви через Євхаристію.

Описуючи Борисоглібський собор, О. Шишкіна приділила особливу увагу царським вратам. Вона нотувала: «Срібні царські врата, чудової роботи, за наказом гетьмана Мазепи виготовлені з двох ідолів, знайдених під час копання ровів для закладання фундаменту нинішньої дзвіниці у 1701 році. Герб Мазепи, розміщений унизу, не дозволяє сумніватися, що він брав участь у цій справі»[206].

Нині у тому, що Іван Мазепа був одним із меценатів згадуваного собору, немає жодних сумнівів. Однак, наприкінці XIX — почат-

[204] Оляніна С. В. Світове дерево на царських вратах: до інтерпретації символічного задуму українського іконостаса XVII–XVIII ст. *Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури*. 2016. Т. 179. С. 33.

[205] Бакович О. І. Сюжет «Тайна вечеря» у іконостасах церков Східного Опілля другої половини XVIII — середини XIX ст. Художні та іконографічні особливості. *Історія релігій в Україні*. 2018. Вип. 28. Ч. ІІ. С. 74.

[206] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 158.

kubg.edu.ua

ку XX ст. між дослідниками точилася доволі гостра полеміка. Так, чернігівський історик, археограф і громадський діяч Григорій Милорадович, який досліджував історію Чернігівщини й Північного Лівобережжя[207], подав такий опис святині (Борисоглібського собору): «Головний престол у храмі — на честь св. князів Бориса і Гліба. Праворуч престол на честь Різдва Богородиці, іконостас різьбленої роботи, уже старий. Місцеві ікони Спасителя і Богоматері покриті срібними позолоченими ризами, за турботи архієпископа Антонія Стаховського. Царські врата срібні, вилиті частково зі срібного ідола, знайденого в землі під час копання фундаменту для дзвіниці, у 1702 р. зроблені гетьманом Іваном Степановичем Мазепою. Знизу царських дверей поміщено також герб гетьмана Мазепи, рисунок якого ми подаємо, щоб спростувати думку преосвященного Філарета Гумілевського, архієпископа Чернігівського, який у своєму "Описанні Чернігівської єпархії", т. 4, на с. 101, стверджує, що царські врата зроблені на пожертвування чернігівського полкового судді Карпа Мокрієвича і що його герб поміщений із літерами "К.М.", навколо герба Мазепи — його ініціали: "Іван Степанович Мазепа, Гетьман Запорозький"»[208].

Поряд з тим, сучасна мистецтвознавиця **Людмила Травкіна** встановила, що царські врата Борисоглібського собору були виготовлені в **Аугсбурзі у майстерні ювеліра Філіпа Якоба Дрентветта**, про що свідчить його тавро «**PID**», і виконані на замовлення гетьмана Івана Мазепи. Дослідниця підкреслює, що царські врата розміром 2,66×1,21 м стали **найбільш значним витвором знаменитої родини ювелірів Дрентветтів**, яка працювала в Аугсбурзі від середини XVII до початку XVIII ст. Однак, попри західноєвропейське походження майстра, композиція врат відповідає традиції українського мистецтва кінця XVII — початку XVIII ст.[209].

[207] Милорадович Г. А. Описание черниговских соборов Спасо-Преображенского и Борисоглебского с видом соборов. 2-е изд., доп. Чернигов : Типография Губернского правления, 1890. 30 с.

[208] Там само. С. 16–17.

[209] Травкіна Л. Царські врата з Борисоглібського собору м. Чернігова. *Сіверянський літопис.* 1995. № 1. С. 43–50.

Відвідала О. Шишкіна і заснований у XI ст. Троїцький монастир. Вона згадувала: «Ми туди їздили через Болдині гори, де жив преподобний Антоній Печерський, під час вигнання його, за злими наклепами, з Києва. Викопана тоді ним печера ще існує, однак у неї вже не входять, щоб випадково не зруйнувалась. Величезна церква Святої Трійці збудована Мазепою. У ній вклоняються іконі Божої Матері, написаній у 1658 р. ченцем Генадієм: чудотворна сила її відкрилася, коли татари у 1662 році, вперто обложили Чернігів і не могли його взяти. Витонченого різьблення іконостас увесь визолочений, і навколо ікон ошатні срібні прикраси. Тут також зберігаються ручка Святого Онуфрія у срібній скриньці з кришкою, у пів аршина завдовжки, отримана від Мазепи, який у ній тримав свою чорнильницю. — Дзвіниця із багатьма стовпами, пофарбована білою і червоною фарбою, нагадує Латинські вівтарі у Орші. За нестачею грошей, або з інших причин, прибрано за планом цілий ярус, і це багато забирає краси»[210].

Мандрівниця вдалася й до опису «ризниці при теплій церкві, із склепіннями і стовпами. Багато цікавих речей. Величезні Євангелія царів Івана і Петра, багато прикрашені золотом, сріблом і фініфтю[211], своєю вагою підтверджують думку, що раніше люди були значно сильнішими і вищими зростом. Старовинні посудини, хрести і панагія, надзвичайно красиві, змальовані вправним живописцем Солнцевим[212]. Зібрані у різних частинах Росії рисунки його мають бути доволі цікавими, однак у нас мало бажаючих, не лише придбати, але й навіть дивитися подібні речі…»[213].

Особливу увагу О. Шишкіної привернула одна з реліквій яка розміщувалася між золотими речами, оздобленими дорогоцінними каменями. Це був «різьблений, чорного дерева, чи почорнівший

[210] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 159–160.

[211] Фініфть — емаль, якою покривали візерунки на металевих виробах і порцеляні.

[212] Солнцев Федір Григорович — російський художник, архітектор, історик, реставратор. З 1830 року за височайшим повелінням займався замальовками одягу, зброї, церковного і царського начиння, скарбу тощо. Ним було виконано понад 3000 малюнків.

[213] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 161.

kubg.edu.ua

від часу, хрест у сріблі». Вона нотувала: «У ризниці ставало темно; я попросила винести хрест цей на вулицю, однак і там вже не могла добре роздивитися надзвичайно дрібне різьблення, яка здалося мені високої і рідкісної роботи…»[214].

Окрім святинь Чернігова увагу мандрівниці привернув храм у Козельці. Вона у захопленні писала: «Хто лише може відрізнити ідеал від неподобства, вважатиме насолодою відвідати Козелецький собор… Чудовий план дуже добре виконаний. Біля стовпів, вікон і дверей ліпна робота, ангельські головки і квіти, усе біле і витонченої роботи. У головному храмі, на честь Різдва Богородиці, місцеві образи Спасителя і Божої Матері… Іконостас під синій мармур із золотими жилками, колони обвиті жарко роззолоченими гірляндами. Над престолом такого ж роду сінь[215]. Усе це величезне, величаве, ошатне; видно, що не жалкували ані грошей, ані зусиль. Підлога з чавуну. — По обох боках приділи[216] Петра і Павла, і Захарія і Єлизавети. Церква ця, закладена у 1752 р., закінчена. Визолочені мідні царські двері зроблені прихожанами у 1815 році: робота дуже добра. Внизу ще церква Адріана і Наталії. Ми її не бачили; священник сказав, що у ній вогко і немає нічого цікавого. Високі церковні сходи занепали, і навряд чи скоро поновлять їх: у такому невеликому містечкові складно підтримувати собор»[217].

Окрім старовинних, хоча й змінених подіями і владою сакральних споруд, у модерну добу, зусиллями дворянства, Лівобережна Україна вкривалася й новими храмами. Так О. фон Гун детально описав збудовану незадовго до його подорожі, церкву у Яготині. Він занотував: «Розпочавши оповідати про будівлі не можу пропустити, щоб не сказати що-небудь про тутешню кам'яну церкву. Вона побудована фельдмаршалом років шість тому. Стоїть на величезних луках, які є тут торговою для ярмарку площею. Вигляд її абсолютно круглий без усіляких випусків; навколо обнесена величезними колонами Іонічного ордера з усіх боків, окрім вівтарного. Внутрішність її надзвичайно велика і світла. Іконостас становить кам'яна стіна, на якій на чільних місцях поставлені ікони. Він оздоблений фальшивим мармуром… Вартує вона близько сорока п'яти тисяч рублів; забезпечена ошатним начинням і ризницею»[218].

[214] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 162–163.

[215] Сінь — елемент архітектури у вигляді навісу.

[216] Приділ — прибудова до храму, спеціально виділена частина основної будівлі для розміщення додаткового вівтаря з престолом для богослужінь.

[217] Шишкина О. Заметки и воспоминания ... . С. 167–168.

На тлі описів храмів і монастирів, предметом розгляду мандрівників стали й різноманітні релігійні практики жителів Лівобережної України, як ті що стосувалися православ'я, так і ті які реалізовувалися представниками інших конфесій. Зокрема, роздуми про православну віру і паломництво навів у власних подорожніх записках Йоганн Георг Коль. Відвідуючи церкву Святого Миколая у Диньці він розмірковував над питанням паломництва: «Ми часто навіть зустрічали мандрівників з Чорного та Азовського морів, з Таганрогу і Миколаєва, а також з гирла Дону і Дністра, які тоді деякий час розташовували тут табір на відкритому повітрі, під наметами, які привезли з собою, або у своїх возах, і проводили богослужіння та покаянні вправи…»[219].

Поширення практики паломництва мандрівник пов'язував із роллю держави і особисто імператора у підтримці і поширенні релігії, а також важливістю православ'я як ідеологічної складової міжнародної політики Російської імперії. Йоганн Коль наголошував: «Східне християнство має найсильнішого покровителя — російського імператора, який одночасно є главою Церкви, і тут існує величезна сила для поширення грецької віри, яка досі зростає. Росіяни, які у церемоніях своєї церкви, безумовно, мають найдавніший зразок раннього християнства, дедалі більше вірять, що вони володіють справжнім християнством. Ця віра, у поєднанні з величезною владою нав'язувати її іншим, є досить небезпечною»[220].

[218] Гун Отто фон. Поверхностные замечания по дороге от Москвы в Малороссию в осени 1805 года : пер. с нем с рисунками. Москва : Типография Платона Бекетова, 1806. Ч. 2: Путешествие от Почепа к Киеву. С. 49–50.

[219] Kohl J. G. Reisen im Innern von Rußland und Polen. Zweiter Theil. Die Ukraine. Kleinrußland. Nebst einem Titelkupfer, einem Plane der Wintermeſſe in Charkow und einer Karte von Kleinrußland. Dresden und Leipzig. 1841. S. 280.

[220] Там само. S. 281.

До опису локальних православних практик вдався Н. Орельський: «Скажу лише, що я приїхав до батька у недільний день, у той час, як відбувалася літургія у домашній його церкві. Обідня завершувалася. Домашні, які були у церкві, чекаючи з нетерпінням на мене, вийшли до мене на зустріч. Ця зустріч була для мене тим милішою, що батько мій, отримавши за хвилину від священнослужителя обілену просфору[221], цим Святим хлібом благословив мене. Ми пішли до храму Божого, — подякувати Усевишньому за даровану ним радість зустрічі… Яким піднесенням було вражене моє серце, це серце того, хто, проїхавши півтори тисячі верст, досягши мети своєї мандрівки, у ту саму хвилину, коли священнодіючий зводив на тих, хто стояв у храмі, і звів на мене небесне благословення! Після закінчення обідні, почався подячний молебень. Благоговійне служіння досвідченого старця, отця Ігнатія, проста, але з витонченістю оздоблена церква і злагоджений спів хору півчих, посилювали моє розчулення. — Відрадно звертатися до Бога у хвилини горя, яке так часто нас відвідує, але що може зрівнятися із солодким почуттям подяки за хвилини радості, дарованої Усевишнім?....»[222].

Однак російські мандрівники, більшою мірою оповідали не стільки про, звичні для них православні практики, скільки про релігійні звичаї представників інших конфесій і релігійних течій, які зосереджувалися на теренах Лівобережної України. Зокрема О. Левшин приділив увагу практикам розкольників Чернігівщини. Він писав: «Багато старообрядців визнали свою помилку і звернулися до істинної віри. Для таких запроваджені церкви, у яких священники, визначені архієреями, відправляють Богослужіння за старовинними невиправленими книгами. Така церква є тут у Новозибкові. Я був у ній кілька разів на обідні, і бачив, що відмінність їх від звичайної служби нашої полягає у словах, виправлених Никоном, у хресті із двох пальців складеного і у протяжному одноманітному,

[221] Просфора (проскура) — богослужбовий літургійний хліб, який використовується під час православного богослужіння та під час поминання.

[222] Орельский Н. Поездка из Санкт-Петербурга в Малороссию, 1839 года. Санкт-Петербург : Типография Н. Греча, 1840. С. 28–30.

неприємному для слуху співі. Жінки не входять до справжньої церкви, а стоять у відділі, куди священник виносить їм Хрест і Антидор[223]»[224].

Люб'язна і добра людина справник[225] новозибківський їздив з нами сьогодні до розкольницьких монастирів. Вони не підвладні духовному начальству, однак залежать від нього, і звертаються до нього у випадках безчинств. Це давало мені привід сподіватися, що ми побачимо усе, що лише можна буде бачити. Я не помилився і мав можливість оглянути як чоловічий, так і жіночий монастир»[226]. Мандрівник також зазначав, що ці ченці-старообрядці перейшли у слободи після руйнації за наказом Катерини II Покровського монастиря, який розташовувався на одному із островів на річці Сож[227].

Однак історія, про яку оповідає О. Левшин, не обмежується виключно добою Катерини. Покровський монастир дійсно було засновано на одному з островів на річці Сож (неподалік Гомеля), який мав назву «Вєтка». Старообрядці оселилися тут ще у 1685 році. Згодом це місце стало одним з провідних центрів розкольництва, куди від репресій з боку російського царату тікали старообрядці з усіх куточків імперії. Тут ними було засновано більш ніж десяток слобід, а чисельність жителів на початку XVIII ст. сягала 40 тис. На цей час було засновано жіночий і чоловічий монастирі. У 1735 р. за іменним указом Анни Іоанівни було здійснено перше розорення поселень старообрядців («вигінка»). Однак через п'ять років поселення було відновлено, як і монастир, у якому налічувалося до 1200 ченців. У 1764 р., вже за Катерини II, відбулася друга «вигінка» і значну частину розкольників було переселено до Сибіру. Однак

[223] Антидор — частинки благословенного, але не освяченого хліба або просфор, які роздають наприкінці святої Літургії.

[224] Левшин А. Письма из Малороссии, писанные Алексеем Левшиным. С. 172.

[225] Справник — вища повітова адміністративно-поліцейська посада у Російській імперії. Її було запроваджено царатом в українських губерніях відповідно до закону «Учреждения для управления губерний Всероссийской империи» від 7 листопада 1775 року. Мав широкий спектр обов'язків — від безпекових питань і контролю за сплатою податків, до допомоги у суто поліційній діяльності.

[226] Левшин А. Письма из Малороссии, писанные Алексеем Левшиным. С. 177.

[227] Там само.

значній частині старообрядців вдалося перейти на Стародубщину. Там у 1765 р. було збудовано і освячено Покровську церкву[228].

Природним є також те, що європейці, які відвідували Лівобережжя оповідали про практики місцевих католиків і лютеран. Зокрема Йоганн Коль використав як привід для їх опису, відвідини лютеранської церкви у Харкові. Мандрівник зазначав: «Її збудував проповідник, який помер серед обраних, який користувався великою репутацією серед усіх знатних і простих німців, знав, як переконати усіх своєю красномовністю зробити невеликий чи великий внесок у будівництво церкви, і таким чином зібрав на неї 80 000 рублів. Тому будівля стала дуже елегантною й гарною, оточеною делікатними огорожами, тополями і садами. Однак, очевидно, вона перейняла щось із грецького церковного стилю, має великі колони спереду та високий золотий хрест на даху. У середині церкви також є портик з обох боків вівтаря, прикрашений зверху різними дерев'яними плитами, на яких розміщено символи проповідника: якір, хрест і чаша, таблички Мойсея, Біблія тощо…»[229]. Про розмах поширення лютеранства в Україні мандрівник свідчив так: «Лютеранський німецький проповідник у Полтаві одночасно служить у церквах Чернігова і Кременчука, а також іноді проповідує у Єлизаветполі й Єкатериногороді. Тому він має забезпечити парафію, яка приблизно вдвічі більша за Королівство Саксонія…»[230].

Так само він звернув увагу і на наявність у Харкові костелу і склад його парафіян: «Серед католиків, які також мають тут невелику церкву, є лише кілька німців. Росія завжди приймала набагато більше лютеранських північних німців, ніж католицьких південних німців. Окрім цієї пів тисячі, завжди є багато тих, хто лише тимчасово зупиняється і проїжджає повз, особливо військові, а також інші авантюристи німецької нації різного роду…»[231].

[228] Докладно про старообрядців на Стародубщині див.: Панарін О. Старообрядницька міграція на Стародубщину та Вєтку. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка.* Серія: Історія. 2015. Т. 1. Вип. 2. С. 48–53.

[229] Kohl J. G. Reisen im Innern von Rußland und Polen. Zweiter Theil. S. 166–168.

[230] Там само. S. 335.

[231] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 172.



Рис.1.5.2. Собор Спаса XI ст. м. Чернігів.
Рисунок з тревелогів Й. Блазіуса[232]

Таким чином, аналіз окремих зразків мандрівної літератури модерної доби, присвячених сакральній архітектурі Полтави, Кременчука, Чернігова та інших міст Лівобережної України, засвідчує, що ці джерела містять унікальні історичні відомості, які дозволяють реконструювати не лише матеріальний стан церков і монастирів, але й ширший культурний, соціальний та ідеологічний контекст їхнього функціонування. Описи мандрівників демонструють контраст між старими храмами, що зберегли автентичність, і новобудовами, які нерідко викликали нерозуміння або критику. Водночас описи нових респектабельних кам'яних храмів демонструють поступові зміни міського сакрального ландшафту. Зафіксована мандрівниками занедбаність храмів окреслює ставлення громади й місцевої влади до історичної пам'яті.

Поряд з тим, мандрівниками зафіксовано імперські практики втручання в архітектуру, які призводили до втрати автентичних рис. Особливо промовистими є спостереження О. Шишкіної щодо

[232] Там само. S. 208–209.

kubg.edu.ua

перебудов часів Катерини ІІ і Г. Потьомкіна, які змінили вигляд Спасо-Преображенського собору в Чернігові. Її критика «моди на збільшення вікон» й пробивання стін засвідчує конфлікт між імперськими естетичними нормами і місцевими традиціями збереження сакральної спадщини. У свою чергу, зображення герба Івана Мазепи на церковних речах, портрети митрополита, гетьмана Д. Апостола та іноземних благодійників у Мгарському монастирі, легенди про фундатора храму — усе це формує багатошаровий образ релігійної культури Лівобережжя і свідчить про спроби збереження як матеріальної культури, так й історичної пам'яті про добу Гетьманщини.

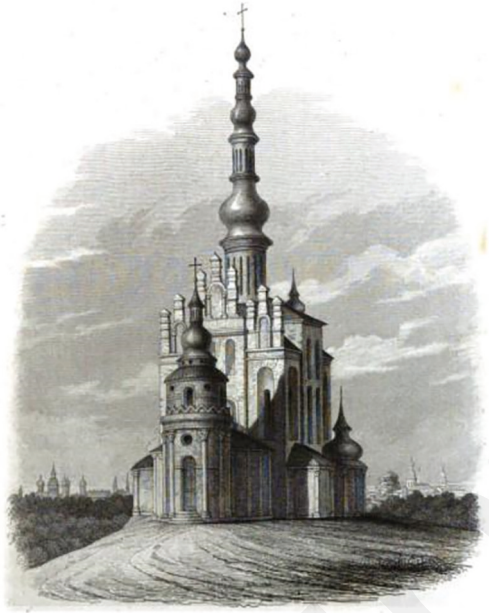


Рис.1.5.3. Церква Святої П'ятниці м. Чернігів.
Рисунок з тревелогів Й. Блазіуса

Описи сакральних комплексів містять важливі відомості про церковні реліквії, які були складовою внутрішнього простору церков і соборів. Деталізовані спостереження О. Шишкіної щодо іконостасів, різьблених хрестів, срібних прикрас, старовинних

Євангелій, панагій тощо, дозволяють відтворити багатство й різноманітність церковного інтер'єру. Її зауваження щодо того, що сучасники не знають походження значної частини реліквій, підкреслює проблему втрати історичної пам'яті та недостатньої уваги до сакральної спадщини.

Подорожні записки як європейців, так і росіян відображали зовнішній погляд на українські землі, який поєднував елементи імперського дискурсу, етнографічної цікавості й естетичного сприйняття сакральної архітектури. Мандрівники доволі часто порівнювали українські храми з європейськими, оцінюючи їх крізь призму власних культурних норм, що дозволяє виявити механізми конструювання образу України у європейській і російській інтелектуальній традиції.



Рис.1.5.4. Успенський собор м. Чернігів.
Рисунок з тревелогів Й. Блазіуса[233]

[233] Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland ... . S. 210–211.

kubg.edu.ua

У сучасних умовах, коли значна частина сакральної спадщини України зазнала руйнувань або перебуває під загрозою, описи мандрівників набувають особливої цінності для реконструкційних проєктів. Вони містять відомості про первісний вигляд храмів, їхні інтер'єри, оздоблення, розташування і функції, що робить їх незамінним джерелом для фахівців з охорони культурної спадщини.

1.6. Сакральний простір та релігійне повсякдення Галичини й Буковини XIX — початку XX ст. у соціокультурній рецепції

Релігійне життя Галичини та Буковини у XIX — початку XX століття впливало на формування суспільного, культурного та етнополітичного ландшафту цих регіонів у складі багатонаціональної Габсбурзької монархії. Будучи пограничними територіями із поліконфесійним та багатоетнічним складом населення (українці/русини, поляки, євреї, німці, румуни, вірмени, старообрядці), Галичина та Буковина демонстрували тісний зв'язок між релігійною належністю та етнонаціональною ідентичністю. Дослідження сакрального простору цих країв дозволяє розглядати храми, монастирі та обрядність не лише як релігійні об'єкти, а й як важливий засіб утвердження культурного, символічного та політичного впливу кожної громади.

Упродовж «довгого XIX століття» релігійне розмаїття Галичини та Буковини визначало не лише духовне життя населення, а й повсякденний уклад та вигляд міст і сіл. Регіон вирізнявся унікальним конфесійним плюралізмом: у Львові поруч існували три християнські архієпископства та величний синагогальний комплекс, а Чернівці вражали поєднанням візантійських рис, синагог, давніх дерев'яних церков і скромних житлових кварталів. Поряд із ними функціонували осередки з виразним юдейським обличчям — як-от торговельні Броди зі статусом порто-франко, де шабат та релігійні приписи диктували ритм усього міста. У другій половині століття сакральний простір перетворився на майданчик етнополітичного

змагання, де спорудження високих неоготичних костелів чи неовізантійських греко-католицьких храмів (зокрема за проєктами Василя Нагірного) ставало способом візуально позначити власну присутність та згуртувати громаду.

За відсутності власної держави саме церковні інституції перебрали на себе роль осередків пам'яті та громадського самозбереження. Для українців Галичини Греко-католицька церква й парафіяльні братства, як-от Львівське Ставропігійне, стали головним щитом від полонізації та асиміляції. Це засвідчило поступову втрату чинності формули «русина за походженням, але поляка за нацією», адже зміна обряду дедалі частіше означала й нову культурно-політичну самоідентифікацію. Для галицьких поляків Римо-католицька церква з її патріотичними символами, серед яких фрески «Ora pro nobis» у львівському Латинському соборі, слугувала запорукою тривалості національної традиції та духовним бар'єром проти впливу Російської імперії.

Приєднання Буковини до Габсбурзької монархії докорінно змінило взаємини між владою та релігійними громадами. Під час секуляризаційних реформ Йосифа II наприкінці XVIII століття більшість місцевих монастирів, зокрема скити в Крищатику, Мамаївцях та Горичі, були ліквідовані. Збереглися лише обителі в Путні, Сучевиці та Драгомирні, підпорядковані суворому державному контролю. Вилучене майно лягло в основу Буковинського православного релігійного фонду, кошти якого йшли на освітні та доброчинні потреби різних конфесій, а згодом профінансували будівництво монументальної Резиденції митрополитів у Чернівцях. Водночас австрійські «Патенти про толерантність» дали можливість існувати автономним спільнотам, наприклад, старообрядцям-липованам, які заснували власний релігійний центр із собором у селі Біла Криниця.

Східнохристиянська традиція регіону постійно відчувала вплив зовнішніх політичних чинників. Давня спадщина молдавських господарів, від фундації Сучавської митрополії та Радівецької єпископії до меценатства щодо Успенської церкви у Львові, лишалася глибоко вкоріненою у місцевій культурі. Однак у XIX столітті конфесійна близькість перетворилася на геополітичний інструмент: Російська імперія все частіше використовувала релігійні зв'язки для

ідеологічного тиску та розширення свого впливу у прикордонних землях Австрійської монархії.

Погляд на цей сакральний ландшафт крізь нотатки сучасників дозволяє побачити його в усій багатогранності. Праці й тревелоги як іноземних спостерігачів (А. Слейда, Й.-Г. Коля, К. Е. Францоза, Є. де Вітте), так і вітчизняних діячів (О. Барвінського, С. Смаль-Стоцького, Г. Купчанка, родини Ґалаґанів) відображають широкий спектр оцінок — від захоплення міським плюралізмом як ознакою високої культури до сприйняття давніх храмів як беззаперечних свідчень історичних прав корінного населення та осередків пам'яті про княжу добу.

Осмислення сакрального простору та релігійного повсякдення Галичини й Буковини XIX — початку XX століття спирається на ґрунтовний історіографічний доробок, присвячений критичному аналізу та систематизації джерел особистого походження.

Базовим орієнтиром для систематизації описів іноземців слугує праця Володимира Січинського «Чужинці про Україну» (1946). Зібрані в ній матеріали висвітлюють сприйняття церковної архітектури, іконопису й обрядовості як вияву місцевої культурної самобутності. Принципи критичної оцінки таких джерел розроблено у дослідженнях Дмитра Наливайка (1998) та Олекси Вінтоняка (1995). Запропонований ними джерелознавчий підхід дозволяє відокремити достовірні факти про релігійні практики від упереджень і стереотипів авторів.

Просторові аспекти релігійного життя висвітлено у працях Валерія Романовського (2014), Петра Бочана та Петра Брицького (2011). Автори систематизували свідчення європейських мандрівників про розташування храмів, синагог, монастирів і цвинтарів, показавши особливості співіснування релігійних громад у містах і селах. Натомість Мартін Поллак (1984) зосередився на антропологічному вимірі, описавши побутові й ритуальні традиції юдейських, караїмських, вірменських і старообрядницьких спільнот, а також календарний уклад гуцулів.

Особливості шляхетського сприйняття соціокультурного простору й релігійного побуту крізь призму приватних мандрівних нотаток вітчизняної еліти проаналізовано в документальній моно-

графії «Ми виїхали з Сокиринців...»: тревелоги родини Ґалаґанів, де зібрані еґо-документи фіксують практики дворянського мандрування та спостереження за локальними традиціями.

Праця А. Гедьо та В. Штонди «Гендерна оптика соціокультурного простору Галичини XIX ст.: компаративний аналіз тревелогів» показує залежність сприйняття релігійного середовища від статі автора. Чоловічі описи зосереджувалися на інституційних та архітектурних параметрах, тоді як жіночі — на сімейній побожності, доброчинності й побутовій обрядовості, що розширює уявлення про релігійне повсякдення виміром мікроісторії.

Джерельну базу розвідки утворюють три групи матеріалів: тревелоги та спогади іноземних спостерігачів, еґо-документи й праці місцевих діячів, а також офіційна церковно-державна документація Габсбурзької монархії.

Першу групу становлять описи чужоземних мандрівників — зокрема Адольфуса Слейда, Йоганна Георга Коля. Висвітлюючи релігійне життя Галичини й Буковини з позиції зовнішнього спостерігача, вони фіксували соціотопографію міст, архітектуру храмів та інституційну структуру конфесій. Зокрема, А. Слейд зафіксував специфіку поліконфесійного Львова, де одночасно діяли три християнські архієпископства (греко-католицьке, римо-католицьке та вірменське), залишив описи Домініканського костелу й міської синагоги, а також описав Броди як унікальний юдейський торговельний осередок зі статусом порто-франко. Спостереження Й. Г. Коля та В. Броневського доповнюють ці дані відомостями про зовнішній вигляд монастирів, міські обрядові процесії та етноконфесійні контрасти регіону.

Другу групу утворюють джерела місцевого походження, які відображають внутрішній контекст міжконфесійних взаємин і обрядового життя. Праця Олександра Барвінського «Ілюстрована історія Руси» висвітлює історичні витоки конфесійного змагання в регіоні, зокрема аналізує практику передачі руських храмів під латинські кафедри у XV столітті. Натомість описи та спогади Степана Смаль-Стоцького, Григорія Купчанка й архівні матеріали родини Ґалаґанів розкривають безпосередній досвід вірян: календарно-обрядову культуру, відзначення свят і щоденні релігійні практики населення Галичини та Буковини.

Третя група охоплює нормативні й обліково-статистичні матеріали, що фіксують інституційний стан релігійних спільнот. Єпархіальні шематизми й офіційні звіти містять дані про кількість парафій, духовенства та вірян, стан церковного будівництва й діяльність монастирів. Законодавчі акти Австрійської (Австро-Угорської) імперії, передусім реформи імператора Йосифа II, розкривають правовий статус конфесій, механізми функціонування Релігійного фонду та ступінь державного регулювання сакральної сфери краю.

Методологія дослідження

Дослідження спирається на міждисциплінарний підхід, що поєднує принципи історичної компаративістики, культурної історії, сакральної урбаністики та гендерних студій. Такий синтез дозволяє здійснити багатоаспектну інтерпретацію джерельного масиву та відтворити структуру соціокультурного ландшафту Галичини й Буковини.

Теоретичний фундамент роботи становлять концепції культурної пам'яті П'єра Нора[234] та Аляйди Ассман[235]. Застосування підходу П. Нора дозволяє розглядати подорожні нотатки не лише як фіксацію фізичного маршруту, а як процес конструювання символічного простору та «місць пам'яті». На цій основі виявляються гендерні відмінності в тематичних пріоритетах: маскулінний погляд зосереджується на адміністративних, оборонних та архітектурно-державних спорудах як символах влади й прогресу, тоді як фемінний — на просторі повсякдення, мікроісторії та соціальних взаємодіях, формуючи альтернативну топографію пам'яті.

Концепція «духу місця» Крістіана Норберґа-Шульца[236] та підхід Фернана Броделя до дослідження матеріальної культури[237] дозволяють розглядати монастирі й храми як ключові осередки міського

[234] Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять.

[235] Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева та О. Юдіна, наук. ред. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр. 2012.

[236] Norberg-Schulz C. Genius loci: towards a phenomenology of architecture. New York : Rizzoli, 1980.

[237] Braudel F. Civilisation matérielle et capitalisme. Paris : A. Colin. 1967.

простору. Вони визначали повсякденні соціальні практики мешканців, впливали на етноконфесійний баланс та формували локальну ідентичність.

Концепція «імперського погляду» Мері Луїз Пратт[238] та теорія «внутрішнього орієнталізму» Ларрі Вульфа[239] слугують підґрунтям для деконструкції того, як через описи побуту, ландшафту чи традиційного одягу автори неусвідомлено відтворювали власну культурну зверхність і маркували місцеве населення як «Іншого». Аналіз цих соціокультурних маркерів дозволяє простежити приховані форми імперського дискурсу навіть за відсутності прямої політичної риторики.

Інструментарій дослідження спирається на поєднання загальноісторичних і спеціальних методів. Зокрема, порівняльно-історичний метод застосовано для синхронного та діахронного зіставлення тогочасних подорожніх наративів й описів спостерігачів різного походження, що дає змогу простежити еволюцію сприйняття сакрального простору Галичини й Буковини протягом XIX — початку XX століття. Наративний та контент-аналіз використано для систематизації джерельних масивів (описів храмів, релігійних обрядів, святочного та щоденного побуту) і з'ясування впливу конфесійної належності чи соціокультурного статусу автора на фокус викладу. Дискурс-аналіз спрямований на вивчення мовних засобів та оціночних суджень під час маркування конфесійного «Іншого» й формування етнорелігійних стереотипів. Герменевтичний метод у поєднанні з джерелознавчою критикою забезпечує інтерпретацію тревелогів як свідчень «живої історії»: на відміну від офіційної імперської документації, такі записи зафіксували суб'єктивне сприйняття обрядовості, релігійних традицій і сакральної топографії, що після верифікації постає цінним матеріалом для реконструкції соціокультурної рецепції релігійного повсякдення регіону.

[238] Pratt M. L. Imperial eyes : travel writing and transculturation. London ; New York : Routledge. 1992.

[239] Вульф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / пер. з англ. С. Біленького. Київ : Вид-во Часопис «Критика», 2009.

kubg.edu.ua

Мета дослідження — проаналізувати формування, функціонування та соціокультурне сприйняття сакрального простору й релігійного повсякдення Галичини та Буковини XIX — початку XX століття на основі тревелогів, еґо-документів і джерел імперського походження.

Сакральний простір та етноконфесійний дуалізм у Королівстві Галичини та Володимирії

Міська соціотопографія та сакрально-архітектурне суперництво у Галичині

Протягом «довгого XIX століття» релігійне розмаїття Королівства Галичини та Володимирії становило основу міського простору та соціотопографічної структури коронного краю. Сакральний ландшафт регіону відображав етносоціальну ієрархію, у якій кожна конфесійна спільнота прагнула зафіксувати свій статус за допомогою архітектурних форм, публічної обрядовості та просторової присутності.

Львів поставав в очах тогочасних європейських мандрівників як простір виняткової конфесійної повноти та інституційної поліцентричності. Місто мало унікальний для Центрально-Східної Європи статус одночасної присутності трьох християнських архієпископств, римо-католицького, греко-католицького та вірмено-католицького, в межах одного урбаністичного простору. Британський мандрівник Адольфус Слейд, відвідавши адміністративний центр краю наприкінці 1830-х — на початку 1840-х років, зафіксував цю особливість у своїх записках: «Львів або Леополь — це гарне місто з кількома прекрасними церквами та чудовою синагогою. Він є резиденцією трьох архієпископів: римо-католицького, греко-католицького (уніатського) та вірменського. У домініканському костелі ми бачили прекрасний пам'ятник польській дамі роботи Торвальдсена. Театр великий, також є багато гарних громадських будівель. Населення становить близько 60 000 осіб, і це місце великої торгівлі» [240]. Така

[240] Slade A. Travels in Germany and Russia : including a steam voyage by the Danube and the Euxine from Vienna to Constantinople, in 1838-39. London : Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1840. P. 462–463.

оцінка А. Слейда є вельми показовою, оскільки відображає оптику західноєвропейського спостерігача доби Передберезня. У рамках просвітницької та ранньоліберальної парадигми, притаманної британському інтелектуальному середовищу того часу, конфесійний плюралізм, релігійна терпимість та сакральне розмаїття розглянуто не як джерело потенційного соціального напруження, а як першочергові ознаки високої міської культури, зрілості цивілізованого середовища та економічного процвітання. У баченні А. Слейда мирне співіснування трьох християнських кафедральних центрів у межах одного міського простору у поєднанні з наявністю монументального мистецтва європейського рівня (роботи Бертеля Торвальдсена) та величної юдейської синагоги репрезентує Львів як повноцінний космополітичний центр Габсбурзької монархії. На відміну від дискурсу другої половини XIX століття, де релігійні домінанти перетворилися на інструменти етнополітичної мобілізації та просторового розмежування, у передберезневий період багатоконфесійність сприймалася зовнішніми спостерігачами як свідчення гармонійного імперського порядку та міського культурного багатства.

Показовим є включення юдейської синагоги до загального переліку визначних храмів без релігійних упереджень. Величний синагогальний комплекс у центрі міста трактувався іноземцями як невід'ємна частина загального архітектурного ансамблю Львова, що підкреслювало зв'язок між релігійною автономією громад та їхньою роллю в економічно-торговельному житті міста.

Якщо Львів демонстрував відносну збалансованість кількох конфесій, то Броди репрезентували принципово інший тип міського сакрального простору Галичини — осередок, де соціокультурний та економічний ландшафт майже цілковито визначався однією етнорелігійною групою. А. Слейд зазначав із цього приводу: «Населення Бродів становить близько 25 000 осіб, з яких 20 000 — євреї. Здається, вони монополізували бізнес у цьому місці. Всі заїжджі двори утримуються ними, і вони є головними купцями. Раніше місто дуже процвітало завдяки контрабандній торгівлі з Росією» [241].

[241] Там само. P. 488.

На відміну від поліконфесійного Львова, Броди мали виразну юдейську домінанту. Оскільки євреї становили майже 80 % населення, саме їхні релігійні традиції визначали міський побут — від розпланування синагог, молитовних будинків і цвинтарів до щоденного режиму торгівлі.

Специфіку міста підсилював статус порто-франко. Юдейські приписи, зокрема дотримання шабату та зонування забудови довкола Великої синагоги, формували розклад життя всього населеного пункту, відсуваючи на задній план сакральну присутність інших конфесій.

Зауваження А. Слейда про «монополізацію бізнесу» ілюструє характерну рису тогочасних тревелогів, де релігійну належність ототожнювали з економічною спеціалізацією. У Бродах єврейська громада поставала для мандрівників не тільки як конфесійна спільнота, а й як головний рушій торговельного життя.

Зафіксована іноземними мандрівниками поліконфесійність була лише зовнішньою стороною міського життя. У другій половині XIX століття внутрішній розвиток Галичини визначало загострення українсько-польського протистояння, яке поширилося й на сакральну сферу. Для мобілізації суспільства інтелігенція активно зверталася до пам'яті про втрачені чи вилучені святині.

Показовою у цьому відношенні є «Ілюстрована історія Руси» (1890) Олександра Барвінського, де витоки тогочасного етноконфесійного дисбалансу виведено із середньовічних прецедентів: «У 1414 році перенесено латинське архієпископство з Галича до Львова і віддано архієпископові руську церкву як кафедру; так само в Перемишлі перероблено латинську кафедру з руської церкви» [242].

Згадка про ці події демонструє, що конфесійне обличчя краю змінювалося не тільки через спорудження нових храмів, а й шляхом відчуження давніх сакральних об'єктів. Перепідпорядкування східнохристиянських церков латинським ієрархам розглядалося як інструмент утвердження символічного й релігійного панування над регіоном.

[242] Барвінський О. Ілюстрована історія Руси від найдавніших до нинішніх часів. Львів : Накладом товариства «Просвіта», 1890. С. 104.

У тогочасному українському дискурсі такі історичні ретроспективи виступали вагомим аргументом проти польського домінування, розкриваючи тривалий процес витіснення українців із власного сакрального простору.

В останні десятиліття XIX століття, на тлі розширення автономії Галичини під контролем польських еліт, ця боротьба перейшла у фазу просторового суперництва. Будівництво нових релігійних споруд перетворилося на інструмент утвердження національних претензій на територію. З боку української (руської) громади відповіддю на загрози асиміляції стало зведення мурованих греко-католицьких храмів у неовізантійському та модернізованому традиційному стилях (зокрема за проєктами архітектора Василя Нагірного). Поява таких споруд у галицьких містах та селах сприймалася польською місцевою адміністрацією та пресою як виразна демонстрація руської присутності, що змінювала уявлення про суто «польський» характер краю.

У відповідь на українські церковні проєкти наприкінці XIX століття польські інституції розгорнули власне масове спорудження костелів. Будівництво фінансово підтримували Галицький крайовий сейм, релігійні товариства та приватні меценати.

Місця для нових костелів обирали з чітким розрахунком. Храми зводили не лише в польських поселеннях, а й у селах із переважно українським населенням, на залізничних станціях та в містечках, де мешкали польські службовці, урядовці й колоністи.

У панорамі міського й сільського пейзажу високі шпилі неоготичних костелів мали перевершувати та візуально перекривати нижчі куполи українських дерев'яних чи мурованих церков. Архітектура кінця XIX століття стала частиною етнополітичного змагання, а куполи й шпилі перетворилися на орієнтири, які позначали території впливу обох громад.

Релігійна ідентичність, інституційні розколи та виклики асиміляції

Протягом «довгого XIX століття» релігійна належність у Королівстві Галичини та Володимирії була головним маркером самоідентифікації. За відсутності власної держави і для поляків, і для українців

(русинів) сакральні інституції залишалися єдиними легальними осередками збереження історичної пам'яті та громадського згуртування. Відень прагнув підпорядкувати край єдиним імперським правилам, але мусив рахуватися з церквою — єдиним речником місцевих громад.

Для галицьких поляків Римо-католицька церква стала основою збереження національної традиції та противагою імперським спробам бюрократичного підпорядкування (зокрема йосифінським реформам кінця XVIII — початку XIX століття). Спостерігаючи за життям краю у передберезневий період (1815–1848), британський мандрівник Адольфус Слейд звернув увагу на геополітичне та духовно-політичне значення католицизму для польського руху: «Їхня релігія, католицька, є запорукою того, що вони отримують мудрі поради та сповнене надії співчуття. Рим ніколи не забуває своїх дітей, і хоча вона [католицька громада — *авт.*] пригнічена тиранічними законами, але пригнічене католицьке населення все одно отримує втіху від Риму, воно звертається до нього за розрадою. Це головна оборона Польщі проти Росії: Рим — її вірний союзник»[243].

Зовнішній спостерігач вихопив суттєву рису тогочасного польського патріотизму: зв'язок із Ватиканом забезпечував полякам відчуття належності до західноєвропейського цивілізаційного простору й водночас творив ментальний щит проти східного автократичного впливу Російської імперії, яка після поділів Речі Посполитої контролювала більшість польських земель.

Політичні прагнення поляків відбивалися й у церковних інтер'єрах. Відвідавши Львів, німецький мандрівник Йоганн-Георг Коль описав фреску в Латинській катедрі, яка поєднувала релігійний сюжет із виразним антиімперським підтекстом: «Поблизу вівтаря на стіні намальована дивовижна фреска — велетенський Янгол, який, звертаючись до Марії, виголошує золоті слова, які блищать так свіжо, що їх, мабуть, нещодавно знову позолотили: «Царице Польського Царства, молися за нас». Дивно, що австрійці давно не змусили стерти цей напис як бунтівний. Можливо, польські священники тримають над ним свою захисну руку. Що інше може просити Марія за Польщу, як не: «Боже Небесний, змилосердись над польською на-

[243] Slade A. Travels in Germany and Russia. P. 472.

цією, допоможи всім нашим дорогим польським братам відновити давнє Королівство, і допоможи їм прогнати наших зненавиджених ворогів: німців і росіян». Певна річ, не одна патріотична душа підходить до того Янгола і в тиші тлумачить своє «Ora pro nobis» саме так» »[244]. Коль звертає увагу не лише на зміст самої молитви, а й на її прихований політичний сенс. На його думку, слова «Ora pro nobis» («Молися за нас») перед цим образом сприймалися як символічний заклик до відновлення польської державності та збереження національної пам'яті. Ці нотатки Коля демонструють розуміння символічної та практичної ролі церковного мистецтва. Храм перетворювався на середовище, де державна цензура виявлялася безсилою проти релігійного символу, а канонічні зображення зчитувалися громадою як заклики до опору.

Для українців (русинів) Галичини зв'язок між обрядом та етнічною самосвідомістю мав ще вагоміше значення. Греко-католицька церква протягом століття залишалася фактично єдиним інституційним каркасом, який утримував спільноту від повної асиміляції. Оцінюючи процес збереження ідентичності, історик та громадський діяч Олександр Барвінський підкреслював вирішальну роль народної основи: «Тільки народ під селянською стріхою залишився руським, зберіг давню віру, руську мову й звичаї; лишився сам корінь, який згодом випустив нові гілки»[245].

Образ «кореня» під «селянською стріхою» є важливою метафорою, яка показує, наскільки значущою була народна церква для збереження русинської ідентичності в умовах польсько-католицького впливу. Церква була головним місцем, де використовувалася руська мова, підтримувалися традиції та передавалися культурні звичаї від одного покоління до іншого.

Ідея збереження національної самобутності через церкву проявлялася не лише у поглядах людей, а й у діяльності конкретних церковних установ — братств при парафіях. О. Барвінський особливо відзначав значення Ставропігійного братства при Успенській церкві

[244] Kohl J. G. Reisen im inneren von Russland und Polen. Dresden : Arnold, 1841. P. 90–91.

[245] Барвінський О. Ілюстрована історія ... . С. 131.

kubg.edu.ua

у Львові: «Найдавніше було братство при церкві Успіння Пресвятої Богородиці (званій також Волоською церквою) у Львові. Братство дбало про виховання сиріт, догляд убогих і… коли моральний занепад вищого руського духовенства дійшов до краю… братства взялися за долю руської церкви»[246]. Досвід братств показує: під час кризи, коли ієрархія бездіяла, захист традиції перебрали на себе миряни. Отже, сакральна спадщина вистояла не лише завдяки єпископам, а й завдяки ініціативі самих громад.

У XIX столітті інтелігенція зверталася до історії братств із прагматичною метою — обґрунтувати власне право впливати на церковні справи. Середньовічний прецедент допомагав світським лідерам перехопити ініціативу в духовенства й очолити національний рух.

Водночас конфесійна межа залишалася хисткою, а зміна обряду часто вела до втрати мовної та культурної ідентичності. У другій половині XIX століття, коли поляки очолили органи автономії краю, перехід у римо-католицтво практично означав полонізацію. Олександр Барвінський писав про це так: «Русини, приймаючи латинську віру, покидали руські звичаї, руську мову й народність та відчужувалися від своїх братів. Багато руських вельмож, звабленних блиском польського трону, приймали латинську віру. Не дивно, що багато Русинів таким способом покинуло свою предківську віру й руську народність і стали Поляками» [247].

Це явище засвідчило остаточний крах ранньомодерної формули «Gente Ruthenus, natione Polonus» (русин за походженням, поляк за нацією). Якщо в XVI–XVII століттях шляхтич міг поєднувати руське походження з польською політичною лояльністю, то доба модерного націоналізму вимагала чіткого розмежування. Релігійний і національний вибір злилися: прийняття латинського обряду автоматично робило людину частиною польського культурного й політичного життя.

Просторові й конфесійні поділи Галичини визначалися не лише зовнішньою противагою між українцями та поляками, а й внутрішніми конфліктами всередині східнохристиянського середовища.

[246] Барвінський О. Ілюстрована історія ... . С. 147.
[247] Там само. С. 95.

Аналізуючи передумови Берестейської унії 1596 року у праці «Ілюстрована історія Руси», О. Барвінський вказував на глибоку управлінську кризу всередині православного соціуму. Дослідник зазначав, що прагнення Константинопольського патріарха підпорядкувати єпископів контролю мирянських братств викликало рішучий спротив вищого духовенства. Бажання єпископату позбутися опіки міщансько-братських організацій та відновити повноту власної влади стало одним із головних стимулів для пошуку союзу з Римом.

Конфлікт між греко-католиками й православними спричинила суперечність між соборно-братським устроєм, де миряни утримували школи й парафії, та вертикаллю єпископської влади. У XIX столітті ця суперечка спалахнула з новою силою — уже як боротьба за конкретні храми, майно та релігійне обличчя Галичини.

Сакральний простір Галичини у тревелогах та міжконфесійних взаєминах

На зламі XIX–XX століть нотатки мандрівників про Галичину перетворилися на майданчик гострої полеміки про те, кому історично належить цей край. У цей час проурядові польські кола просували концепцію «Червенської землі» як «давньої польської окраїни», чий розквіт нібито розпочався лише після приєднання до королівства Казимиром III у XIV столітті.

Наважуючись заперечити цей наратив, українські інтелектуали зверталися до архітектури княжої доби. Для них стародавні храми, описані в тревелогах, були матеріальним доказом давніх прав українців на галицькі землі та безперервного проживання тут корінного населення.

Показовою у цьому відношенні є праця російської публіцистки Єлизавети де Вітте «Мандрівні враження» (1904). Оцінюючи її тексти, слід зважати на ідеологічну заангажованість авторки. Захоплення де Вітте храмами Галича чи Коломиї не було нейтральним: як представниця імперського середовища, вона шукала сліди «спільної давньоруської спадщини», щоб виправдати зазіхання Російської імперії на Галичину. Натомість для галицьких українців ті ж самі

kubg.edu.ua

пам'ятки мали інше значення — вони засвідчували давність руського етносу та його спадкоємність на власній землі.

Ключове місце в нотатках де Вітте посідає Галич — давня княжа столиця, чий ландшафт зберігав пам'ять про давню державність. Описуючи один із центральних храмів міста, вона зазначала: «Ця давня галицька кам'яна церква стояла в самій середині м. Галича, під давнім дитинцем, де вже в першій половині XII ст. знаходився двір і божниця галицького князя Володимира Володаревича. Тому не дивно, що протягом 700 років як сама церква, так і внутрішнє місто між валами були засипані землею, нанесеною водою джерела, яке витікало з-під замкової гори»[248].

Багатовікова історія галицьких храмів перетворила їх на осередки пам'яті, де матеріальні залишки зберігали зв'язок із давньою княжою добою. Для місцевих мешканців і заїжджих спостерігачів ці споруди слугували не просто святинями, а й речовими доказами безперервного проживання українців на своїй землі. Згадки про будівлі XII століття спростовували закиди про нібито «безкультурне» середовище Галичини до її включення до складу Польського королівства у XIV столітті.

Ідея церкви як символічного оберегу давньої державності виразно постає в описі церкви Спаса в Галичі: «Спаська, тобто Преображенська, церква стояла в м. Галичі за Лукво, була, найімовірніше, збудована князем Данилом Романовичем на західній околиці міста, щоб Спаситель світу охороняв столицю князівства від нашестя ворога, як це практикувалося й в інших руських містах»[249].

Уявлення про храм як про духовний щит держави та її народу сягає середньовічних джерел. Те, що Єлизавета де Вітте у 1904 році наводить цей переказ без жодної іронії чи критичних застережень, засвідчує: таке розуміння сакрального простору залишалося живим у суспільній свідомості початку XX століття. Водночас апеляція до постаті князя Данила Романовича та статусу Галича як давньої столиці повертала місто в центр українських історичних дискусій,

[248] Де Вітте Е. Путевые впечатления (с историческими очерками). Лето 1903 г. Буковина и Галичина. Киев : Типо-литография Т. Г. Мейнандера, 1904. С. 49.

[249] Там само. С. 42–43.

а вцілілі архітектурні залишки ставали для української спільноти вагомим аргументом на користь її історичних прав на край.

Дерев'яні храми були важливою складовою сакрального ландшафту Галичини. Хоча вони були менш довговічними, ніж кам'яні споруди, їхнє історичне та культурне значення залишалося не менш важливим. Такі церкви зберігали традиції давнього храмового будівництва й були символом історичної спадкоємності. Саме так Є. де Вітте описувала церкву Благовіщення в Коломиї, розглядаючи її як приклад збереження традицій давньоруської архітектури: «У місті є давня дерев'яна церква Благовіщення, давньоруської архітектури, з двоярусним дахом. Дах і стіни церкви зовсім почорніли від часу. Церква була відновлена у 1623 р.; дзвіниця стоїть окремо. Згідно з переказом, тут у XIII столітті був монастир, зруйнований татарами у 1243 р., а його майно, яке татари не змогли забрати з собою, було викинуте у розташоване неподалік озеро»[250]. Вислів «зовсім почорніли від часу» має глибоке символічне значення. Потемніле від старості дерево сприймалося не як ознака занепаду, а як свідчення давнього походження храму. Церква, яка пережила татарську навалу 1243 року, була відбудована у 1623 році й збереглася до 1904 року, стала символом безперервності історичної та духовної традиції. Її існування підтверджувало, що цю спадщину не змогли знищити ні монгольські напади, ні польська влада, ні плин часу.

Спроби обґрунтувати первинність українських прав на сакральний простір мали теоретичне підґрунтя і в працях галицьких учених. Прагнучи озброїти українську спільноту аргументами проти дискримінації з боку латинського духовенства, Олександр Барвінський в «Ілюстрованій історії Руси» (1890) проаналізував хронологію церковного розколу: «До кінця одинадцятого століття патріарх Царгородський ще не відлучився від Риму, отже у справах віри ще існувала єдність між Царгородом і Римом. А вже у XII столітті дедалі яскравіше починає виступати різниця між східною (грецькою) та західною (римською) церквою»[251]. Цей приклад пояснював українському читачеві кінця XIX століття витоки конфесійного поділу.

[250] Там само. С. 40.

[251] Барвінський О. Ілюстрована історія ... . С. 44.

kubg.edu.ua

О. Барвінський доводив: східний обряд Галичини — це не якесь пізнє відгалуження, а давня традиція, що сягає часів єдиної християнської церкви.

У XIX столітті храмові споруди Галичини наочно демонстрували суспільну вагу, історичні претензії та етнокультурну самобутність кожної громади. Саме ці смисли передусім фіксували у своїх нотатках іноземні й місцеві мандрівники.

Західноєвропейські автори сприймали Латинський катедральний собор у Львові як головний осередок римо-католицизму й твердиню польської меморіальної культури. Німецький географ Йоганн-Георг Коль описав собор як справжній національний пантеон: «Собор, церква католиків, є найбільшою серед них. Він сповнений монументами польських вельмож, маршалів, полководців і державних сановників. Церква освячена на честь Марії, чий чудотворний образ встановлено за вівтарем» [252].

Окремо Коль виділив каплицю Боїмів, що прилягала до собору: «Поблизу собору стоїть мала каплиця, зведена у готичному смаку. Скульптура на ній ззовні і всередині виконана надзвичайно ретельно. Засновник цієї каплиці був намальований зі своєю дружиною на одній із зовнішніх стін, з написом: «Георгій Боїм, львівський консул, засновник цієї каплиці» 1617. Варто відзначити, що в такий пізній час у Польщі ще так добре будували в готичному стилі» [253].

Німецький дослідник також підкреслив багатство музичного оформлення храмів: «Вражаючою для нас була кількість органів у всіх цих церквах. У деяких їх було п'ять, у більшості — три: один великий на звичайному місці і два малих на обох бокових пілонах хору, навпроти один одного» [254].

Натомість мандрівники з Лівобережної України дивилися на Латинський собор крізь призму східнохристиянської традиції. Записи дворянської родини Ґалаґанів розкривають незвичне для православного спостерігача впорядкування внутрішнього простору: «Спершу ми зайшли до Польського соборного [Латинського собору]. Він досить величний всередині. Багато престолів, образів, гробниць, і церква дуже розлога або, скоріше, дуже довга. Народу було досить багато; в самому початку церкви, біля входу, займало місця вище товариство, а ближче до престолу — простий народ (навпаки нашого)»[255]. Зауваження Ґалаґанів про те, що львівська шляхта розташовувалася при вході, а біднота — біля вівтаря, яскраво контрастувало із синодальною православною практикою, де почесні місця завжди відводилися попереду, біля іконостасу. Це спостереження показує, як архітектурний устрій костелу відтворював станову стратифікацію римо-католицького суспільства.

Успенську церкву у Львові автори тревелогів розглядали як головний осередок руської (української) культурно-релігійної самобутності. Джерела висвітлюють цей храм у кількох вимірах: як визначну архітектурну пам'ятку, носій історичної пам'яті та простір, що уособлював давні міжнародні зв'язки східнохристиянського світу.

Єлизавета де Вітте, описуючи храм після реставрації, звернула особливу увагу на геральдичне оздоблення його бані: «При Ставропігії знаходиться Успенська церква, головна руська церква у Львові за історичними спогадами та тісним зв'язком зі Ставропігією. Вона збудована у 1629 р. У головному куполі, що здіймається над серединою храму, розміщені чотири герби: два молдавські, польський і руський з написом: "Цар Феодор Іоаннович був благодійником цього храму"» [256].

Чотири герби в основі бані демонстрували міжнародні масштаби патронату над львівською православною громадою у XVI–XVII століттях. У сакральному просторі святині поєднувалася пам'ять про молдавських господарів, московського царя, польську корону та місцеве руське міщанство. Передумови цього меценатства розкривав Яків Головацький, наголошуючи на ключовій ролі дунайських князівств: «Руська Церква мала двох славних Київських митрополитів румунського походження. Багато з молдавських госпо-

[252] Kohl J. G. Reisen im inneren von Russland und Polen. P. 90–91.
[253] Там само. P. 92.
[254] Там само.

[255] «Ми виїхали з Сокиринців...»: тревелоги родини Ґалаґанів : документальна монографія / упоряд. М. Будзар, Є. Ковальов. Київ : StreamArLine, 2019. С. 15.
[256] Де Вітте Е. Путевые впечатления (с историческими очерками). С. 202.

дарів виявилися ревними покровителями православ'я в Галичині; не одна церква була збудована й прикрашена коштом їхніх пожертв і дарів. Особливо Львівська Ставропігійна церква Успіння Пресвятої Богородиці була зведена за їхнім клопотанням і на їхні витрати, через що й досі в народі зветься Волоською»[257].

Однак у XIX столітті внутрішнє оздоблення Успенської церкви вражало приїжджих контрастом із величністю львівських костелів та монументальністю самого храму. Мандрівниця з Лівобережжя Катерина Ґалаґан зафіксувала у щоденнику свої спостереження з виразним сумом: «Наступного дня о 8 годині я пішла пішки до нашої церкви. Будівля прекрасна, але весь внутрішній вигляд свідчить про бідність. Богослужіння відправляли руською мовою, маленький хлопчик виконував обов'язки дяка і паламаря. Уся служба читалася, а не співалася, тим самим хлопчиком, який стояв навколішки біля престолу. Вівтар відкритий і має католицьку форму, всі прикраси на престолі — у католицькому стилі. Причащали кількох хлопчиків, які всі стояли навколішки; під час причастя багато обрядів були змінені»[258].

Спостереження про «прекрасну будівлю» та «внутрішню бідність» викривало глибинний злам у становищі руської громади. Якщо в ранньомодерну добу грандіозне будівництво спиралося на фінансову допомогу закордонних володарів, то у XIX столітті українці Галичини опинилися без зовнішніх меценатів і змушені були утримувати інституції власними скромними ресурсами. Крім того, зафіксовані Катериною Ґалаґан зміни в літургії (читана служба замість співу, молитовне стояння на колінах, західний устрій вівтаря) наочно демонстрували наслідки обрядової латинізації, характерної для греко-католицького середовища краю.

Для порівняння мандрівники нерідко зверталися до досвіду сусідньої Буковини, де австрійська держава діяла за зовсім іншою схемою. Якщо українські храми Львова жили в умовах нестачі коштів, то Резиденція православних митрополитів у Чернівцях стала

[257] Головацкий Я. О. Карпатская Русь. Народныя песни Галицкой и Угорской Руси. Москва, 1878. Ч. 1. С. 666.

[258] «Ми виїхали з Сокиринців...» ... . С. 207.

прикладом щедрого державного патронату Габсбургів, спрямованого на виховання лояльної церковної еліти. Автор під криптонімом «Ка. А.» у дописі для журналу «Вестник Европы» (1887) так описував цей ансамбль: «Палац митрополита заслуговує на окрему увагу. Його будівництво тривало понад десять років і поглинуло близько чотирьох мільйонів гульденів із релігійного фонду. В резиденції розміщуються православна консисторія, православна семінарія та семінарська церква»[259].

Кошти на будівництво виділяли з Буковинського православного релігійного фонду, утвореного урядом після секуляризації монастирських маєтків за імператора Йосифа II. Звівши цей монументальний комплекс за проєктом архітектора Йозефа Главки, Відень створив потужний адміністративний осередок митрополії. Тим самим австрійський уряд продемонстрував рівноправність Православної церкви Буковини й міцно інтегрував край у загальнодержавну систему монархії.

Сакральний ландшафт Галичини формувався не лише у внутрішніх суперечках, а й під впливом зовнішніх сил. Мережа східнохристиянських храмів краю розбудовувалася, зокрема, завдяки фінансовій допомозі з-за кордону, що зафіксовано як в історіографії, так і в нотатках мандрівників.

Підтримка, яку православним громадам надавали молдавські господарі, залишила глибокий слід у галицькій культурі. Професор Степан Смаль-Стоцький відзначав роль володарів із династії Мушатів, зокрема Олександра IV Лопушнянського (1552–1561, 1563–1568), який підтримував тісні взаємини з галицькими русинами. Саме цей господар надав кошти на відбудову львівського храму, який з того часу й дістав назву Волоського.

У нотатках мандрівників назва «Волоська церква» (від історичного найменування Молдавії — Волощина) зберігалася як пам'ять про зовнішній захист. Вона засвідчувала, що місцеві русини шукали й знаходили підтримку у своїх одновірців. Крім молдавського напрямку, існували зв'язки й з Московським царством. Вони знайшли

[259] Ка. А. Буковина и русины. Письма с дороги. *Вестник Европы.* 1887. № 1. С. 393–394.

kubg.edu.ua

відображення в геральдичному оздобленні Успенського храму, де зображення царя Феодора Іоанновича вмістили поруч із гербами молдавських правителів. Це вказувало на прагнення московського уряду заявити про себе як про «покровителя православ'я» за межами власних кордонів.

Проте якщо давнє молдавське меценатство сприймалося як доброчинна спадщина, то намагання Російської імперії використати православну віру у XIX столітті викликали серйозне занепокоєння серед європейських спостерігачів. Йоганн-Георг Коль, аналізуючи релігійну ситуацію в Галичині, вказував на небезпечні наслідки синодальної моделі православ'я. Він зазначав, що східне християнство в особі російського царя здобуло потужного й агресивного захисника, через що релігія перетворилася на знаряддя імперської експансії.

Коль підкреслював: поєднання релігійного фанатизму з військово-політичною могутністю держави створювало безпосередню загрозу для суміжних регіонів. Спостереження німецького вченого віддзеркалювали побоювання галицької інтелігенції — як греко-католицької, так і поміркованої православної. Вони чітко усвідомлювали, що офіційний Санкт-Петербург використовує конфесійну близькість як інструмент ідеологічного тиску та засіб просування своїх геополітичних інтересів у прикордонних землях Австрійської монархії.

Сакральний простір Буковини XIX — початку XX століття: історико-етнографічний вимір та урядові реформи

Зовнішні зв'язки буковинських святинь: молдавська спадщина та міжнародне меценатство

Сакральний простір Буковини тривалий час формувався під впливом зовнішніх політичних та династичних чинників, які визначили його архітектурні, конфесійні й адміністративні риси. Вирішальну роль у розбудові місцевих православних осередків відігравало Молдавське князівство. Його володарі сприймали зведення храмів як спосіб утвердити власний вплив і зміцнити зв'язки з регіоном.

Буковинський публіцист та етнограф Григорій Купчанко підкреслював, що діяльність молдавських князів мала цілеспрямований характер: «Молдавські князі були ревними захисниками православної віри й будували в містах і селах православні церкви, монастирі, школи тощо»[260].

Одночасне спорудження культових об'єктів та осередків початкової грамоти свідчить про прагнення меценатів сформувати інтелектуальний фундамент для збереження та передачі релігійної традиції наступним поколінням. Поряд із фундацією окремих споруд молдавська влада заклала й церковно-адміністративну структуру краю. За даними Г. Купчанка, 1399 року молдавський князь Юга заснував у Буковині православну митрополію з резиденцією в Сучаві, яка діяла до 1630 року. Водночас у регіоні функціонувала православна єпископія з осередком у Радівцях (1402–1781), заснована князем Олександром I (Добрим)[261]. Професор Степан Смаль-Стоцький доповнює цей аналіз, зауважуючи, що формування церковної ієрархії завершилося за того ж Олександра Доброго, який 1409 року здобув для Сучавської митрополії самостійний статус.

Народно-побутовий вимір цієї молдавської спадщини у XIX столітті зафіксував австрійський письменник Карл Еміль Францоз у своєму дослідженні «З Напів-Азії» (1876). Він показав, що засновані молдавськими господарями монастирі, зокрема Путна та Драгомирна, залишалися головними центрами паломництва, набувши у свідомості місцевого населення чіткого функціонального розмежування щодо шанування чудотворних ікон.

Францоз зауважував, що релігійність буковинських селян була здебільшого зовнішньою та формальною. У їхніх уявленнях Бог сприймався як далекий і суворий володар, а святі та Богородиця — як його наближені порадники, які реально вирішують земні справи. Через це шанування часто зводилося до ставлення свічок чи повторення єдиної знаної молитви — «Отче наш». Водночас під

[260] Купчанко Г. Буковина и еи русски жители : книжечка для народа съ картою Буковины и многими образками. Відень : Книгопечатня Фридриха Яспера, 1895. С. 10.

[261] Там само. С. 18.

час хвороби дитини ця побожність ставала відчайдушною: матері шукали порятунку біля монастирських ікон, але ставилися до них дуже прагматично.

Француз згадував, як у долині Сучави зустрів селянку, яка несла виснажену дитину до монастиря Путна, оминаючи розташовану поруч Драгомирну. На запитання, навіщо йти у таку далечінь, жінка відповіла: «Так! Святий у Драгомирні може допомогти, якщо захворіє худобина або щоб повернути вкрадені речі, а от для людських хвороб помічна тільки Пресвята Діва в Путні!...»[262].

Цей приклад засвідчує, що засновані середньовічними господарями обителі за кілька століть вкорінилися в народній культурі краю, де кожному сакральному центру приписувалися конкретні практичні та духовні функції. У селянському середовищі кожен монастир отримав чітку «роль»: один вважали помічним у господарських клопотах чи розшуку майна, а інший — у лікуванні людей.

Таким чином, середньовічне молдавське меценатство заклало підвалини для тривалого панування православної традиції на Буковині. Мережа великих монастирів та єпископських кафедр надовго визначила сакральну топографію та релігійні орієнтири всього краю.

Секуляризаційна політика Йосифа II та формування Православного релігійного фонду Буковини

Приєднання Буковини до Габсбурзької монархії у 1775 році зумовило докорінну перебудову взаємин між державою та церковними інституціями. Традиційна модель функціонування релігійного простору увійшла у гостру суперечність із модернізаційним курсом віденського уряду. К. Е. Француз детально відтворив конфесійну й інституційну картину краю, яка передувала австрійським реформам:

«Проведемо також паралель між релігійним становищем у минулому та сьогоденні. Греко-східна (православна) церква у 1775 році була беззастережно панівною, її сповідували близько 67 000 жителів. Решта, тобто приблизно 8000 душ, належали до різних конфесій: більшість становили юдеї, а кілька сотень (цигани) були язичниками. Католики мали (ще з польських часів) єдину капличку в Сучаві, юдеям же, навпаки, не дозволялося зводити синагогу.

[262] Franzos K. E.. Aus Halb-Asien: Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südruβland und Rumänien. Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot, 1876. P. 210.

Тим пишніше розквітав культ панівної релігії: вона мала єпископа в Радівцях, а також 186 парохів і 140 помічників священників. Але це ще далеко не все! У цьому бідному краї існувало 39, кажу, тридцять дев'ять монастирів, так що приблизно на кожні 1500 вірян припадав один монастир — співвідношення, якому немає рівних на всій земній кулі та в жодну епоху! З цих монастирів 31 був призначений для ченців (усі за уставом св. Василія), у решті 8 монастирів за цим самим уставом мешкали черниці»[263]. Описуючи побут буковинських монастирів, К. Е. Француз зазначає, що ченці мешкали «за уставом св. Василія». Подібне твердження ілюструє типову для західних спостерігачів XIX ст. оптику сприйняття: автор проєктує понятійний апарат католицького василіянського ордену на православне чернецтво регіону, ігноруючи канонічні відмінності східної традиції.

Австрійські реформи призвели до еміграції частини ченців і перерозподілу майна обителей. Француз описує процес виходу частини ченців за межі австрійської Буковини та розкриває масштаб земельної монополії обителей перед впровадженням йосефіністського законодавства: «Загалом у краї на час першої присяги на вірність (спадкової присяги), тобто через два роки після окупації і після того, як побожні, але грубі й вельми пригноблені отці масово втекли до Молдови, забравши з собою більшу частину церковних скарбів, налічувалося 466 ченців і 88 черниць; однак для 1775 року їхню кількість можна оцінити щонайменше у 2000 осіб, так що приблизно кожен тридцятий чоловік чи жінка були ченцем або черницею. Ця армія ледарів утримувалася з монастирських маєтків — дві третини землі належали монастирям або були їм заставлені чи надані в користування! Звісно, йозефінізм добряче навів лад у цих авгієвих стайнях. Жіночі монастирі були закриті всі без винятку, а чоловічі — усі, окрім трьох. Останні існують і сьогодні, однак кількість ченців у всіх них разом становить лише 30-40 осіб; найвизначнішим є Путна, меншими за чисельністю та статками є Сучевиця і Драгомирна»[264].

[263] Там само. P. 152.
[264] Там само. P. 153.

Паралельні оцінки наводив тогочасний часопис «Вісник Європи», зазначаючи, що станом на 1777 рік у краї діяло 24 православні монастирі, у володінні яких перебувало 270 нерухомих маєтків. Видання констатувало кризу чернечого життя, вказуючи, що постійне накопичення нерухомості призвело до «любостяжання», через яке господарська діяльність фактично витіснила первинне духовне призначення ченців. Те, що ченці перетворилися на великих землевласників і нехтували духовними обов'язками, підштовхнуло імператора Йосифа II до конфіскації церковного майна на користь держави.

Йосифінські перетворення виявилися швидкими й жорсткими. Степан Смаль-Стоцький описує цей процес за датами: після ухвалення нових законів уже 1783 року ліквідували скити Горича, Мамаївці, Хрещатик (Крищатик), Замостя, Бабин, Лука та жіночу обитель у Петрівцях. Щодо жіночого монастиря в Петрівцях влада діяла опосередковано: його юридично закрили, але черницям дозволили дожити віку на місці. У такий спосіб імперська адміністрація ліквідувала обитель без примусового виселення.

Реформа зачепила й буковинські володіння великих галицьких монастирів. Держава конфіскувала землі Манявського скиту (в Мамаївцях і Ревні) та підпорядкований йому монастир у Сучавиці з усіма статками й прибутками, а сам Манявський скит ліквідувала 1 липня 1785 року. Вилучене майно передали до Буковинського релігійного фонду. Загалом підсумок виявився безжальним: із 24 монастирів, що діяли 1775 року, указом Йосифа II до 1788 року закрили 21, залишивши лише три — Путну, Сучавицю та Драгомирну.

Головний парадокс реформи полягав у тому, що ліквідація самостійних обителей створила фінансову основу для церковного будівництва під контролем держави. Створений урядом Православний релігійний фонд зосередив у своїх руках величезні ресурси. С. Смаль-Стоцький називав це одним із найбільших здобутків імператора, зауважуючи, що фонду належала понад чверть території Буковини, а його майно оцінювали майже у 40 мільйонів гульденів. Публікації у «Вестнике Европы» теж відзначали цей масштаб: фонд контролював ледь не половину земель краю, а також найбагатші родовища міді й заліза. Саме прибутки від цього майнового комплексу згодом дозволили звести Резиденцію митрополитів у Чернівцях і фінансувати роботу всієї єпархії.

К. Е. Францоз підкреслював, що секуляризація змінила соціальний вектор використання церковних прибутків та забезпечила релігійну толерантність у регіоні:

«Майно монастирів було конфісковане, і з нього сформовано греко-східний релігійний фонд — один із найбагатших фондів монархії з величезними земельними володіннями, будинками та копальнями (шахтами). З цих прибутків покриваються не лише всі релігійні потреби греко-православного населення, а й утримується чимало шкільних і доброчинних закладів, які йдуть на користь представникам усіх конфесій. І сьогодні греко-східна церква за кількістю вірян (407 311 осіб, духовна опіка яких покладена на архієпископа та близько 300 священників) є найчисельнішою, але вона не є панівною; у Буковині немає панівної конфесії, і саме тому в краї панує найбезхмарніший релігійний мир наперекір різноманітності віросповідань чи саме завдяки їй»[265].

Надходження від цього майнового комплексу дозволили згодом профінансувати спорудження монументальної Резиденції митрополитів у Чернівцях та забезпечити стабільну діяльність церковного управління краю.

Попри суворий держнагляд, уцілілі монастирі (передусім Путна) залишалися осередками освіти й культури, де перетиналися різні етнічні традиції. С. Смаль-Стоцький згадував свій досвід навчання у монастирській школі Путни від 5 до 12 років: там він студіював часослов, псалтир, октоїх, молдавський і руський катехизми, учився писати листи по-волоськи, співати грецьким розпівом та опановував граматику. Подив науковця через наявність руського (українського) катехизму серед молдавськомовного оточення показує, що буковинські обителі зберігали елементи української ідентичності навіть в умовах чужомовного середовища.

[265] Franzos K. E.. Aus Halb-Asien: Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südruβland und Rumänien. Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot, 1876. P. 153–154.

Специфічні релігійні анклави та сакральний урбанізм Буковини: від Білокриницької ієрархії до Чернівців

Конфесійна картина Буковини XIX століття визначалася не лише державною реорганізацією православної церкви, а й функціонуванням автономних осередків, що виникали внаслідок міграційних та урбанізаційних процесів і залишалися дистанційованими від офіційних державних релігійних систем.

Яскравим прикладом просторового відокремлення та конфесійної самостійності стало село Біла Криниця Серетського округу, яке перетворилося на світовий духовний центр старообрядців-липован. Григорій Купчанко у своїх історико-етнографічних нарисах детально зафіксував унікальну адміністративно-культову автономію цього осередку, зазначаючи, що старообрядці мають власного окремого митрополита, чия офіційна резиденція розташована в селі Біла Криниця Серетського округу. Там же знаходилися їхній головний собор та монастирський комплекс[266].

Поява та тривале успішне існування такого анклаву стали можливими завдяки прагматичній та віротерпимій політиці Відня. Керуючись принципами «Патентів про толерантність» Йосифа II, австрійський уряд надав офіційний притулок та широкі привілеї російським старообрядцям-утікачам, які рятувалися від жорстоких репресій та переслідувань з боку царського уряду та Синоду Російської імперії. У результаті, невелике буковинське поселення трансформувалося у потужний ієрархічний центр (так звану «Білокриницьку ієрархію»), який здійснював транскордонний релігійний вплив на старообрядницькі громади по всьому світу. Зведення власного великого собору, розбудова монастиря та функціонування незалежної митрополії дозволили липованам сформувати самоврядний сакральний простір, який гармонійно існував паралельно з домінуючими католицькими та греко-східними структурами, демонструючи високий рівень релігійної свободи в австрійській Буковині.

[266] Купчанко Г. Буковина и еи русски жители. С. 19.

Таким чином, сакральний простір Буковини XIX століття еволюціонував від династичного патронату молдавських господарів і австрійської секуляризації до поліконфесійного середовища, де візантійські архітектурні традиції, старообрядницькі анклави, юдейські та католицькі святині співіснували в умовах нормативно закріпленого релігійного миру.

Висновки

Аналіз сакрального ландшафту Галичини та Буковини XIX століття свідчить, що релігійне життя регіону формувалося під впливом архітектурних, соціальних, національних і політичних чинників. Подорожні нотатки іноземних мандрівників разом із працями тогочасних українських дослідників дають змогу відтворити цілісну картину того, як місцеве населення та зовнішні спостерігачі сприймали релігійний простір цих земель.

Багатоконфесійність була природною рисою регіону. Постійне співіснування православних, греко-католиків, римо-католиків, юдеїв, вірмен та старообрядців визначало повсякденний уклад міст і сіл. Іноземні мандрівники оцінювали це різноманіття по-різному, від захоплення до застережень щодо можливих конфліктів, але завжди відзначали високу щільність релігійного життя. Прикладами цієї поліконфесійності поставали як великі центри на зразок Львова з кількома архієпископствами та синагогами, так і самобутні релігійні осередки на кшталт Білої Криниці.

Церкви й монастирі виконували не лише суто літургійні завдання. Вони слугували осередками початкової освіти, благодійності та збереження місцевої культури. Церковні братства опікувалися нужденними й сиротами, монастирські школи навчали грамоти, а самі храми, через написи, ікони та герби, зберігали пам'ять про фундаторів і важливі події. За відсутності власної держави саме церковні інституції допомагали місцевим спільнотам зберігати рідну мову, звичаї та самобутність.

Вплив релігії на національну свідомість залежав від регіонального контексту. У Галичині греко-католицька та православна традиції допомагали русинам протистояти асиміляції та полонізації. Натомість на Буковині православна церква в окремих випадках ставала

інструментом поширення румунського впливу. Це підтверджує, що одна й та сама конфесія мала різне суспільно-політичне спрямування залежно від місцевих умов.

Реформи Йосифа II суттєво змінили сакральну мережу краю. Хоча ліквідація більшості буковинських монастирів обмежила традиційне чернецтво, створення Православного релігійного фонду дало змогу централізовано фінансувати церковні потреби. Саме кошти фонду забезпечили будівництво нових храмів і стабільне функціонування парафій.

Сакральна архітектура мала вагоме символічне значення. Для жителів краю храми залишалися осередками історичної пам'яті та власної ідентичності; іноземні мандрівники сприймали їх як показник культурного розвитку; а для державної влади вони слугували знаком її присутності. Окреме місце посідали найдавніші пам'ятки — середньовічні муровані церкви Галича, дерев'яні храми Коломийщини та давні монастирі Буковини. У XIX столітті вони сприймалися не лише як пам'ятки історії, а й як підтвердження давніх історичних прав місцевих народів на ці землі.

Отже, сакральний ландшафт Галичини та Буковини XIX століття не зводився до сукупності культових споруд. Він був дієвою системою, яка визначала суспільні зв'язки, формувала національну свідомість, акумулювала історичну пам'ять та відображала загальні політичні трансформації регіону.

ЧАСТИНА II

РЕЛІГІЙНА СФЕРА В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ ТА ПІЗНЬОРАДЯНСЬКИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (СЕРЕДИНА — ДРУГА ПОЛОВИНА XX СТ.)

2.1. Отець Борис Старк (1909–1996): служіння та конформізм (людина «другого плану» в історії)

Довгий час в центрі уваги біографічних досліджень були «визначні особистості», «персони першого плану», тобто ті, хто в історії людства залишив по собі помітний слід, зробив значний внесок в розвиток людського суспільства, його матеріальної та духовної культури (йдеться про політичних, державних, військових діячів, представників науки, релігії, культури, мистецтва тощо)[267]. Утім, вже в другій половині XX — на початку XXI ст. історики під впливом «нової біографічної історії» й, загалом, у прагненні до персоналізації, «олюднення» історичного процесу, почали звертати увагу й на так звану «маленьку людину», «особу другого плану» та її роль в історії, оскільки історичний процес та обличчя часу визначаються не лише «першими», усім відомими акторами.

Зацікавлення особистісним виміром історії, неповторним та унікальним у долі конкретної людини є характерною рисою сучасної культурно-історичної ситуації. Отже, вивчення життя історичної особистості «другого плану» розкриває широкі дослідницькі перспективи, адже, будучи помітною на тлі доби, вона, значно більше, ніж постать «першого плану», демонструє поєднання в собі інди-

[267] Цей розділ є розширеною версією опублікованого авторами дослідження (Див. Andryeyev V., Andryeyeva S. A background figure in history — the case of Boris Stark. *Echa Przeszłości*. 2025. T. 2. Nr. 26. S. 245–262).

kubg.edu.ua

відуального та масового, людини та суспільного середовища свого часу[268].

Герой нашого дослідження — на перший погляд пересічна особистість, типова людина «другого плану», Борис Георгійович Старк (1909–1996). Він уродженець Російської імперії, довгий час перебував у Парижі, у 1946 р. отримав радянське громадянство, а 1952 р. повернувся у СРСР. Нащадок дворянського російського військового роду, діяч Російської православної церкви (РПЦ) у Франції, а згодом у Радянській державі.



Рис. 2.1.1. Борис Старк[269]

Складна біографія Б. Старка, який змінив кілька професій та країн в умовах суспільних та геополітичних катаклізмів XX ст., демон-

[268] Андрєєв В. Історик «другого плану» в персональній ієрархії українського історичного співтовариства XIX — початку XX ст. *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки.* 2009. Вип. 4. С. 295–302.

[269] Джерело: Ясько Т. Н. Адмирал Старк. Россия и Азиатско-Тихоокеанский регион. 2004. № 4. С. 18–22.

струє непохитне бажання жити і працювати, духовні та інтелектуальні шукання, прийняття непростих рішень, вірність традиційним цінностям — Бог, Батьківщина, родина.



Рис.2.1.2. Борис Старк (сидить крайній праворуч, Херсон, 1954)[270]

Історіографія проблеми. Хоча Борис Старк завжди був доволі публічною особою, активним учасником церковного та громадського життя, його біографія та діяльність опинилися у фокусі суспільної уваги в часи розпаду СРСР. Персона Б. Старка цікавила як журналістів, науковців, так і пересічних громадян, які почали шукати відповіді на свої життєві потреби в лоні церкви. Як згадував протоієрей Михайло Ардов, особа Бориса Старка стала в центрі уваги преси та телебачення, але це переважно було даниною моді. Однак таким чином було збережено зовнішній образ

[270] Джерело: Шевченко А. В. Рід Гошкевичів у соціокультурному житті України : дис. ... д-ра філософії : 032 — Історія та археологія. Запоріжжя, 2023. С. 377.

та шлях служіння Б. Старка. Велике значення мало оприлюднення споминів самого Бориса Георгійовича, друкованих та відео версій (на основі інтерв'ю 1992–1993 рр.)[271]. Було частково опубліковано епістолярій Бориса Старка та його родини[272]. Продовжуються дослідження з військово-морської історії Росії, які не обходять увагою родину Старків; згадують отця Бориса у роботах з історії РПЦ.

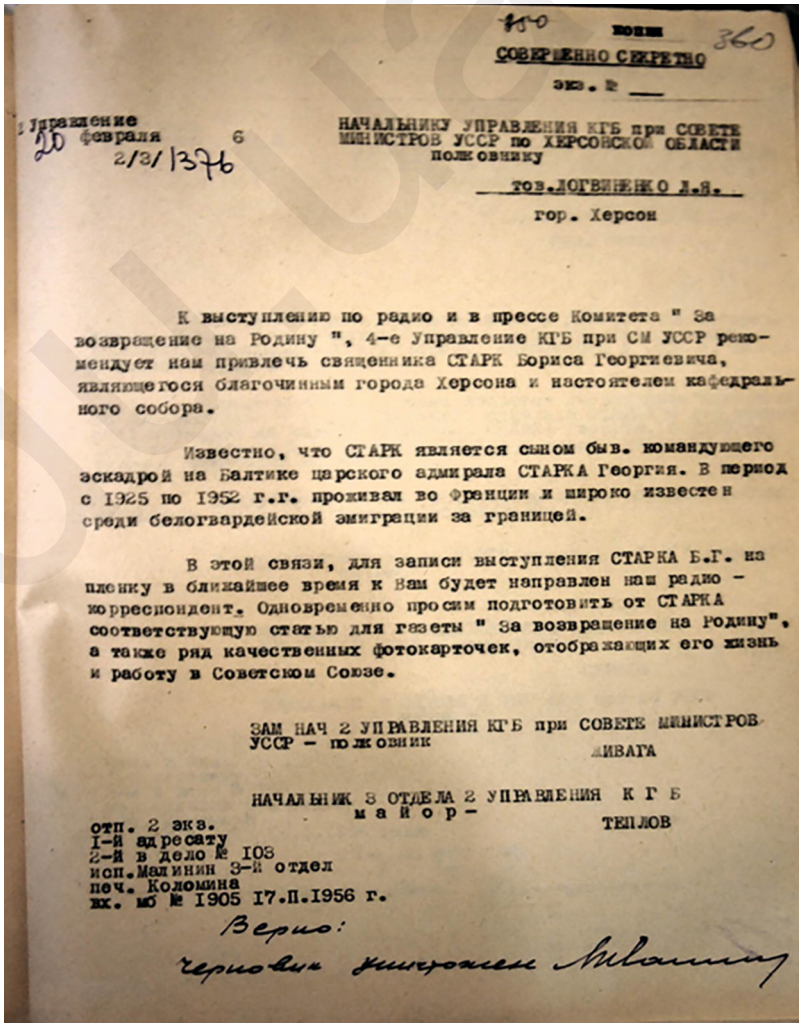
Останнім часом історія репатріації після Другої Світової війни до СРСР різних суспільних та етнічних груп привертає увагу дослідників. Основу складають матеріали Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (Київ) та Державного архіву Російської Федерації (рос. — Государственнй архив Российской федерации) (Москва), місцевих архівів[273].

[271] Отец Борис и матушка Наталья. Протоирей Борис Старк и Наталья Дмитриевна Старк вспоминают. Публикация Ю. В. Тихоновой, послесловие Михаила Ардова. *Новый мир.* № 1. 2000. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2000/1/otecz-boris-i-matushka-natalya.html (дата звернення: 01.05.2025) ;

Борис Старк. Вся моя жизнь — чудо... Воспоминания и проповеди. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарнй университет 2009. 880 с. ; Протоіерей Сергій Барышев. Отец Борис Старк. YouTube-канал : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=AsrQAp2TgMc (дата звернення: 01.05.2025).

[272] Софроний (Сахаров), архим. Письма близким людям. Переписка с семьей протоиерея Бориса Старка. Москва : Отчий дом, 1997.

[273] Земсков В. Н. «Возвращенцы» и «невозвращенцы» (о судьбе советский перемещенных лиц в 1944–1956 гг.). *Известия Самарского научного центра Российской академии наук.* Т. 15. № 1. 2013. С. 103–113 ; Косован Е. А. Украинская диаспора в ФРГ и советские организации по культурным связям с соотечественниками за рубежом (1960–1980-е гг.). *Славянский мир: общность и многообразие. Научный журнал на тему: история и археология, языкознание и литературоведение.* 2019. С. 116–120 ; Ткачёв С. Исторические предпосылки реэмиграции украинцев из Франции после Второй мировой войны. *Migracijske teme.* 14 (1998). С. 315–337 ; Шабельцев С. В. Українські реемігранти з Аргентини. *Український історичний журнал.* 2002. № 5. С. 92–104 ; Даутова Р. Из истории радиопропаганды возвращения «невозвращенцев» в годы «хрущевской оттепели». *Вестник Челябинского государственного университета.* 2010. Т. 42. № 211(30). С. 45–52.



350 копия 360

СОВЕРШЕННО СЕКРЕТНО

экз. № ___

Управление
20 февраля 6
2/3/1376

НАЧАЛЬНИКУ УПРАВЛЕНИЯ КГБ при СОВЕТЕ МИНИСТРОВ УССР по ХЕРСОНСКОЙ ОБЛАСТИ
полковнику
тов. ЛОГВИНЕНКО Л.Я.
гор. Херсон

К выступлению по радио и в прессе Комитета " За возвращение на Родину ", 4-е Управление КГБ при СМ УССР рекомендует нам привлечь священника СТАРК Бориса Георгиевича, являющегося благочинным города Херсона и настоятелем кафедрального собора.

Известно, что СТАРК является сыном быв. командующего эскадрой на Балтике царского адмирала СТАРКА Георгия. В период с 1925 по 1952 г.г. проживал во Франции и широко известен среди белогвардейской эмиграции за границей.

В этой связи, для записи выступления СТАРКА Б.Г. на пленку в ближайшее время к Вам будет направлен наш радио - корреспондент. Одновременно просим подготовить от СТАРКА соответствующую статью для газеты " За возвращение на Родину", а также ряд качественных фотокарточек, отображающих его жизнь и работу в Советском Союзе.

ЗАМ НАЧ 2 УПРАВЛЕНИЯ КГБ при СОВЕТЕ МИНИСТРОВ УССР - полковник
ЖИВАГА

НАЧАЛЬНИК 3 ОТДЕЛА 2 УПРАВЛЕНИЯ К Г Б
майор -
ТЕПЛОВ

отп. 2 экз.
1-й адресату
2-й в дело № 103
исп. Малинин 3-й отдел
печ. Коломина
вх. мб № 1905 17.II.1956 г.

Верно:
черновик уничтожен

Рис.2.1.3. Комітет державної безпеки УРСР,
Комітет повернення на Батьківщину, лист, 17.02.1956 (копія)[274]

[274] Джерело: ГДА СБУ (Галузевий державний архів Служби безпеки України). 1.1.618.360.



Рис. 2.1.4. Б. Старк та його сім'я (Нова Каховка, 1956)[275]

В центрі нашої уваги — один із сюжетів насиченого та контроверсійного життя отця Бориса Старка та його родини — саме перші роки після повернення до СРСР та участі в агітаційній акції Комітету державної безпеки (КДБ) у лютому-квітні 1956 р. у Херсоні. Це дозволяє розкрити перипетії непересічного життєвого шляху цієї особистості та обрану ним конформістську стратегію виживання в умовах тоталітарного радянського режиму, продемонструвати пропагандистський арсенал та організаційні можливості держави та її спеціальних служб в умовах холодної війни.

[275] Джерело: ГДА СБУ. 1.1.618.891.

Основу джерельної бази склали матеріали Галузевого державного архіву Служби безпеки України (Київ). Треба зазначити, що фондоутворення та документообіг в структурах КДБ були регламентовані та особливо секретні, а архів зазнав поетапного вилучення та знищення найбільш компрометуючих діяльність КДБ документів. За часів незалежності України матеріали розсекретили і частково передали в інші архіви[276].

Борис Старк походив із родини військово-морської еліти Російської імперії. Старки належали до клану Робертсон, старовинного дворянського роду Шотландії. Згодом частина його представників оселилася в Швеції, а на початку XVIII ст. предки майбутньої російської гілки Старків перебралися до Росії. У 1818 р. вони отримали російське дворянство. Чимало з них служили морськими офіцерами. Відомо, що в 1917 р. в російському флоті служили одразу п'ять Старків. Найвідомішими серед них були два адмірали — О. Старк[277]

[276] Галузевий державний архів СБУ: Путівник / ГДА СБУ ; автори-упоряд.: В. М. Даниленко та ін. Харків : Права людини, 2009. 136 с.

[277] Старк Оскар Вікторович (1846–1928) народився у Гельсингфорсі (Гельсінкі, Фінляндія). У 1861–1864 рр. навчався у Санкт-Петербурзькому Морському кадетському корпусі. Неодноразово брав участь у дальніх плаваннях. Служив на Балтиці, у Сибірській флотилії, у Японському та Охотському морях, відвідав Японію, Китай та Корею. Служив у Кронштадті, на Тихому океані. В 1904 р. виконував обов'язки командувача Флотом Тихого океану. На початку російсько-японської війни брав участь в оборонних боях за Порт-Артур. Через хворобу був змушений здати командування. З 1905 р. — старший флагман Балтійського моря. 1908 р. вийшов у відставку з проведенням у адмірали. О. Старк негативно поставився до більшовицького перевороту. Помер у 1928 р. в Гельсінкі (Див.: Starck Oskar Ludvig. Suomalaiset kenraalit ja amiraalit Venäjän sotavoimissa 1809–1917. *Studia Biographica.* 7. Helsinki : Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006. Julkaisun pysyvä tunniste URN:NBN:fi-fe2018111948426; artikkelin pysyvä tunniste. URL: http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-ken-000409 (дата звернення: 01.05.2025).

kubg.edu.ua

та Г. Старк[278] (батько Бориса). Його мати — Є. Развозова (1881–1924) також походила з родини військово-морських офіцерів. Її батько В. Развозов та брат О. Развозов були адміралами[279].

Ранню біографію Бориса можна прослідкувати на основі його споминів[280]. Борис Георгійович Старк (1909–1996) народився в Кронштадті, коли його батько служив старшим офіцером на крейсері «Аврора». 1917 р. у Петрограді він вступив до престижної гімназії Карла Мая, в якій навчалися діти російської еліти. Так, наприклад, цей заклад закінчували майбутній академік Д. Ліхачьов, «всі Бенуа, Рерихи, Добужинські, Успенські» та ін. Його батько на тлі революційних подій вступив до армії адмірала О. Колчака, а потім опинив-

[278] Старк Георгій Карлович (1878–1950) народився у Санкт-Петербурзі в родині юриста. 1880 р. родина покинула Росію та переїхала до США, згодом у Німеччину, і знов повернулася до Росії. В 1891–1898 рр. Георгій вчився у Морському кадетському корпусі. У виборі професії відіграв роль його дядько О. Старк. Спочатку Георгій служив на Балтійському флоті. Брав участь в поході навколо Африки, в Цусимській битві під час російсько-японської війни, був поранений. В 1905 р., після закінчення війни, повернувся до Балтійського флоту. Під час Першої світової війни командував міноносцем «Страшний», а в 1917 р. призначений начальником мінної дивізії. Брав участь у Моонзундській битві, під час якої був поранений. За мужність та хоробрість отримав чин контр-адмірала.

Г. Старк категорично не сприйняв більшовицького перевороту та вступив до армії О. Колчака. 1918 р. був призначений командувачем Волзько-Камської Білої флотилії, після її розгрому — начальником бригади морських стрільців у Красноярську. Після поразки О. Колчака, разом з відступаючим військом, опинився в Харбіні.

1921 р., у м. Владивосток, Тимчасовий Приамурський уряд призначив Г. Старка командувачем Сибірської військової флотилії. Влітку уряд надав йому диктаторські повноваження і призначив його командувачем усіма збройними силами. Утім, він незабаром відмовився від посади та повноважень. Адмірал керував терміновою евакуацією Білої армії з Владивостока. У жовтні 1922 р. він вивів за кордон свою ескадру з тридцяти кораблів, на яких знаходилося більше дев'яти тисяч осіб. У січні 1923 р. Г. Старк привів флотилію до Маніли, де продав судна, а отримані гроші та невеликий запас золота, що вивезли під час евакуації, порівну розділив між нижніми чинами та офіцерами.

1924 р., дізнавшись про смерть дружини, Г. Старк покинув Філіппіни й перебрався до Парижу. В 1925 р. він забрав з СРСР дітей та влаштувався водієм таксі. Під час Другої світової війни, в роки окупації Парижа, німецька влада намагалася його схилити до співпраці, але він відмовився. Похований на російському кладовищі Сент-Женев'єв-де-Буа (Див. Яська Т. Н. Адмирал Старк. *Россия и Азиатско-Тихоокеанский регион.* 2004. №. 4. С. 18–22).

[279] Борис Старк. Вся моя жизнь. С. 18–19.

[280] Там само.

ся в еміграції у Франції. Коли Борису було дев'ять років його мати була змушена покинути службу в Морській академії й сім'я залишилася без засобів до існування. Втім, завдяки знайомим батька, Бориса взяли до академії на роботу розсильним.

Після смерті матері перед Борисом та його сестрою Тетяною постало питання про еміграцію та возз'єднання з батьком. Весь час Георгій Старк намагався таємно підтримувати зв'язок з родиною, надсилав анонімні листи та посилки з продуктами. Але, виїхати дітям одіозного адмірала, принципового ворога радянської влади, було надзвичайно складно. Отже Старки вигадали легенду, що нібито якась далека родичка дізналася, що її племінники залишилися сиротами та вирішила взяти їх до себе на виховання. Таким чином у 1925 р. молодші Старки отримали дозвіл на виїзд з СРСР. Спочатку вони дісталися Фінляндії, а звідти поїхали до Берліна де зустріли батька й попрямували до Парижа.

Борис з дитинства мріяв бути священником, утім, на думку батька, це було не серйозно, адже треба якось виживати у непростих умовах еміграції та утримувати сім'ю. За наполяганням батька Борис закінчив приватний Електромеханічний інститут. У 1929 р. він одружився з Наталею Абашовою, з якою прожив усе наступне життя. В шлюбі у них народилося четверо дітей, один з синів — Сергій — помер у дитинстві. Борис підробляв в зоопарку (годував тварин), токарем тощо. Утім нарешті отримав роботу за спеціальністю й до 1939 р. працював інженером-електриком, а у подальшому був комівояжером та інкасатором.

Проте прагнення стати священником не полишало його — він часто відвідував церкву, спілкувався з церковними діячами, був учасником «Російського студентського християнського руху», відвідував публічні лекції відомих представників російської філософської релігійної думки (С. Булгакова, М. Бердяєва, І. Ільїна, Б. Вишеславцева, Г. Флоровського).

На духовне формування Б. Старка, як священника, вирішальне значення мали митрополит Євлогій та Сергій Булгаков, що були його першими духівниками. У 1937 р. митрополит Євлогій (1868–1946) (керуючий російськими православними приходами в Західній Європі, з вересня 1945 р. — Західноєвропейський екзархат РПЦ)

висвятив його в диякона, а згодом й у пресвітера. Надалі Б. Старк служив у кількох церквах, але через рік був призначений у Свято-Нікольський храм при Російському домі в Сент-Женев'єв-де-Буа. Поблизу церкви розташовувалося найбільше зарубіжне російське кладовище на якому отцю Борису, протягом п'ятнадцяти років довелося відспівувати багатьох відомих представників російської еміграції — актора І. Мозжухіна, художника К. Коровіна, філософів С. Булгакова й П. Струве та інших.

На останньому етапі Другої світової війни в Європі російська еміграція у Франції, яка значно поповнилася учасниками Руху опору, перейнялася повагою до внеску СРСР у спільну перемогу Антигітлерівської коаліції. В емігрантських колах посилилися патріотизм та сподівання на послаблення сталінського режиму в СРСР. До цього треба додати активну діяльність радянської агентури, відновлення Сталіним Патріаршества та його демонстраційне бажання примирення з російською православною церквою в Західний Європі. Також велике значення мала особиста позиція митрополита Євлогія, який схилився до приєднання до Московського патріархату[281]. Наказом 14 червня 1946 р. Президії Верховної ради СРСР було відновлено у громадянстві СРСР підданих Російської імперії, що проживали на території Франції[282]. Тоді близько десяти тисяч осіб отримали радянські паспорти[283].

Після певних міркувань та сумнівів, Б. Старк також отримав радянське громадянство, однак на батьківщину повертатися не поспішав. Для подальшої долі отця Бориса мала значення зустріч у серпні 1946 р. з очільником делегації РПЦ митрополитом Ленінградським та Новгородським Григорієм (1870–1955), яку направили в Париж, у зв'язку зі смертю митрополита Євлогія, закріпити в юрисдикцію

[281] Ковалевский П. Е. Из дневников: сентябрь 1944 года — август 1946 года. *Церковь и время*. 2007. № 1 (38). С. 149–207 ; Росс Н. Г. Вступительное слово к дневникам П.Е. Ковалевского. *Церковь и время.* 2007. № 1 (38). С. 144–146.

[282] «О восстановлении в гражданстве СССР подданных бывшей Российской империи, а также лиц, утративших советское гражданство, проживающих на территории Франции». *Ведомости Верховного Совета СССР : сборник законов СССР и указов Президиума ВС СССР, 1945–1946 гг.* 1946. № 21. Москва, 1947. 367 с.

[283] Костиков В. В. Не будем проклинать изгнанье ... (Пути и судьбы русской эмиграции). Москва, 1990. С. 312.

Московського патріархату закордонні православні приходи у Західний Європі[284]. Ця місія не мала успіху, але ідея повернення емігрантів до Росії набула популярності у частини кліру — переважно це були молоді люди. Б. Старк поділився з Григорієм своїми сумнівами, адже знав про радянський терор та репресованих священників-реемігрантів. На це Григорій порадив йому покластися на Божу волю[285].

Таким чином, Борис зробив екзистенційний та цивілізаційний вибір. Однак шлях на батьківщину виявився довгим, проти був його батько. Лише після його смерті в 1950 р. отець Борис із родиною почав готуватися до переїзду. Безпосередньо йому писала листа з запрошенням Ольга Олексіївна Ігнатьєва з Костроми[286] (реемігрантка, дочка дипломата і державного діяча графа А.Н. Ігнатьєва, з родиною якого Старки були знайомі ще з Франції).

У квітні 1952 р. Б. Старк з родиною повернувся до СРСР та одразу отримав призначення помічником настоятеля до Іоанно-Златоустівського кафедрального собору м. Кострома. Патріарх Алексій і (рос. — Алексей і (1945–1970) — патріарх Московський та Всєя Русі, РПЦ) направлення Б. Старка в Кострому аргументував тим, що в провінції він не стане об'єктом пильної уваги радянських спецслужб. Крім того, в Костромі був архірей, який «вмів захищати своє духовенство». Утім дружина Б. Старка почала важко хворіти і його, за наказом патріарха, перевели до Херсона.

У Херсоні Б. Старк служив настоятелем кафедрального собору — Свято-Духівського храму (1953–1956), виконував обов'язки благочинного всіх міських церков. З 1956 р. він став секретарем Управління Одеської єпархії по Херсонській області. У його віданні було вісімдесят сім церков та сто двадцять священників. Тут він проявив себе не лише як священник, а й ефективний адміністратор. У Херсоні він познайомився з представником визначного українського

[284] Каиль М. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2017. № 1. С. 19–40.

[285] Медведева Т. А. Российское зарубежье XX века: особенности формирования, адаптации и сохранения национальной идентичности российской эмиграции. *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.* 2016. № 2. С. 32–41.

[286] ГДА СБУ. 1.1.618.314.

священицького роду Гошкевичів — отцем Леонідом (1868–1963)[287].

Основними причинами цілеспрямованої діяльності СРСР щодо повернення на батьківщину різних категорій емігрантів і, навіть, запрошення до переїзду іноземців були потреби у демографічному відновленні після війни, залучення додаткової робочої сили для відбудови країни та ідеологічна — показати світу переваги радянського способу життя в умовах холодної війни. Всі реемігранти та репатріанти з членами їхніх родин проходили оперативну перевірку, особливо громадяни інших країн (перш за все в Другому Управлінні КДБ — контррозвідка). Звісно, це стосувалося і Старків.

За часів сталінізму процес репатріації та реемігрції переважно мав насильницький характер (викрадення, звинувачення репатріантів у колабораціонізмі з нацистами чи незгоді з радянською владою, та, відповідно, репресії). Після смерті Сталіна репатріаційна робота на деякий час припинилася. Аналіз діяльності КДБ при Раді Міністрів СРСР та КДБ при Раді Міністрів УРСР, у тому числі зміна в методах і пріоритетах діяльності карального органу в роки хрущовської «відлиги» неодноразово привертала увагу сучасних дослідників[288]. Комуністична партія та уряд знову почали перейматися поверненням громадян на батьківщину. Цього разу було враховано помилки минулого й ставку зробили на пропаганду радянського способу життя та агітацію за повернення в СРСР. Вирішили, що умовляти громадян будуть громадські організації, спеціальна преса, родичі та друзі з СРСР. Це жодною мірою не усувало від процесу КДБ.

Так, вже у квітні 1955 р. під контролем КДБ було створено «Комітет за повернення на Батьківщину» (формально — за ініціативи колишніх в'язнів фашистських таборів), штаб-квартира якого базувалася у східному Берліні. Очолив Комітет генерал-майор радянської армії, колишній військовополонений Н. Михайлов. Правовою основою діяльності Комітету була постанова Президії Верховної

[287] Шевченко А. Леонід Гошкевич: життєвий шлях священника. *KELM (Knowledge, Education, Law, Management).* 2021. No 1 (37). Vol. 2. P. 250–258.

[288] Окіпнюк В. Т. Комітет державної безпеки СРСР та Комітет державної безпеки УРСР. *Енциклопедія історії України : у 10 т.* Київ : Наукова думка, 2007. Т. 4. [Ка-Ком]. С. 479.

Ради СРСР від 17.07.1955 р. «Про амністію радянських громадян, які співробітничали з окупантами в період Великої Вітчизняної війни 1941–1945 рр.». Велику роль відіграла у ідеологічному та організаційному аспектах репатріації лібералізація, що стартувала від XX з'їзду КПРС (14–27 лютого 1956 р.).

У 1959 р. було змінено назву Комітету, з 1960 р. він почав іменуватися «Комітетом за повернення на Батьківщину і розвиток культурних зв'язків із співвітчизниками», а з 1963 р. — «Радянським комітетом по культурним зв'язкам із співвітчизниками за кордоном» (Москва). Комітет у Берліні було трансформовано у «Представництво Радянського комітету в Німецькій демократичній республіці».

Репатріантам обіцяли після повернення райське життя — житло, роботу, матеріальну допомогу для облаштування на місцях.

З 1955 р. Комітет видавав газету «За повернення на Батьківщину» (з 1960 р. — «Голос Батьківщини»), що виходила як російською так й українською мовами (у тому числі у видавництві «Радянська Україна», Київ[289]).

Також випускалися радіопередачі та кіножурнали, що візуалізували агітаційні матеріали. Телетрансляції мали обмежений вплив — лише на території СРСР. Так, десять випусків кіножурналу про облаштування життя репатріантів та сподівання на краще майбутнє «Знову на Батьківщині» за 1956 р. були створені на Українській кіностудії документальних фільмів[290].

Найбільше значення мали радіотрансляції, особливо в умовах, коли друковану продукцію важко було поширювати у капіталістичних країнах. Віщання на Західну Європу відбувалося з центрального офісу Комітету в Берліні. Тому холодну війну можна цілком справедливо називати «радіовійна».

Спеціальні випуски радіопропаганди Комітету спільно із радіокомітетами союзних та автономних республік, різних регіонів СРСР мали конфіденційний характер, суворо регламентувалися і контролювалися відповідними органами. Велику увагу приділялося як змісту, так і формі подання матеріалу, музичному оформ-

[289] ГДА СБУ. 1.1.619.317 ; 1.1.626.427.

[290] Там само. 1.1.619.300.

ленню. Мета була не тільки зацікавити потенційних реемігрантів та репатріантів новими фактами успіхів СРСР, а й дістатися до глибин душі. Тому до сценаріїв радіопередач включалися народні та популярні мелодії, до мікрофону запрошувалися рідні та близькі які індивідуально, адресно зверталися до них. Засобами радіо викликали емоційний стрес, почуття туги та бажання повернутися на батьківщину. Ця сила виявилася значно ефективнішою, ніж розтиражовані гасла. Зазвичай передачі містили кілька тематичних блоків — культурно-просвітницький, досягнення народного господарства, життя на батьківщині тих, хто повернувся тощо. Спочатку Комітет обмежувався своїми редакціями. Це вимагало від місцевих агентів професіоналізму і точності — витримати певний хронометраж, не відходити від сценарію, адже не було технічної можливості редагувати[291].

Успішна діяльність Комітету призвела до збільшення рееміграційного потоку. КДБ контролювало роботу місцевих органів влади, які повинні були облаштовувати тих, хто повернувся. Однак результати не завжди були бажаними та позитивними. Так, питання облаштування в Києві змішаної родини Романюк-Крестен, яка переїхала в радянську Україну із Франції, але була незадоволена відсутністю окремого житла та роботи за фахом для чоловіка-француза, було вирішено на союзному рівні на початку лютого 1956 р. Про невдачі у роботі українського КДБ інформовано Кабінет міністрів УРСР та Центральний комітет Комуністичної партії України, а недоліки було виправлено. Родина Романюк-Крестен відмовилася від планів повернутися у Францію[292].

Ймовірно, цей приклад зумовив активізацію радянської пропагандистської системи на теренах України надати нові позитивні матеріали про життя реемігрантів із Франції. У фокусі їх уваги опинилася родина Старків, яка, внаслідок, імовірно, свого особливого статусу дійсно мала в радянській державі добрі можливості.

[291] Даутова Р. Из истории радиопропаганды.
[292] ГДА СБУ. 1.1.618.256-257.

Організовує інтерв'ю із Старками 2-ге Управління (3-й відділ) КДБ при Раді Міністрів УРСР, 17 лютого відправляє на місце фахівців з 4-го Управління[293].

Добір кореспондентів до корпусу фахівців з пропаганди за повернення на батьківщину регулювався і вдосконалювався, вимоги до кадрів були високими (про що свідчать справи 623 та 626, присвячені обліку кадрів та фінансів за 1956–1957 рр. Проводилися серйозні перевірки, видача службових документів та особливості роботи «не підлягали розголошенню». Кадрова справа стандартно містила персональні дані, псевдо (надалі у службовій документації, крім кадрової, використовувалось саме псевдо), домашня адреса, сімейний стан, досвід роботи з родичами «неповерненців», службові характеристики, власноруч написана автобіографія, та особові листки по обліку кадрів з фото. Рекомендації вимагали від претендентів суміщення роботи з місцевими або центральними засобами масової інформації (як журналісти, фото та радіо кореспонденти), а також в пріоритеті були представники викладацьких та інженерних професій. Вимога: не тільки вміти добре опрацювати матеріали літературно, а й бажано, щоб вони самі були репатріантами або реемігрантами, розуміли стан емігрантів за кордоном. Віталося переміщення агентів для роботи по лінії Комітету в інші регіони України.

Довідка (від 11 вересня 1956 р.) на агента «Южний» (укр. — «Південний»), видане 2-м Управлінням КДБ по Херсонській області (за підписом начальника Управління) на співробітника Ацеховського Івана Митрофановича 1905 року народження. Місце народження — Миколаївська область, росіянин, військовий розвідник, воював, був засуджений 1943 р. за перевищення службових повноважень на 7 років Військовим трибуналом. Має військову освіту, безпартійний. Працює літературним працівником редакції обласної газети «Наддніпрянська правда» у відділі сільського господарства — це дозволяє йому здійснювати відрядження по всій області. Агент отримав хорошу характеристику: різнобічно розвинений, культурний, дисциплінований, може знайти спільну мову з будь ким[294].

[293] Там само. 1.1.618.360.
[294] Там само. 1.1.626.51-52.

Можна припустити, що саме агент І. Ацеховський підготував радіотрансляцію та публікацію матеріалів про родину Старків з Херсона 1956 р. (принаймні інформації про інших агентів такого рівня, що діяли на той час у Херсоні, на разі не маємо).

Вже 12 березня відзвітували в Москву про виконання. Було підготовлено сценарій (12 аркушів) та записано радіопередачу, а також текст статті «4 года на родной земле» (укр. — «4 роки на батьківщині») (7 аркушів), додавалося 4 фотоматеріали[295]. Сценарій і текст статті були у вигляді машинопису — передрук чернетки. При цьому на супровідному документі були позначення «совершенно секретно» та «не прошивать», а також рукописом додано — «черновик уничтожен»[296].

Затверджений сценарій не має назви. Формально це була «26-та радіопередача»[297]. Надалі будемо оперувати саме сценарієм радіотрансляції, адже вона має форму інтерв'ю, вийшла раніше, мала більший розголос за кордоном та якнайкраще відбиває людський, емоційний та суспільний контексти.

Стаття призначалася для газети «За повернення на батьківщину» і фактично без змін у змісті дублювала радіопередачу, але була адаптована для друку у вигляді цілісного тексту від імені автора — власне Бориса Старка[298].

Фотоматеріали фіксували відвідини родиною Старків будівництва Каховської гідроелектростанції та міста Нова Каховка[299].

Радіотрансляція та стаття вийшли до кінця березня.

Інтерв'ю можна поділити на кілька тематичних блоків: збереження Б. Старком та родиною своєї релігійної та етнічної ідентичності, інтелектуальної бази; невтручання радянської держави у церковні справи; демонстрація переваг радянського способу життя та успіхи СРСР у індустріалізації; подробиці організації повсякденного життя, що підкреслює людський вимір та емоційний контакт з аудиторією;

[295] ГДА СБУ. 1.1.618.361.
[296] Там само.
[297] Там само. 1.1.618.302-317.
[298] Там само. 1.1.318.362-368.
[299] Там само. 1.1.318.891-892.

агітація за повернення на батьківщину, звернення до російської громади у Франції та родичів.

Починається трансляція музичною композицією, яка і надалі слугує фоном. Це «Херсонський вальс», що відбиває місцевий колорит[300]. Зустріч розпочинається вдома у отця Бориса з огляду на те, що він отримав від влади добру квартиру. Однак кореспондент не акцентував, що її надано родині від Єпархії, а не від держави[301].

Як на початку, так і наприкінці інтерв'ю Б. Старк підкреслює, що у нього все гаразд і родина задоволена, щоб спростувати інформацію, яка поширювалася у Франції («багато різних нісенітниць»): «ніколи світська влада не втручалась в мою духовну роботу... За всі 4 роки мені жодного разу не довелось покривити душею і ввійти у конфлікт із своєю паствою, християнською совістю», «волосся ніхто не обстриг, ходив і ходжу в рясі, дітей не відбирають»[302], «з першого дня ми відразу ввійшли у велику родину нашого народу, начебто ніколи не було багатьох років, проведених за кордоном, народ зустрів нас з любов'ю, радістю, з цілковитою довірою, і за цю любов ми відповіли такою ж довірою і відданістю до всієї цієї великої, рідної родини ім'я якої: Радянський Союз"[303], а також демонструє свою гордість — бібліотеку, яку вивіз з Франції[304].

Старки і кореспондент підкреслюють переваги радянської системи медичного обслуговування та соціального забезпечення. Так, на інтерв'ю був відсутній син Михайло (рос. — Михаил), який отримав путівку у санаторій після важкої хвороби[305]. Деякі риси радянської дійсності реально приваблювали багатьох. Це, звісно, доступ до соціального забезпечення та медичного обслуговування та те, що Б. Старк назвав «політ у майбутнє». Він порівняв світосприйняття світу радянської людини («напружений стрімкий політ у майбутнє») з тим, як у Парижі емігранти сприймали минулий і навіть сьогоднішній день — під кутом бачення «вчора».

[300] Там само. 1.1.626.51-52,302.
[301] Отец Борис и матушка Наталья.
[302] ГДА СБУ. 1.1.618.304-305.
[303] Там само. 1.1.318.368.
[304] Там само. 1.1.318.305
[305] Там само. 1.1.318.308

kubg.edu.ua

Радіотрансляція переривається в домі священницької родини і переносить слухачів на будівництво Новокаховської ГЕС. Старки у захваті від масштабів будівництва, подобається їм і місто Нова Каховка. Вони вважають раціональним, що спочатку будується ГЕС, а потім міська інфраструктура.



Рис.2.1.5. Борис Старк (Каховська ГЕС, 1956)[306]

Разом з батьками була дочка Віра (рос. — Вера), заміжня за робітником Харківського заводу «Серп і молот», яка виховує доньку, також син Коля. Коля виявив зацікавлення, як гребля перекриває річку. Те що викликало питання кореспондента — чи не передумав він стати моряком як його дідусь та прадід, а тепер хоче стати будівельником. Але Коля підтвердив — моряком[307].

Дружина Наталія Дмитрівна принагідно передала привіт сестрі чоловіка — Тетяні Георгіївні Старк[308].

[306] Джерело: ГДА СБУ. 1.1.618.891.
[307] Там само. 1.1.318.313.
[308] Там само. 1.1.318.315.

Сама Тетяна не виявила бажання повернутися в СРСР, але на Заході люди зацікавилися цим інтерв'ю.



Рис.2.1.6. Б. Старк на будівництві Каховської гідроелектростанції (1956)[309]

Так, якийсь Гуліда Микола Іванович з Берліну написав 2 квітня 1956 р. на ім'я племінниці (щоб передати матері — Гуліді А. П., яка проживає у Києві й нещодавно написала йому два листи). Сам він вже 15 років в Німеччині, сумує за батьківщиною, але вагається повертатися. У Б. Старка уточнює про ставлення уряду, просить поради та протекції. У нього діти 4 років і кількох місяців, питає — які речі брати з собою, як пакувати, інструкції про перетин кордону тощо[310]. Було дано рекомендації дати відповідь на радіо із закликом повернутися М.І. Гуліді на батьківщину[311].

1960 р. Б. Старка було переведено до Ярославської єпархії настоятелем Вознесенсько-Георгієвського храму м. Рибінськ та благочинним Рибінського округу. Згодом його було призначено в яро-

[309] Джерело: ГДА СБУ. 1.1.618.891.
[310] Там само. 1.1.622.306-307.
[311] Там само. 1.1.622.307.

kubg.edu.ua

лавський кафедральний собор на честь Федорівської ікони Божої Матері. Обидва його сини також стали священниками.

У 1960-т рр. в середовищі духовенства з'явився тонкий прошарок інтелектуалів, навколо яких гуртувалася інтелігенція, що потребувала духовного наставництва. В колі знакових фігур називають протоієреїв Всеволода Шпиллера, Александра Меня, Бориса Старка, Михайла Туруханова, Віктора Гаврилова, Ніколая Виноградова, Іоанна Євдокимова. Деякі з них, у тому числі Б. Старк, були емігрантами, людьми дореволюційної культури[312]. Коло спілкування Б. Старка було надзвичайно широким. Він листувався з багатьма відомими в СРСР людьми, серед яких були академік С. Капиця, академік Д. Ліхачьов, письменник В. Пікуль, співак І. Козловський та ін.

Помер Борис Старк у Ярославлі у поважному віці. За життя був нагороджений усіма можливими церковними нагородами.

На схилі життя, після розпаду СРСР, Б. Старк згадував про те, що з боку радянської влади чинився жорсткий тиск на РПЦ та про «вимушену» співпрацю священнослужителів з КДБ. Він говорив про багатьох священників які були репресовані, в тому числі його знайомі які повернулися разом із ним з Франції. Не заперечував й існування у лавах Церкви донощиків та «сексотів» («сексот» — від рос. «секретний сотрудник» радянських спецслужб), порушників таємниці сповіді тощо. Він визнавав, що кожен священник обов'язково контактував з агентами КДБ.

Утім, в риториці отця Бориса відчувається намагання виправдатися самому та виправдати саму Церкву за співпрацю з владою. Були й такі священнослужителі, до них себе відносив й Борис Старк, що, у важкі для РПЦ часи, використовували ці контакти на користь благої справи. Сам він не заперечував свої контакти з КДБ, але вказував на те, що він не зробив жодного аморального вчинку, який би міг якось «забруднити його шати»[313].

[312] Сазонов Д. И. К вопросу об авторитете священника на примере представителей духовенства 1960–1970-х годов. *Ипатьевский вестник.* 2022. № 4(20). С. 84–93. С. 87.

[313] Отец Борис и матушка Наталья.

Треба відзначити, що за роки перебування на адміністративних посадах у Херсоні Б. Старка, не було знято з реєстрації жодного священника[314].

Проте, на наш погляд, отець Борис завжди був лояльним до офіційної світської та церковної влади, як у Франції, так і в СРСР. Він завжди підтримував митрополита Євлогія, патріарха Алексія І, як це було у спробі приєднання до Московського патріархату російських храмів Західноєвропейського екзархату у Франції та повернення емігрантів до СРСР[315], так і у справі засудження «Відкритого листа» священників Глеба Якуніна та Ніколая Ешлімана з викриттям порушення релігійних прав людини в СРСР (від 5.11.1965)[316].

Доля родини Старків та одного з його відомих представників — Бориса Старка розгорталися на тлі глобальних історичних процесів та переміщення населення першої половини XX ст. Він продемонстрував життєву стратегію талановитої та самобутньої людини, яка, попри всі завади, здійснила свою мрію — стала священником і пройшла шлях місіонерського служіння. «Все моє життя — диво…» — так назвав він свої спомини, докладно висвітливши перипетії життя, факти та особисті судження. Дійсно, дивом можна вважати, що Борис Старк пережив дві світові війни, емігрував і потім повернувся в СРСР, не зважаючи на походження та церковний сан, уникнув радянських репресій. Але, на нашу думку, складовими цього «дива» треба вважати конформізм як рису особистої вдачі та обраний ним життєвий принцип. Отець Борис вважав, що чесно прожив життя, вважав свою совість чистою. Утім вільне чи не вільне співробітництво з радянськими каральними органами, саме з КДБ, участь у пропагандистських акціях радянських спецслужб автоматично долучають конкретну особу

[314] Иеромонах Иустин Юревич. Протоиерей Борис Старк в «чудном сельском храме». URL: https://omiliya.org/content/protoierei-boris-stark-v-chudnom-selskom-khrame (дата звернення: 01.05.2025).

[315] Кострюкова А. А. По вопросу о юрисдикции Московской Патриархии (неутвержденный проект указа 1950 года). *Вестник Святофиларетьевского института.* 2022. Вып. 4. С. 152–167.

[316] Федотов А. А. Русская Православная Церковь и религиозные диссиденты в 60–80-е годы XX века. URL: https://bogoslov.ru/article/3946671 (дата звернення: 23.02.2023).

kubg.edu.ua

до машини репресій та порушення прав людини, а священнослужителя не залишає з чистим сумлінням.

На нашу думку, актуалізація матеріалів архівів КДБ є дуже важливою у відкритті «людського виміру» тоталітарної доби вітчизняної історії, вони надають різні приклади відносин людини і влади, додають нових рис біографіям відомих особистостей та відкривають цікаві й трагічні епізоди біографії «маленької людини».

Діяльність КДБ та «Комітету за повернення на Батьківщину», специфічні методи оперативної роботи щодо реемігрантів та репатріантів демонструють нелюдське обличчя радянського режиму, забюрократизованість та заангажованість всієї вертикалі влади, на утримання якої витрачалися неадекватно великі народні кошти.

2.2. Контакти українців з представниками Сербської православної церкви у 40–80-ті роки XX ст.

Однією з важливих форм культурної співпраці між народами є міжконфесійні відносини, які розвиваються у різних напрямах і формах. Залежно від геополітичних обставин, міжконфесійні контакти мають ту чи іншу спрямованість, насиченість, змістовність тощо. Та попри всі чинники, міжконфесійна співпраця, як правило, сприяє взаємному духовному збагаченню, утвердженню авторитету Церкви як важливої складової суспільного буття. В силу сформованих віками релігійних традицій, провідні позиції як в Україні, так і в Югославії протягом 50–80-х років XX ст. посідала православна Церква. Керівництво обох республік, насамперед для демонстрації перед світовою громадськістю функціонування свободи совісті в їхніх країнах, дозволяло кліру та прихожанам розвивати незначну міжнародну співпрацю у релігійній сфері. Не без схвалення керівництва обох держав ще у листопаді 1946 року в Югославії відбулися переговори про співпрацю між делегацією РПЦ, яку очолював патріарх Алексій, та Сербською православною церквою. Домовленості, прийняті на цій зустрічі, заклали фундамент подальшої співпраці між православними церквами СРСР та Югославії. Україна як

частина Радянського Союзу та міцний оплот православ'я стала активним учасником таких контактів.

Однією із найпоширеніших форм співпраці між Україною та Югославією стали взаємні візити духовенства та паломників. Щоправда, українці майже не виїжджали як релігійні туристи за кордон, а переважно приймали в себе офіційні церковні делегації з Балкан.

Представники релігійних кіл, паломники з Югославії могли прибувати в Україну по лінії «Інтурист», на запрошення Московського патріархату та інших державних і релігійних організацій, а також (значно рідше) за приватними запрошеннями. Співробітники «Інтуристу» зобов'язані були інформувати Раду зі справ релігії при уряді УРСР про склад групи та маршрут її подорожі. Рада, зважаючи на бажання туристів, мала погодити маршрут, що ставало розпорядчим документом для співробітників «Інтуристу». Такий порядок дозволяв співробітникам Ради слідкувати за тим, щоб іноземці не потрапляли на «небажані» об'єкти — храми, які потребували ремонту чи були переобладнані під господарські чи іншого призначення об'єкти. Траплялися випадки, коли маршрут екскурсій пролягав повз релігійні будівлі, які не функціонували за призначенням, але це замовчувалося. Так, з середини 80-х років XX ст. після початку перебудови в СРСР в Україну почало приїжджати все більше і більше іноземців, які великий інтерес проявляли до київської синагоги Бродського. Чиновникам дозволили приводити туди екскурсії, але екскурсоводи розповідали, що ця релігійна установа діюча, хоча насправді там працював ляльковий театр. На запитання туристів про те, де рабин, відповідали, що він або вчиться в Ізраїлі чи США, або ж відпочиває на курорті. Приблизно такі ж «правдиві» відповіді отримували іноземці на запитання й про інші культові споруди в Україні.

Після від'їзду туристів екскурсоводи чи клірики, які супроводжували гостей, зобов'язані були надіслати довідку у Раду зі справ релігії, в якій докладно описували деталі перебування релігійних туристів в Україні. Особлива увага в довідці приділялася тому, які запитання задавали туристи та які відповіді вони отримували.

На загальному фоні релігійних туристів, які відвідували Україну, громадян Югославії було не багато. Загалом домінували громадя-

ни США, Канади, ФРН, Фінляндії — звідти переважно приїжджали представники української еміграції. З Югославії, попри те, що там була значна українська спільнота, дуже рідко серед екскурсантів траплялися вихідці з України. Це було наслідком страху перед радянським режимом. Про його стандарти в Югославії знали з власного досвіду. Правління комуністичної партії у СФРЮ часто вдавалося до подібних методів керівництва, які були й в СРСР. Тому представники української діаспори на Балканах з осторогою ставилися до ідеї поїздки в Україну, боячись затримання та арешту спецорганами в радянській республіці. Друга особливість, характерна для візитів представників Сербської ПЦ як в Україну, так і в інші країни — вони, як правило, були найстаршими за віком у складі делегацій. Це підтверджує ідею, що після Другої світової війни Сербська православна церква недостатньо піклувалася про кадрову зміну і що втрачався інтерес до православ'я серед молоді Югославії.

Один із перших візитів православних кліриків Сербської ПЦ в Україну відбувся у жовтні 1956 року. Це була знаменна подія в історії налагодження відносин ФНРЮ та СРСР загалом. Візит перших осіб СПЦ мав велике значення і, як додаткова ланка політичного примирення, засвідчував відновлення давньої дружби духовенства, яке в часи розриву радянсько-югославських відносин змушене було припинити спілкування. Візит сербських кліриків майже на рік випередив приїзд членів уряду ФНРЮ. Делегація СПЦ, що нараховувала дванадцять осіб, провела в Радянському Союзі 21 день, 14 з них — у Москві, 4 — в Ленінграді та 3 — в Києві. До складу делегації увійшли: патріарх СПЦ Вікентій; митрополит Добробосанський Нектарій; єпископи Велеріан Шумадійський, Хрізост Браничевський, Вісаріон Банатський; протоієреї Милан Смилянич із Белграда, Петер Капичич із Лесковца, Тихомир Попович, Торче Жунич, лікар Йович Ненадич і голова подвір'я РПЦ в Белграді Віталій Тарасьєв. Також з кліриками Сербської церкви прибув представник Уряду ФНРЮ Мілоє Долпарич — секретар комісії з віросповідувань Союзного виконавчого Віче Югославії[317].

[317] Наша посета сестренској Руској православној цркви. *Весник*. Београд. 1956. 15 новембер. № 178. С. 1–2.

Ніхто з членів югославської делегації до цього не відвідував СРСР, тому гостей цікавили всі сфери суспільного життя в радянській державі. Приймаюча сторона проявила велику увагу церковній делегації. У Москві їх приймав патріарх РПЦ Алексій І і голова Уряду СРСР М.О.Булганін. Візит в Україну був організований на прохання югославської сторони. Перебування в Києві було насичене різними зустрічами та екскурсіями. На той час митрополит Київський і Галицький Іоан був хворий і особисто не зміг приймати гостей. Від його імені делегацію в Екзархаті приймав Архиєпископ Херсонський і Одеський Борис. Патріарх Сербський Вікентій за святковим обідом виголосив промову, в якій навів цікаві факти зі спільної історії. Зокрема патріарх зазначив: «Ми відвідали три головні центри Радянського Союзу: Москву, Ленінград і Київ. Скрізь нас зустрічали сердечно і важко сказати, де було краще. Але хочу відзначити, що Київ для нас, сербів, особливо дорогий тому, що ми саме з Києва отримували допомогу і моральну підтримку в найважчі моменти нашого підневільного життя, коли нам загрожували денаціоналізацією і коли вороги православ'я хотіли нас відвернути від православної віри. У 1721 р. ми звернулися до св. Синоду за допомогою, і він доручив Києву допомогти нам і послав допомогу в особі вчителя Максима Суворова та інших, які привезли з собою богослужбові книги та іншу літературу, відкрили школи і зайнялися просвітництвом сербського народу». Також патріарх Вікентій наводив приклади іншої допомоги, а наприкінці зробив висновок: «А найголовніше те, що ми зберегли православ'я при допомозі Києва»[318]. Нині ці слова не повинні залишатися в історичному минулому, а мають стати чинником зміцнення співпраці українських і сербських кліриків. Адже православ'я і в Україні, і на Балканах вимагає зміцнення свого авторитету і збільшення прибічників, а спільними зусиллями і співпрацею цього буде легше досягти.

Делегація Сербської ПЦ 1956 року, окрім зустрічі з українськими священниками та відвідинами церковних установ, здійснила візит до голови київської міської ради Давидова, побувала на різних господарських об'єктах столиці. Представник Уряду ФНРЮ М. Ди-

[318] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 145. Арк. 14–21.

лпарич мав зустріч з українськими чиновниками, де розповів про принципи державного регулювання релігійних відносин в Югославії. Наприкінці візиту гості запросили своїх київських колег до Белграда. Проте українські священники не змогли скористатися цим запрошенням. Довелося відмовити і наступного разу, коли у жовтні 1961 р. у Києві перебував вже новий Патріарх СПЦ Гермоген, то він знову запрошував українців відвідати ФНРЮ[319].

До складу делегацій, які відвідували Україну, серби обов'язково включали викладачів теологічних установ своєї країни. Підготовка православних кліриків ФНРЮ здійснювалася на створеному 1921 року, богословському факультеті Белградського університету. Факультет з 1946 року став самостійним вищим навчальним закладом. При ньому відкрився Богословський інститут із дворічним курсом навчання[320]. Після 1961 року рівень духовної освіти значно підвищився. Відкрилися православні семінарії у Белграді, Призрені, Сремских Карловцах і при монастирі на о. Крк. На думку аналітиків, з початку 70-х років XX ст. значно покращилися й побутові умови та навчальний процес у духовних навчальних закладах Югославії[321].

Насамперед інтерес до України проявляли ті югославські клірики, які свого часу були студентами Московської чи Ленінградської духовних академій. Під час навчання вони бували в Україні, знали її специфіку. А тому, коли у них з'являлася нагода знову побувати в Україні, вони обов'язково намагалися її використати. 9–10 липня 1971 року в Києві перебував ієромонах з Югославії Дамаскин (Душан Давидович). У 1967–1968 роках він навчався у Московській духовній академії, успішно її закінчив. Після захисту наукової роботи з теми «Літургійні особливості Руської і Сербської православних церков» отримав ступінь кандидата богослов'я. Навчаючись у Москві, розповідав Д. Давидович, він жодного разу не їздив додому, бо боявся «втратити» навчання, оскільки існувала проблема в'їзду до СРСР[322]. Проте, коли 1971 року в нього з'явилася можливість від-

[319] Там само. Спр. 299. Арк. 6.

[320] Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ знань, 2004. С. 511–512.

[321] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 247. Арк. 92–95.

[322] Там само. Арк. 76–86.

відати Радянський Союз, він з радістю погодився. Його цікавило, чи змінилося тут релігійне життя, як зберігаються релігійні святині Києва, храми Одеси.

Перебуваючи в Україні, Д. Давидович проявляв інтерес до історії українських міст, релігійних пам'яток, багато розповідав про події в СПЦ, зокрема про карловацький розкол[323], який, на думку священника, мав національні корені і користувався підтримкою лише представників російської діаспори[324].

Певні припущення щодо кризи сербського православ'я висловлював Василь Тарасьєв — настоятель подвір'я Московського Патріархату в Белграді. Під час візиту до Одеси 21–23 липня 1973 року, він у приватних розмовах зазначив, що «карловацькі» розкольники ще з 20-х років XX ст. «ведуть ворожу політику щодо РПЦ». В.Тарасьєв поділився й деякими іншими спостереженнями. На його думку, найвідданішими православними прихожанами в Югославії були чорногорці. Сам В. Тарасьєв вже не один десяток років проживав на Балканах. Ще його батько Віталій, родом з Маріуполя, 1917 року емігрував до Белграда, де вони разом з сином стали служити у храмі РПЦ[325]. 1973 року Василь Тарасьєв вперше приїхав до України. Він шкодував, що з різних причин не міг зробити цього раніше. До цього священник без особливих перешкод відвідав десятки країн світу, окрім США, куди при в'їзді вимагали прискіпливого медичного обстеження через епідемію туберкульозу, та не був в Іспанії через панування там фашистського режиму. Українські ж клірики, позбавлені такої можливості, з великим інтересом слухали розповіді гостя. Отже, приїзди духовенства з Югославії не тільки розширювали обізнаність українського кліру про релігійне життя в СФРЮ, але й в інших країнах, куди, без особливих перешкод їздили югославські громадяни.

[323] Карловацький розкол — розкол в Російській православній церкві (РПЦ) в 1921 р., викликаний рішенням архієрейського собору в м. Сремські Карловці (Югославія) про неволю патріарха в умовах комуністичного режиму в СРСР, в результаті якого було проголошено РПЦ закордонну, яка об'єднала єпархії РПЦ за кордоном.

[324] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 247. Арк. 92–95.

[325] Там само. Спр. 341. Арк. 118–123.

kubg.edu.ua

11–15 жовтня 1975 року в Одесі побувала спеціалізована екскурсійна група, яка складалася з викладачів та студентів семінарій Югославії. Очолив делегацію професор семінарії імені св. Сави у Белграді архимандрит Доменціан. До складу делегації ввійшли Сінгеят Нікодим Чураков — в. о. ректора семінарії імені св. Кирила і Мефодія в Призрені, викладач Белградської семінарії Милан Драган, який одночасно був редактором дитячого журналу «Дзвіночок», вихованець IV класу семінарії Зарко Недич, Василій Тарасьєв — настоятель подвір'я Московського патріархату в Белграді. Гостей супроводжував співробітник Відділу зовнішніх церковних відносин ієромонах Агафангел (Гавриїлов) з Ленінграда.

Зупинилася делегація в готелі св. Успенського чоловічого монастиря. Тут їх ознайомили з монастирем, патріаршою резиденцією, монастирськими храмами та містом. Разом з монастирським духовенством гості брали участь у службах і літургіях. 13 жовтня серби відвідали Одеську духовну семінарію. Зустрічалися з ректором — архимандритом Агафангелом, який влаштував на честь гостей святковий обід. За обідом архимандрит Доменціан подякував за гостинність і відзначив, що «в усьому світі існує духовна криза, і руські духовні школи відіграють велику роль...» у відродженні православ'я. Ці школи, на думку архимандрита, займають третє місце в світі після Єрусалима і Афона, де дійсно існує духовне життя. У книзі почесних гостей Одеської духовної семінарії гості залишили запис: «Делегація Сербської православної церкви — представники сербських семінарій — уперше відвідали братську семінарію РПЦ після її відродження. Ми захоплюємося устроєм і роботою цієї семінарії....»[326].

Об'єктивно ці слова були не лише знаком ввічливості, але й своєрідною підтримкою українських кліриків, яким доводилося докладати значних зусиль, аби належно організувати релігійну освіту в атеїстичній країні, де свобода віросповідання зазнавала різноманітних переслідувань і заборон.

Справа зі свободою совісті в Югославії була значно кращою, ніж в Україні, хоча релігійні проблеми СФРЮ були не меншими, але

[326] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 17. Арк. 242.

мали інші причини й характер. Найсуттєвішою проблемою, про яку говорили й самі сербські священники при відвідинах України, був спад інтересу до релігії з боку молоді. Зокрема, у 70-ті роки XX ст. до православної церкви у Сербії приходило у двадцять разів менше молоді, ніж у довоєнний період. Проблема, на нашу думку, полягала не у падінні духовності молодого покоління, а у відсутності належної роботи православних священників з молоддю. Адже в цей період збільшується кількість прихожан в інших церквах СФРЮ — протестантських, мусульманських, католицьких, які вели активну місіонерську роботу. Відвідини сербськими православними клириками релігійних осередків України давали їм своєрідні уроки відродження свого впливу на Батьківщині.

Пізнавальним для православних мирян України і Югославії був візит в Україну громадянина СФРЮ Ніколая Цернокрака, який навчався на III курсі Сергієвського богословського інституту у Франції. Прибув гість до Києва напередодні Великодня — 23 квітня 1976 року. Його перебування в Україні проходило за стандартним розкладом: екскурсії містом, відвідини храмів, монастирів, служб Божих[327]. На відміну від інших студентів з Югославії, які приїжджали в Київ з московської чи ленінградської академій, Н. Цернокрак був дуже активним у розмовах, задавав багато питань, його цікавили різні аспекти релігійного життя в Україні: чи є духовні академії та семінарії, скільки чинних храмів і монастирів, як фінансуються релігійні установи тощо. Разом з тим, із розповідей Н.Цернокрак українські священники дізналися багато нового про СПЦ та релігійну освіту у Франції.

На прийнятті у перший день Великодня в Екзарха України митрополита Філарета виступ Н. Цернокрак перетворився на своєрідну доповідь. З виступу гостя українські клірики дізналися, що у Сергієвському богословському інституті навчаються студенти з різних країн Європи, але, як не прикро, там не було жодного француза. Професура складалася переважно з емігрантів Росії та України. Навчання велося французькою та російською мовами і було платним. Повний цикл освіти охоплював чотири роки. Також Н.Черно-

[327] Там само. Спр. 38. Арк. 143.

kubg.edu.ua

крак зауважив, що такої повноти церковного життя, яке він побачив у Києві, йому раніше ніде не довелося зустрічати[328]. Такі відгуки іноземців були своєрідною компенсацією українським священникам за їхню працю та службу в умовах постійних утисків і переслідувань, які існували тоді в Україні.

Корисним для налагодження співпраці українського та югославського православного духовенства був візит професора, протоієрея з Белграда Лазара Милина, який перебував у Києві у жовтні 1976 року. Перед приїздом в Україну він презентував Сербську православну церкву на реформаторсько-православному конгресі-діалозі, що відбувався в Ленінграді. У Белграді Лазар Милин був настоятелем церкви пресвятої Параскеви Сербської, а також професором богословського факультету Белградського університету, де викладав апологетику та історію релігії[329]. Незважаючи на короткий термін перебування в Києві, гість відвідав усі дозволені православні релігійні храми міста та історичні пам'ятки. А 27 жовтня Лазар Милин на запрошення митрополита Філарета побував на обіді у резиденції Екзарха України. Сторони обмінялися думками про реформаторсько-православний діалог, схвально оцінили зміцнення міжконфесійних контактів у світі. Гість порушив актуальне на той час для Югославії питання про визнання Македонської церкви. Він зазначив, що проголошену автокефалію у Македонії клірики СПЦ намагаються сприймати якомога спокійніше, не нагнітаючи і так не просту ситуацію, й висловлюють надію, що з часом відбудеться об'єднання Македонської православної церкви з СПЦ.

Загалом 1976 року Екзархат України відвідали 519 осіб із 36 країн світу. З них 42 делегації — на запрошення Московського патріархату, 20 — по лінії «Інтурист» та інших організацій. Домінували громадяни США, Австрії та Греції. З Югославії було чотири релігійних туристів. Порівняно із загальною кількістю туристів їх було мало. Однак з інших слов'янських країн було лише троє осіб — двоє з Чехословаччини і один — з Польщі. Як правило, майже всіх гостей Екзарх прийняв особисто у своїй резиденції, а в його відсутність

[328] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 38. Арк. 145.
[329] Там само. Спр. 40. Арк. 191.

гостей запрошував до резиденції вікарій Київської єпархії єпископ Варлаам[330].

Напередодні олімпійських ігор 1980 року в СРСР була посилена робота ідеологічних відділів влади та контроль за іноземними туристами. Працюючи з такими делегаціями, радянські чиновники мали «обмежити вплив іноземців на свідомість радянських людей» і показати «переваги соціалістичного способу життя»[331]. Іноземні ж гості й без слів добре бачили «радянські реалії свободи совісті», «хороший стан храмів», тому часто марними були старання радянських гідів. Іноземці зі співчуттям дивилися на недбайливе ставлення до історичних та релігійних пам'яток, але разом з тим постійно дивувалися релігійності українців. В олімпійському році в Києві побувала одна, але чисельна югославська делегація — 51 особа. Очолював її єпископ Даниїл Маргошсткі. Українську столицю гості відвідали на свято Покрови 14 жовтня. Їх приймав в Екзархаті архиєпископ Макарій. Після привітальних промов Макарій вручив усім членам делегації пам'ятні сувеніри та висловив сподівання на тісну співпрацю між церквами і країнами[332].

Після подорожі Ленінградом у жовтні 1981 року у Києві побувала велика група туристів (33 особи) з Югославії, яку очолював вже згадуваний протоієрей Василій Тарасьєв — настоятель Троїцького подвір'я Російської православної церкви в Белграді. Разом зі священниками, серед туристів були і миряни — більшість з них представники російської діаспори. Основний свій час гості з Белграда витратили на огляд релігійних та історичних місць Києва, відвідування служби у Володимирському кафедральному соборі. На Покрову югославські священнослужителі взяли участь у святковій літургії у Покровському жіночому монастирі, яку очолював митрополит Київський і Галицький Філарет. Ввечері делегацію приймали в резиденції митрополита. Під час розмови гості відзначили, що в Україні діє чимало храмів, є церковна література, календарі[333].

[330] Там само. Арк. 303.
[331] Там само. Спр. 119. Арк. 224–233.
[332] Там само. Спр. 151. Арк. 125.
[333] Там само. Спр. 187. Арк. 230–332.

Ці враження були не стільки наслідком так званої західної «антирадянської пропаганди», скільки того, що православ'я в Югославії, за умов більш реальної свободи ніж в СРСР, опинилося в складніших умовах, викликаних спадом інтересу населення до цієї віри.

Загалом протягом 1981 року Екзарха України відвідали 42 делегації, з яких лише одна була з Югославії. Подібна ситуація була й з іншими європейськими країнами, де діяли православні церкви — Болгарією, Румунією. Чехословаччиною, НДР, від яких було по одній-дві делегації. Найбільше — сім делегацій — приїхало зі США[334].

1983 року Україну відвідало 1664 особи із капіталістичних країн і 1432 з країн третього світу, а із соціалістичних країн була представлена лише Югославія. Її громадяни відвідали київську синагогу.[335].

У жовтні 1983 року група паломників, яку очолив протоієрей Василій Тарасьєв, знову відвідала Україну. До складу делегації увійшло шість священників Сербської православної церкви і 27 прихожан СПЦ. Як і 1981 року югослов'яни на Покрову побували в Покровському жіночому монастирі, а священники разом з місцевими кліриками відслужили святкову літургію. Гості розповідали про своє враження від перебування в Україні, про релігійне життя в Югославії. Після Києва югославська делегація вирушили до Тбілісі, де мала намір ознайомитися з духовним життям православної Грузії[336].

Приїзд югославів у Київ на Покрову перетворили у своєрідну традицію. 1985 року Василій Тарасьєв у жовтні привіз до Києва групу релігійних туристів з Югославії. Частина з них вже не вперше перебувала в Україні, і тому для них ця поїздка носила суто паломницький характер. Восени 1986 року у Москві перебувала делегація Сербської православної церкви. У вересні делегація прибула до України. Очолював делегацію Святіший Патріарх Сербський, архиєпископ Печський, митрополит Белградо-Карловацький Герман (Джарич), який з 1958 року очолював СПЦ. До складу делегації входили: митрополит Дабро-Босанський Владіслав (Дмитрович); єпископ Зворничко-Тузланський Василій (Качавенда); єпископ Банялукський Єфрем (Мілутинович); протоієрей Душан Кашич, викладач церковної історії, колишній ректор духової семінарії; протоієрей Мілан Янкович — секретар Синоду; протоієрей Василій Тарасьєв — настоятель російського патріаршого подвір'я в Белграді; протоієрей Момірчу — секретар патріарха, протодиякон Владо Микич, викладач співів у духовній семінарії; протодиякон Томіслав Міланович — секретар Белградської архиєпископії; Мічета Станков — келійник патріарха. Із Москви делегацію супроводжували архиєпископ Кримський та Сімферопольський Леонтій і диякон Борис Даниленко. Поважних гостей із Сербії зустрічали перші особи РПЦ в Україні на чолі з Екзархом України митрополитом Київським і Галицьким Філаретом. Серед зустрічаючих були представники українського уряду — уповноважені з релігійних справ та представник МЗС.

[334] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 188. Арк. 257–261.
[335] Там само. Спр. 260. Арк. 180–184.
[336] Там само. Арк. 130.

Своє перебування в Києві діячі СПЦ розпочали з відвідин Києво-Печерської Лаври, Покровського жіночого монастиря, музею Другої світової війни. Всеношну сербське духовенство відслужило у Флорівському жіночому монастирі. В обох монастирях Святійшого Патріарха зустрічали дзвонами і співом хору. Патріарх Герман виступав із вітанням і благословляв присутніх у храмах. На святковому обіді на честь високого гостя Екзарх України митрополит Філарет у своєму вітальному слові відзначив давню дружбу між руським і сербським народами та їх церквами. Він також висловив сподівання, що патріарх Сербський приїде на святкування 1000-ліття Хрещення Русі. У слові-відповіді Патріарх Герман подякував за гостинність, благі побажання, відзначив, що нарешті збулася його давня мрія відвідати Київ, поклонитися святиням старовинного міста, а також зауважив, що буде просити у Бога здоров'я, аби приїхати на святкування Хрещення Русі (на час візиту йому вже було 87 років). Проте ні патріарх, ні інші представники Сербської православної церкви 1988 року так і не змогли приїхати на святкування 1000-ліття Хрещення Русі. Після прийому митрополит Філарет вручив гостям пам'ятні подарунки.

Під час перебування в Києві сербських гостей цікавили питання: на які кошти живуть ченці, який у них розпорядок дня, чи мають господарства та земельні наділи, чи одержують допомогу держави,

коли були закриті Софійський собор і Лавра, скільки років Київ був в окупації тощо. І, як відзначив патріарх Герман, найбільше його вразила гостинність і щирість прийому, організованого в Києві[337].

Після української столиці гості відвідали Львів і Почаївську лавру. Упродовж усієї подорожі у прийомі іноземної делегації активну участь брали представники української влади, які забезпечували повне сприяння всім моментам організації візиту. Чиновники були присутні на всіх церковних прийняттях, виступали з привітаннями, що було позитивно сприйнято сербською делегацією.

Візити югославського православного кліру та прихожан до України були одним з найважливіших напрямів міжрелігійної співпраці. Зв'язки між югослов'янами та українцями у цій сфері мали давні історичні корені, що обумовило їхню специфіку. По-перше, серед слов'янських країн Югославія опинилася на першому місці за кількісним та змістовним наповненням візитів православної спільноти до України. По-друге, всіх гостей з Югославії дивувала релігійність українського народу, яка, попри ідеологічні заборони, не зменшувалася. По-третє, при відвідинах українських міст і православне духовенство Югославії, і прихожани СПЦ відзначали ту значну духовну і матеріальну роль, яку свого часу відіграв Київ у справі підтримки православ'я серед югослов'ян. Усі наведені фактори, на нашу думку, можуть стати базою для зміцнення і розвитку співпраці між українським і югослов'янським православним співтовариством та зміцнення загальних позицій православ'я у світі.

Візити сербів — студентів російських духовних академій до України

Особливу категорію іноземців, які приїжджали до України, складали так звані «релігійні туристи», серед яких було багато сербських студентів із духовних академій Москви і Ленінграда. Разом з іншими студентами МДА та ЛДА, у 70–80-ті роки XX ст. вони часто відвідували Київ, Одесу, Львів та інші міста України. Древні українські міста приваблювали своєю історією, православними храмами, монастирями та іншими релігійними святинями. До 1918 року у Києві,

[337] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 364. Арк. 107–117.

як одному з центрів православної освіти, серби та представників інших південнослов'янських народів навчалися у Київській духовній академії. Цей навчальний заклад, відкритий 1819 року замість Києво-Могилянської академії, відіграв вагому роль у справі розвитку культури, освіти і науки південних слов'ян, які приїжджали в Україну здобувати освіту ще з початку XVIII ст. Із випускників академії — сербів, чорногорців, хорватів і македонців — згодом сформувалися видатні державні та громадські діячі, відомі вчені історики, філологи, філософи, письменники, освітяни[338]. Також КДА підготувала десятки священників для Сербської ПЦ. Серед тих кліриків, які приїжджали в Україну у 70–80-ті роки XX ст., часто траплялися родичі чи знайомі колишніх випускників академії.

Студенти тогочасних російських духовних академій, які приїздили в Україну, як правило, були зрілими особистостями, котрі до вступу вже мали досвід служіння у храмах. Вони добре орієнтувалися в питаннях релігійного життя Югославії та всієї світової православної спільноти, а тому їм було чим поділитися з українськими колегами.

Приїзд та прийом груп таких релігійних туристів завжди був добре організований, гостями опікувалися українські православні священники. Як правило, студенти приїжджали під час канікул, які в духовних академіях були на Різдво, Великдень, Покрову, а також у літні місяці. Відпускали на такі екскурсії завжди найкращих студентів. Тому траплялися випадки, коли за час навчання окремі сербські студенти кілька разів відвідували Україну. Приїзд іноземних студентів до українських міст був не менш цікавим і для приймаючої сторони, оскільки під час спілкування студенти розповідали про історію та тогочасний стан православ'я у своїх країнах. Знаковою була й реакція сербів на реалії релігійного життя в Україні. Це демонструвало те, як українців сприймають в Югославії та на Балканах загалом. Екскурсії сербських студентів до України сприяли розвитку відносин між югославською та українською релігійними спільнотами.

[338] Павлюченко О. В. Україна в російсько-югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина XIX — початок XX ст.). Київ, 1992. С. 60.

kubg.edu.ua

Перші групи іноземних студентів, серед яких були і серби почали відвідувати Україну у 70-ті роки XX ст. Одним з перших візит відбувся 27–29 червня 1973 року. Тоді до Києва приїхав лише один студент МДА — Єфрем Мілутинович. Він добре володів інформацією про релігійну ситуацію у своїй країні, а тому українським священникам багато розповідав про різні конфесії Югославії, про екуменічний рух і ставлення до нього Сербської ПЦ. Зокрема Є. Мілутинович зауважив, що Сербська православна церква тримає себе відсторонено від цієї міжнародної релігійної ініціативи. Це при тому, що Сербський православний патріарх Герман сім років (1969–1976 рр.) очолював ВРЦ[339]. А католики Югославії «почувають себе найвпевненіше, бо є найбагатшими» серед інших конфесій, зазначив Є.Мілутинович[340]. Щоправда, не тільки матеріальний статок католиків дозволяв їм почувати себе впевнено. Велике значення мали й зміни у державній політиці СФРЮ, які відбулися у ставленні до західних християн. Після тривалих років гонінь, яких зазнавали католики Югославії, 1960 року відбулася перша публічна демонстрація позитивного ставлення уряду до католиків. У цьому році Й.Тіто нагородив високою державною нагородою Белградського католицького архієпископа з нагоди його 80-ти річчя. Між югославським урядом і Ватиканом почалися офіційні переговори, які завершилися підписанням угоди у квітні 1966 року й обміном представниками. Станом на 1969 рік у країні друкувалося 29 релігійних журналів накладом 10 млн. З них 8 млн. — католицьких. З 1970 року представникам Риму надали статус послів. 1971 рік Й.Тіто отримав аудієнцію у Папи. З того часу науковці часто друкували свої дослідження в релігійних виданнях, а теологи — у марксистських.

У 70-х роках XX ст. в Хорватії активно обговорювалося питання про прийняття до комуністичної партії практикуючих католиків. Наскільки це було революційним для тодішнього суспільства говорить той факт, що у 60-х роках лише за підозру в тому, що член партії святкував у дома Різдво, могли виключити з партії. А це, у свою чергу, могло призвести до втрати роботи, пільг тощо. Ці новації діалогу стали частиною світового руху, започаткованого на початку 60-х років XX ст. Папою Іваном XXIII, який запропонував католикам змінити ставлення до комуністів. Таким чином, енцикліка Пія XI про заборону будь-якої співпраці з комуністами відійшла у минуле. З іншого боку, як ми бачимо, кардинально змінилося і ставлення югославських комуністів до віруючих. Нові тенденції зміцнили позиції католицької церкви. У 70-ті роки зросла кількість відвідувачів релігійних шкіл. У Словенії 60 % назвали себе практикуючими католиками, але лише половина з них регулярно відвідувала костьол. Таких злетів не відчувала Сербська ПЦ, бо вона не зазнала утисків у повоєнні роки, як це було з католиками, а тому не мала підстав для такого бурхливого відродження, як католики[341].

[339] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 257. Арк. 238.
[340] Там само. Оп. 5. Спр. 340. Арк. 93–99.

Через рік, 6–11 серпня 1974 року, Є. Мілутинович вдруге приїхав до Києва. Цього разу він узяв із собою співвітчизника — студента МДА ієродиякона Григорія (Калинич Милан). Після відвідин київських монастирів гості у розмові з одновірцями зазначили, що їх вразило те, що в монастирях переважають літні ченці і майже відсутні молоді. Оскільки українські клірики не могли чесно пояснити цей факт, боячись доносів, то співрозмовники перейшли до іншої теми. Вони поцікавилися, як віруючими в Югославії було сприйнято відокремлення Македонської православної церкви від Сербського патріархату. Є.Мілутинович дав недвозначну відповідь, наголосивши, що Сербська ПЦ намагається не загострювати ситуацію, а тому «дуже обережно ставиться до релігійних подій в Македонії в надії, що колись наступить примирення й об'єднання»[342].

Окрім Києва, сер би також побували в Одесі, де відвідали семінарію. Там їм влаштували зустріч з викладачами та ректором семінарії — архиєпископом Агафангелом. Є. Мілутинович, на прохання господарів навчального закладу, розповів про релігійну освіту для православних в Югославії, відповів на запитання семінаристів. З розповіді Є. Мілутиновича одеські клірики дізнались, що на той час у Югославії православні мали 3600 приходів і 96 монастирів і що

[341] Singleton Fred. Twentieth-Century Yugoslavia. New-York. 1976. P. 203–207.
[342] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 381. Арк. 63–65.

kubg.edu.ua

православ'я сповідує більшість населення країни[343]. Цифри свідчили про поступальний розвиток сербського православ'я, що особливо контрастувало з українськими реаліями.

У червні 1976 року серед невеликої групи студентів МДА, які прибули до Києва, двоє були з Югославії: Лонгин Крчо та Григорій Калинич. Гості відвідали історичні місця Києва, побували на богослужіннях у Володимирському соборі та Флорівському монастирі. Через короткотривалість подорожі гості мали небагато часу для спілкування зі своїми українськими колегами. Більшу частину свого перебування в Києві, за їх власним бажанням, вони провели у спостереженнях за професійною діяльністю українських кліриків і завдяки цьому отримали додаткові навички для майбутньої праці.

У червні — липні 1979 року наступна делегація семінаристів МДА побувала в Одесі. Групу складали професорські стипендіати МДА. Серед шести членів делегації троє були з Югославії: Лонгін Крчо, Ніканор Богунович і Борислав Петрович. Супроводжував туристів аспірант МДА Василь Головін. Поселили гостей в Успенському чоловічому монастирі. Окрім відвідин релігійних та історичних місць Одеси, студенти мали цікаву і корисну для їхньої професійної діяльності зустріч з митрополитом Одеським і Херсонським Сергієм[344].

До міст, дозволених для відвідування іноземними туристами, належав і Харків. Сюди теж приїжджали югославські громадяни — студенти духовних академій Росії. Так, 31 травня — 3 червня 1980 року в Харкові перебували Сава Мілошевич і Бориславе Петрович. Їм показали найбільші православні храми міста: Іоанно-Усікновенський, Петропавлівський, Трьохсвятительський, Озернянський і Казанський. Під час екскурсій гості виявляли інтерес до історії міста, храмів, ставили багато питань. При зустрічі зі священниками вони цікавилися богословською практикою. Наприкінці візиту студентів прийняв єпископ Никодим, який розповів про парафіяльне життя в регіоні. Після Харкова студенти відвідали Київ (4-6 червня), Львів (7–10 червня), Ялту (11–19 червня).

[343] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 381. Арк. 131–136.
[344] Там само. Спр. 7. Спр. 117. Арк. 281–284.

З особливим захопленням гості згадували Ялту, оскільки жили вони там не у готелі, а вдома у протоієрея М. Дрічковського, який супроводжував їх у поїздках по місту, спонукав до цікавих розмов[345]. Насичена поїздка і враження від неї наштовхнули Саву Мілошевича на висновок, що в Югославії несправедливо вважають, що в СРСР є тиск на духовенство та відсутня свобода совісті. Гості в усіх храмах, показаних їм, бачили багато людей.

З одного боку, такий висновок свідчить про те, що югославські студенти, з різних причин (через свою молодість, добре організовану ідеологічну роботу радянських чиновників), не завжди бачили ті обмеження, які супроводжували релігійне життя в Україні. З іншого — українці, попри ідеологічний тиск і залякування радянської влади, залишалися вірними християнським традиціям, вели активне релігійне життя.

14–16 червня 1983 року в Києві перебувала група студентів Московської духовної академії, двоє з яких були із Югославії: ієромонах Нектарій (Радованович) і Сава (Яковлевич). Супроводжував гостей теж студент МДА, українець О.Антонюк. Характеризуючи цих студентів, протоієрей Володимирського собору Іоанн Чернієнко зазначив, що обидва студенти були повільні «у слові і ділі». Нектарій дуже любив фотографувати і знімати фільми, а Сава надавав перевагу самостійним прогулянкам. Спілкуючись з югославськими студентами, українські священники дізналися, що на той час у Югославії було 180 діючих монастирів, одна духовна семінарія і незабаром мала відкритися духовна академія[346]. Ці показники стосувалися тільки православної спільноти СФРЮ, яка охоплювала 70 % населення країни. У порівнянні з українськими реаліями це були високі цифри. В Україні, де проживало вдвічі більше населення, ніж у Югославії, зі встановленням радянської влади Київська духовна академія була закрита і не планувалося її поновлення, а семінарія збереглася лише в Одесі.

Чинних монастирів в Україні налічувалося близько двадцяти. Релігійні споруди заборонялося ремонтувати, не кажучи вже про

[345] Там само. Спр. 150. Арк. 157–161.
[346] Там само. Спр. 258. Арк. 57–60.

kug.edu.ua

будівництво нових тощо. Попри це, радянській ідеології не під силу було знищити духовний потенціал українців, який в умовах тотального контролю і заборони на релігійну діяльність, не тільки був збережений, але й викликав повагу і захоплення приїжджих іноземців, що, своєю чергою, морально підтримувало українських прихожан і духовенство.

У січні 1985 року з групою іноземних студентів ЛДА в Києві побував Владіслав Вулович, який походив з родини сербських священників. Цікаво, що він мав досить не типову для цієї професії вдачу. За спогадами його друзів, він був веселим, оригінальним, критичним, як, зрештою, і більшість югославських ченців. Про це засвідчив прикрий випадок, який трапився при поверненні до Ленінграда. Студентів обурили побутові умови у потязі: холод, бруд, плутанина з квитками.

У цій ситуації іноземці просто вийшли з вагона і повернулись у готель. Через кілька годин їх відправили іншим рейсом, який вже мав кращі побутові характеристики[347]. І хоча цей випадок виходив за рамки релігійного туризму, однак це був також особливий урок для українських кліриків, які займалися організацією подорожей студентів.

Київських священників шокували не стільки побутові негаразди радянських потягів, скільки факт неприйняття цього гостями. За десятки років радянської влади вже не одне покоління звикло до злиднів, а ті, хто вижив у таборах, не скаржилися на радянську дійсність.

Радянська ідеологія, базуючись на атеїстичних принципах, все ж не втрачала шанс скористатися духовними традиціями населення СРСР для утвердження свого міжнародного авторитету. Дозвіл на навчання південних слов'ян та інших іноземців у релігійних школах Радянського Союзу в цьому плані був достатньо дієвим. Московська та Ленінградська духовні академії були основними центрами, де слов'яни здобували вищу духовну освіту впродовж 60–80-х років минулого століття. В СРСР готувалися кадри насамперед для Сербської ПЦ.

[347] ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. Спр. 324. Арк. 82–87.

Практично всі громадяни СФРЮ, які вчилися в Росії, відвідували Україну. Віднайдені нами архівні дані про візити студентів свідчать про нечисельну аудиторію слов`ян, направлених на навчання із Сербської ПЦ. Лише в одному випадку це був студент, який походив з родини священників.

Найчастіше це були особистості, які насправді проявляли незначний інтерес до релігії, оскільки в Югославії, як і в УРСР не було престижним навчатися на священника.

А той факт, що на міжнародних форумах Сербську ПЦ презентували найстарші, у порівнянні з іншими делегатами, представники, говорить про кадровий дефіцит у сербському православ'ї, подоланням якого церква не особливо переймалася. У Росії південні слов`яни навчалися за кошти приймаючої сторони. Це був не тільки жест матеріальної підтримки Руською ПЦ Сербської церкви, але, що мало більше значення — основний, московський стимул заручення союзницькими позиціями з боку Сербської ПЦ.

Незважаючи на те, що Україна в радянські часи перестала бути центром релігійної освіти для православних слов'ян, вона все ж викликала великий інтерес в іноземних студентів, що навчалися у вищих духовних школах Москви та Ленінграду.

Їхні візити до міст України, зустрічі з православним духовенством були незамінною часткою міжнародного спілкування між українським та слов'янським православними співтовариствами. Одні ділилися досвідом, інші — запалювали молодим азартом і сміливістю у прагненні до змін. Від Югославських студентів українське духовенство отримувало не тільки додаткову інформацію про події в житті Сербської церкви, але й загалом про життя православного світу. Майбутні священнослужителі Сербської ПЦ знайомилися з духовними пам'ятками на українських землях, а набожність українського народу, який під тиском комуністичної ідеології так стійко беріг своє духовне коріння, викликала у них глибоку повагу.

kubg.edu.ua

2.3. Феномен релігійного дисидентства

Релігійна історія України першої третини XX ст. засвідчує складний взаємозв'язок між конфесійною ідентичністю, національним рухом та політичними трансформаціями. Одним із найбільш показових проявів цих процесів стало поширення ідей церковної незалежності, які в умовах кризи традиційних форм церковного управління поступово набули характеру організованого автокефального руху. Важливо, однак, розглядати цей процес не лише як результат політичних прагнень до національного самовизначення, а й як наслідок внутрішньої релігійної незгоди з офіційною церковною позицією та практикою підпорядкування церковного життя зовнішньому центру.

Релігійна незгода виникає тоді, коли частина духовенства та мирян перестає сприймати чинну модель церковної організації як таку, що відповідає їхньому розумінню віри, церковної традиції та потреб релігійної громади. В українських умовах початку XX ст. ця незгода була пов'язана, зокрема, із прагненням до ширшого використання української мови в богослужінні, оновлення церковного життя, залучення мирян до вирішення церковних питань та утвердження самостійності української церковної традиції. Унаслідок цього питання церковної автономії поступово виходило за межі дискусії про окремі богослужбові чи адміністративні практики й перетворювалося на принципове питання про джерело церковної влади та легітимність її здійснення.

Революційні події 1917–1921 років створили сприятливі умови для інституціоналізації цих прагнень. За умов розпаду імперського політичного порядку та активізації українського національного руху ідея церковної самостійності набула нового значення. Вона стала основою для формування Української автокефальної православної церкви, проголошеної в 1921 році. Важливу роль у цьому процесі відіграв митрополит Василь Липківський, діяльність якого демонструє, як релігійна критика усталеного церковного порядку могла трансформуватися у прагнення створити альтернативну модель церковної організації. Таким чином, автокефалія постає не лише як адміністративне відокремлення, а як спроба

переосмислення самої структури церковного життя та принципів його легітимації.

Водночас становлення автокефального руху відбувалося в умовах формування радянської політичної системи, для якої незалежні від держави форми суспільної самоорганізації становили потенційну загрозу. У 1920-х роках радянська влада, поєднуючи політику контрольованої лібералізації з посиленням адміністративного та репресивного тиску, прагнула підпорядкувати релігійне життя державному контролю. Автокефальна церква виявилася особливо вразливою, оскільки її релігійна автономія поєднувалася з українською національною ідентичністю та прагненням до самостійного церковного управління. У результаті конфлікт між автокефальним проєктом і радянською державою набув не лише конфесійного, а й політичного виміру.

Отже, перехід від релігійної незгоди до автокефалії доцільно розглядати як багаторівневий процес, у якому богословські, церковно-організаційні та національні чинники взаємодіяли з радикальною зміною політичного контексту.

Саме така взаємодія визначила специфіку українського автокефального руху 1920-х років та зумовила його конфлікт із тоталітарною радянською системою, яка послідовно обмежувала автономію релігійних інституцій і, зрештою, вдалася до їхнього адміністративного та репресивного знищення.

У цьому контексті особливого значення набуває проблема релігійної незгоди як форми спротиву нав'язаній моделі церковного та суспільного життя. Досвід 1920-х років показує, що протистояння офіційній релігійній позиції за певних історичних умов могло виходити за межі суто конфесійної дискусії та набувати рис ширшого світоглядного й суспільного спротиву. Саме тому дослідження механізмів формування автокефального руху дає змогу простежити важливу передумову для розуміння пізнішого феномена релігійного дисидентства.

Водночас між автокефальним рухом 1920-х років і дисидентством наступних десятиліть не можна встановлювати прямої та однозначної тяглості. Йдеться радше про подібність певних моделей поведінки: відмову визнавати монополію офіційної інституції на визначення релігійної істини, прагнення до самостійності релі-

гійного життя та готовність протистояти державному контролю над сферою віри. У цьому сенсі феномен дисидентства може бути розглянутий як наступний етап розвитку практик релігійної незгоди, що в умовах радянської системи набували нових форм і змісту.

Поняття «дисидентство» не має єдиного загальноприйнятого визначення в науковому дискурсі. Це пов'язано передусім із тим, що термін використовується для позначення різних рівнів соціальної реальності: індивідуальної незгоди, публічного інакомислення, політичної опозиції, організованого спротиву та ширших процесів формування альтернативної публічної сфери, тому методологічно некоректно ототожнювати *dissidence* лише з «незгодою» або, навпаки, лише з організованим політичним рухом.

Важливо також розмежовувати англомовні поняття *dissent, dissidence, opposition, resistance* і *contention*. У сучасній літературі вони часто перетинаються, однак не є повними синонімами. Наприклад, *dissent* розглядається як ширше родове поняття, всередині якого можна аналітично розрізняти *opposition, contestation* і *resistance*[348]. Автори такої ідеї наголошують, що ці поняття мають спільне ядро у вигляді протиставлення акторів владі, але відрізняються цілями, стратегіями, простором політичної *contestability* та характером взаємодії з владою[349].

Для дослідження класичного дисидентства, особливо радянського та східноєвропейського, це розмежування має принципове значення. Дисидент не обов'язково є членом політичної партії, не обов'язково прагне захопити владу і не обов'язково виступає із закликом до повалення режиму. У багатьох історичних випадках дисидентська діяльність була спрямована не на безпосередню зміну уряду, а на відновлення автономного простору суспільного, зокрема релігійного життя.

Найнижчий рівень концептуалізації виходить із самого значення слова *dissent*. У цьому підході дисидентство означає виражену незгоду з рішеннями, політикою, нормами або претензіями влади. Таке широке розуміння має перевагу, адже воно дозволяє охопити

[348] Puleo L., Coman R. Acts of dissent in the global crisis of democracy: a typology of opposition, contestation and resistance. *Acta Politica*. 2026. Vol. 61. P. 663–665.

[349] Там само. P. 665–669.

широкий спектр явищ. Сучасні науковці визначають *acts of dissent* як форми незгоди, виражені індивідуальними або колективними акторами щодо політики уряду або політичного режиму в цілому[350]. У такому розумінні *dissent* є родовою категорією, яка може включати як помірковану опозицію, так і радикальний спротив.

Однак для дослідження саме дисидентства цього визначення недостатньо. Воно занадто широке. Якщо будь-яку незгоду з провладним рішенням вважати *dissent*, тоді дисидентством доведеться називати парламентське голосування проти уряду, редакційну статтю опозиційної газети, страйк, революційне повстання та діяльність радянського правозахисника. Це різні соціальні феномени, які потребують диференційованого аналізу, тому таке визначення слід використовувати лише як родове поняття, а не як остаточну дефініцію дисидентства.

Значно ефективнішим є підхід, за якого дисидентство розглядається не як стан переконань, а як соціально значуща дія. Це особливо важливо для аналізу феномену радянського дисидентства. Деякі дослідники вважають за необхідне розмежовувати особистісний і колективний виміри *dissent*. На індивідуальному рівні дисидент визначається як людина, яка свідомо й повторювано порушує юридичні норми або прийняті правила соціальної поведінки з моральних, політичних, релігійних чи ідеологічних мотивів, чим свідомо наражає себе на політичні репресії[351].

Це визначення є значно перспективнішим з погляду наукового осмислення досліджуваної проблематики. По-перше, воно відокремлює дисидентство від приватного інакомислення. Людина може не погоджуватися з режимом, але якщо її незгода не виходить за межі приватних переконань, говорити про дисидентство в строгому сенсі проблематично. По-друге, воно вводить до визначення свідоме прийняття ризику репресії. Дисидентська дія відбувається в умовах, коли індивід розуміє, що його поведінка може бути покарана панівною владою, але все одно продовжує діяти.

[350] Там само. P. 669–670.

[351] Martin B. Dissident Histories in the Soviet Union: From De-Stalinization to Perestroika. London ; New York : Bloomsbury Academic, 2019. P. 4–5.

Отже, в операціональному сенсі можна запропонувати таку формулу визначення дисидентства: «Дисидентство = усвідомлена незгода + дія + переступання меж дозволеного + готовність або фактична схильність до прийняття ризику репресії». Саме компонент дії дозволяє відокремити дисидентство від просто «інакомислення».

Другий важливий підхід розглядає дисидентство не на рівні окремої особи, а на рівні суспільства та публічної комунікації. Для дослідження феномену радянського дисидентського досвіду особливо важливою є концепція, за якою дисидентство являє собою сукупність критичних дискурсів і практик, спрямованих на створення автономної сфери публічної, політичної та культурної комунікації поза офіційними інститутами влади і держави[352].

Тут відбувається принципова зміна перспективи. Дисидентство вже не є просто сукупністю людей, які «думають інакше». Воно стає процесом створення альтернативної публічності. У тоталітарній системі влада претендує не лише на політичне управління, а й на монополію над легітимним виробництвом суспільно значущої інформації. Якщо держава визначає, що є правдою, які події можна обговорювати, які історичні інтерпретації є допустимими та які форми організації суспільства є легітимними, тоді створення незалежного каналу комунікації саме по собі стає політично значущим актом. Ось чому самвидав, незалежні історичні дослідження, неофіційні релігійні видання, правозахисні документи та альтернативні культурні практики можуть розглядатися не просто як інформаційна діяльність «інакомислення», а як складові дисидентської практики.

Інший концептуальний підхід розглядає дисидентство через ширшу категорію *resistance* як спосіб дослідження відносин влади через форми спротиву, які ця влада породжує. У межах такого підходу автори розрізняють *opposition* та *dissidence* як два різні способи спротиву[353].

Цей підхід важливий тим, що він не визначає дисидентство ізольовано від політичної влади. Навпаки, *dissidence* є реляційним по-

[352] Martin B. Dissident Histories in the Soviet Union: From De-Stalinization to Perestroika. London ; New York : Bloomsbury Academic, 2019.

[353] Daase C., Deitelhoff N. Opposition and dissidence: Two modes of resistance against international rule. *Journal of International Political Theory.* 2019. Vol. 15(1). P. 11–13.

няттям: її неможливо зрозуміти без аналізу відносин між актором і системою влади. У такій перспективі дисидентство постає не просто характеристикою людини («він дисидент»), а формою взаємодії з певним режимом влади.

Таке твердження дозволяє сформулювати важливе методологічне положення: дисидентство не є абсолютною властивістю певної особи, воно виникає в конкретній взаємодії між актором, політичним порядком і межами допустимої поведінки. Саме тому одна й та сама дія може бути дисидентською в одному політичному контексті й абсолютно звичайною в іншому вимірі. Наприклад, публічне видання критичного тексту в плюралістичній демократії може бути звичайною політичною діяльністю. Той самий текст у системі, де існує монополія держави на інформацію, може бути актом дисидентства.

Розмежуємо охарактеризовані вище поняття для опису феномену дисидентства та проаналізуємо їх на основі авторитетних наукових джерел у таблицях[354]:

Таблиця 1

РІВНІ ПОНЯТЬ НА ОЗНАЧЕННЯ ДИСИДЕНТСТВА

Поняття	Основна характеристика	Типова мета
Dissent	Загальна незгода з владою	Зміна рішення, політики або порядку
Opposition	Організована політична незгода	Вплив на уряд або його заміна
Contestation	Оскарження конкретних рішень, норм чи практик	Зміна політики або правил
Resistance	Активний спротив владі, часто поза інституційними каналами	Зупинення, блокування або скасування дій влади
Dissidence	Свідома тривала незгода, яка виходить за межі дозволеного та створює автономний простір	Захист альтернативних цінностей, прав, ідентичності або суспільної автономії

Таблиця 2

КЛАСИФІКАЦІЯ ВИДІВ ДИСИДЕНТСТВА

[354] Roberts J. M. Public Spaces of Dissent. *Sociology Compass.* 2008. Vol. 2(2). 2008. P. 654–674 ; Tarrow S. Contentious Politics. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. 2nd ed. Wiley-Blackwell, 2022 ; Pop-Eleches G., Way L. A. Censorship and the Impact of Repression on Dissent. *American Journal of Political Science.* 2023. Vol. 67(2). P. 456–471.

Класифікація дисидентства	
за рівнем радикальності	
Системне	Вимагає виконання проголошених режимом принципів, реформування окремих інститутів, дотримання Конституції або прав людини з дотриманням основних засад існування політичної системи
Антисистемне	Ставить під сумнів фундаментальні принципи політичного порядку, вимагає зміни політичного режиму, політичного плюралізму, незалежності держави, зміни форми правління. Тут дисидентство наближається до політичної опозиції або *resistance*
Секторне (групове)	Критикує конкретні аспекти системи (*sectoral opposition*) без принципового заперечення самого режиму, захищає інтереси окремих професійних чи інституційних груп
за способом дії (формою практики)	
Інтелектуальне	Вироблення альтернативних історичних, філософських, політичних або соціальних інтерпретацій. Головним ресурсом є знання та авторитет
Правозахисне	Захист прав людини, законності, свободи слова, свободи совісті та інших прав. Особливістю є використання мови юриспруденції як засобу критики влади
Релігійне	Боротьба проти обмеження автономії релігійних організацій або проти підпорядкування релігійного життя політичній системі
Національно-культурне	Захист мови, культури, історичної пам'яті, національної ідентичності та права на культурну автономію
Робітниче та соціально-економічне	Спрямоване проти порушення трудових, соціальних або економічних прав

На основі розглянутих підходів можна побудувати власну синтетичну операціональну дефініцію, виходячи з кількох теоретичних традицій. Це визначення має складатись з таких аналітичних компонентів:

• свідомість (дія є усвідомленою, навмисною, а не випадковим порушенням),

• незгода (існує конфлікт із нормами, політикою або претензіями

влади),

• практична вираженість (виявляється не лише як приватна думка),

• тривалість або повторюваність (одноразовий випадок не має вважатися дисидентством),

• трансгресія встановлених меж (дія виходить за межі того, що влада вважає допустимим),

• автономізація (дисидентство створює або підтримує альтернативний простір комунікації, організації чи культурного виробництва).

Ці компоненти дозволяють відрізнити дисидента від пересічного незадоволеного життям громадянина. Дисидент не просто говорить: «Я не згоден», а й створює соціальну практику, в межах якої можна думати, говорити, писати, організовуватися й діяти поза встановленою державою монополією.

Отже, на наш погляд, класичне дисидентство — це свідома тривала та суспільно виражена практика незгоди окремих осіб або соціальних груп із політичними, ідеологічними, релігійними, правовими чи культурними нормами домінантного режиму, яка виходить за межі дозволеної поведінки, створює або підтримує автономні канали комунікації та самоорганізації, чим ставить під сумнів монополію влади на визначення допустимих форм суспільного життя.

Таким чином, дисидентство доцільно розглядати не як одну конкретну форму поведінки, а як багаторівневий суспільний феномен. Його структуру складається з чотирьох рівнів:

1) Когнітивний рівень, що виявляється як незгода з офіційними нормами або політикою.

2) Поведінковий рівень, який демонструє свідоме порушення встановлених владою меж.

3) Комунікативно-організаційний рівень, що фіксує створення неофіційних каналів комунікації, груп і мереж.

4) Політичний рівень, який оскаржує монополії режиму на визначення легітимного суспільного порядку.

З огляду на це дисидентство не тотожне опозиції, протесту чи *resistance*. Воно може містити елементи всіх цих явищ, але має власну специфіку, а саме: тривалу практику інакодії, свідоме порушення

kubg.edu.ua

встановлених меж та створення автономного простору, в якому альтернативні цінності можуть існувати й поширюватися.

Поняття дисидентства передбачає існування певного нормативного порядку, щодо якого виникає усвідомлена й виражена незгода. У найширшому значенні дисидентство можна розглядати як форму оскарження встановлених норм, рішень, авторитетів або претензій на легітимне визначення суспільного порядку. Водночас, виходячи з вище проаналізованої літератури, *dissent* не слід ототожнювати ні з політичною опозицією, ні з *resistance*, ні з будь-якою формою протесту. Це ширша категорія, яка може набувати різних форм залежно від того, який саме порядок оскаржується, якими є цілі акторів та наскільки вони виходять за межі інституційно допустимої поведінки.

Звідси випливає, що дисидентство не обов'язково має виключно політичний характер. Об'єктом незгоди може бути не лише панівна політика держави чи влада, а й інша інституція, яка претендує на нормативний авторитет. Саме таким інститутом упродовж значної частини європейської історії була Церква.

У питаннях релігії проблема набуває особливої складності, оскільки релігійна інституція може претендувати одночасно на кілька типів авторитету. Вона може визначати правильність віровчення, встановлювати норми релігійної поведінки, регулювати життя громади та претендувати на виняткове право автентичного тлумачення священних текстів. З огляду на це конфлікт із церковною владою може починатися як внутрішньорелігійна суперечка, але поступово набувати соціального, інституційного та політичного виміру.

Саме тут виникає феномен релігійного дисидентства, який доцільно визначити як свідому й соціально виражену незгоду окремої особи або соціальної групи з нормативними, доктринальними чи інституційними вимогами домінантної релігійної влади, що виходить за межі приватного переконання та породжує практику альтернативного тлумачення, комунікації, організації або релігійної поведінки. Особливість такого підходу полягає у двох важливих моментах: по-перше, релігійне дисидентство не зводиться до внутрішнього сумніву чи приватної єресі, бо воно передбачає соціальну артикуляцію незгоди; по-друге, воно не обов'язково спрямоване на знищення релігійної інституції. Релігійний дисидент може вважати себе справжнім захисником фундаментальних принципів релігійної інституції і стверджувати, що саме офіційна інституція від них відступила.

Релігійний дисидент вступає у конфлікт не просто з певною установою, а з системою легітимації релігійної норми. У християнській Європі до Реформації такою системою була латинська церковна традиція із розгалуженою ієрархією, канонічним правом, богословською освітою та інституційними механізмами визначення ортодоксії. Оскарження окремої практики могло поступово перетворитися на питання значно ширшого масштабу, наприклад, питання права тлумачити Святе Письмо, визначати правильність богословської позиції та встановлювати межі допустимого релігійного життя.

У цьому контексті важливо розмежовувати такі види релігійного протистояння як релігійна єресь, релігійна реформа та релігійне дисидентство. Єресь є передусім категорією, за допомогою якої певна релігійна традиція визначає відхилення від ортодоксії. Реформа може здійснюватися всередині інституції без заперечення її фундаментальної легітимності. Дисидентство ж передбачає соціально виражену незгоду з установленими межами нормативно допустимого, а тому набуває особливого значення тоді, коли інституція намагається придушити або санкціонувати альтернативну позицію.

В означеному сенсі релігійне дисидентство доцільно розглядати як реляційний феномен. Воно виникає у відносинах між носієм альтернативної позиції та інституцією, яка претендує на монополію релігійного авторитету. Та сама богословська думка може бути звичайною внутрішньою дискусією в плюралістичному середовищі, а може стати дисидентською практикою там, де інституція визначає її як неприпустиму та застосовує санкції.

Ця характеристика особливо виразно виявилася у XVI столітті, коли криза пізньосередньовічної релігійності перетворила окремі богословські суперечки на масштабний конфлікт щодо структури церковного авторитету. Одним із найбільш показових прикладів цього процесу стала діяльність Мартіна Лютера.

Розгляд М. Лютера як представника релігійного дисидентства потребує методологічної обережності. Сам термін «дисидент» не є категорією, якою можна безпосередньо описати людину XVI століт-

тя без урахування історичного контексту. М. Лютер не був сучасним політичним дисидентом, правозахисником або представником організованої опозиції. На початковому етапі він, навпаки, діяв усередині церковної системи, будучи монахом, священником і професором теології. Саме ця обставина робить його випадок особливо цінним. Дисидентство тут не виникає як початкова відмова від системи, а формується в процесі радикалізації внутрішньої критики.

Відома дослідниця лютеранських реформ Anna Marie Johnson переконливо показує, що рання діяльність М. Лютера не може бути зведена до питання індульгенцій. Уже до 1517 року його цікавили питання християнської побожності, богословської освіти та співвідношення теологічних положень із реальною релігійною практикою[355]. Після початку індульгенційної суперечки його пастирські праці охопили значно ширше коло питань: сповідь, молитву, добрі справи, таїнства, культ святих, страждання та смерть[356].

Отже, маємо факт, що М. Лютер не просто виступив проти конкретної церковної практики. Його критика поступово охопила саму модель релігійного життя, в якій віруюча людина залежала від певної системи церковних практик, посередництва та авторитетів. Цей процес можна охарактеризувати як поступове створення реформованої християнської побожності, що передувало остаточному інституційному розриву з Римом[357].

Таким чином, першою фазою релігійного дисидентства можна вважати внутрішню критику, коли актор ще не заперечує саму релігійну традицію, але вважає, що її інституційна форма відхилилася від фундаментальних принципів.

У 1517 році питання індульгенцій стало каталізатором ширшого конфлікту. Відомі «95 тез» традиційно сприймаються як початок Реформації, хоча така ретроспективна інтерпретація спрощує первісний характер документа. Для М. Лютера це була передусім богословська проблема, пов'язана з покаянням, прощенням гріхів

[355] Johnson A. M. Beyond Indulgences: Luther's Reform of Late Medieval Piety, 1518–1520. University Park : Penn State University Press, 2017. P. 30–59.
[356] Там само. P. 113–140.
[357] Там само. P. 183–192.

і належним розумінням християнського спасіння. Водночас значення цієї лютеранської критики полягало в тому, що вона поставила під сумнів відповідність між офіційною релігійною практикою та християнською істиною. Ця невідповідність стала підґрунтям для подальших протистоянь з офіційним Римом.

1518 року М. Лютер зміщує увагу з індульгенцій на ширше коло питань, зокрема питання сповіді та християнської побожності. Його метою було не просто скасувати окрему практику, а переорієнтувати релігійне життя на віру, покаяння та особисте безпосереднє звернення людини до Бога[358]. Водночас конфлікт із церковною владою дедалі більше впливав на характер лютеранських текстів, які змінювались від пастирських на початку до полемічних в часи поглиблення конфлікту[359].

Тут варто простежити важливу трансформацію конфлікту: від критики релігійної практики католицизму через критику богословського обґрунтування релігійної практики М. Лютер приходить до критики церковного авторитету, який цю практику легітимізує. Саме ця послідовність дозволяє говорити про зародження дисидентського виміру Реформації.

Упродовж 1519–1520 років конфлікт М. Лютера з офіційним Римом набув принципово нового характеру. Увага лютеранської критики дедалі більше зосереджувалася на питаннях таїнств, культу святих, папської влади та статусу церковної традиції[360]. Об'єктом критики ставала вже не окрема практика, а структура виробництва та легітимації релігійних норм.

Тепер релігійне дисидентство набуває якісно нового виміру. Якщо до цього моменту суттю критики було питання, чи є індульгенції правильною релігійною практикою, то зараз вирішувалось, хто має право остаточно визначати, що є правильною релігійною практикою.

Для М. Лютера відповідь дедалі більше пов'язувалася зі Святим Письмом. Це не означало простого заперечення будь-якої традиції або інституційного авторитету, навпаки, його позиція залишалася

[358] Там само. P. 60–93.
[359] Там само. P. 94–112.
[360] Там само. P. 141–182.

kubg.edu.ua

глибоко релігійною. Проте джерело легітимності поступово зміщувалося від виключно інституційного авторитету до Писання та віри, а це змінювало співвідношення між індивідом і церковною владою.

У цьому полягає одна з важливих рис релігійного дисидентства, яка підкреслює, що релігійний дисидент не обов'язково заперечує існування істини; він може стверджувати, що інституція неправильно визначає або монополізує доступ до істини.

Важливою віхою в цьому процесі став трактат М. Лютера «*An den Christlichen Adel deutscher Nation: von des Christlichen standes besserung*», виданий 1520 року. Текст трактату демонструє перелом у стратегії М. Лютера, який переходить від закликів щодо реформ до церковної ієрархії протягом попередніх років до висновку, що від офіційного Риму не можна очікувати добровільного реформування[361].

Відтак М. Лютер звертається до світської влади із закликом втрутитися у реформування церковного порядку. У самому трактаті він піддає сумніву те, що вважав фундаментальними основами римо-католицької системи: претензію духовенства на перевагу над світською владою, виключне право папи тлумачити Святе Письмо та монополію на скликання церковного собору[362].

З точки зору теорії дисидентства цей важливий момент демонструє еволюцію М. Лютера, який оскаржує вже не конкретне рішення церковної адміністрації, а монополію самої римської Церкви на визначення меж легітимної релігійної дискусії.

Водночас потрібно зауважити, що релігійне дисидентство не обов'язково означає антиінституційність. М. Лютер не прагнув знищити християнську церкву, а лише вимагав її реформування й обґрунтовував необхідність цього реформування через звернення до широких кіл християнського суспільства та світських владних структур. Отже, релігійна дисидентська практика може бути спрямована на відновлення легітимності інституції через її реформування, а не на її ліквідацію.

[361] Luther Martin. To the Christian Nobility of the German Nation, 1520: The Annotated Luther Study Edition / edited by James M. Estes and Timothy J. Wengert. Minneapolis : Fortress Press, 2016. P. 369–375.

[362] Там само. P. 376–466.

Важливим елементом перетворення релігійної критики на релігійне дисидентство була реакція церковної влади. Допоки богословська суперечка залишалася дискусією, існувала можливість її інституційного врегулювання, але коли позиція М. Лютера була визначена як неприйнятна, конфлікт набув іншої природи. Папська булла Exsurge Domine не змусила М. Лютера відмовитися від своїх поглядів, навпаки, конфлікт перейшов у демонстративну фазу. Публічне спалення папської булли стало символічним актом відмови від підпорядкування певному типу церковної юрисдикції.

Отже, релігійне дисидентство формується не лише через позицію того, хто не погоджується, а й через визначення цієї позиції як нелегітимної з боку церковної влади. На цьому прикладі маємо показову еволюцію релігійного дисидентства від появи внутрішньої незгоди з офіційною позицією Церкви, отримання інституційного її визначення як неприпустимої, до відмови від підпорядкування церковній санкції та оформлення дисидентського конфлікту.

Однак сам факт конфлікту із церковною владою ще не висвітлює історичного значення релігійного дисидентства М. Лютера. Ключовим стало те, що його критика отримала комунікативну, соціальну та інституційну інфраструктуру.

Лютер активно використовував друковане слово. Його праці поширювалися німецькою мовою, зробивши богословську дискусію доступнішою для ширшого кола мирян. Його пастирські тексти протягом 1518–1520 років були принципово орієнтовані на релігійну практику мирян і сприяли формуванню альтернативної моделі християнської побожності[363].

Отже, ідея стає дисидентською практикою лише тоді, коли вона отримує соціальну форму існування.У М. Лютера це відбувалося через проповіді, друковані тексти, університетські середовища, мережі прихильників, підтримку частини світських правителів та формування нових релігійних практик. У подальшому цей процес сприяв виникненню окремих протестантських церков.

Сучасне економічне дослідження демонструє, що поширення

[363] Johnson A. M. Beyond Indulgences: Luther's Reform of Late Medieval Piety, 1518–1520. P. 1–9.

протестантських ідей було тісно пов'язане з можливостями друкарської інфраструктури та соціально-політичними умовами Реформації[364]. Це дозволяє розглядати Реформацію не тільки як історію богословських ідей, а й як процес масштабування альтернативного релігійного дискурсу.

Таким чином, «кейс Лютера» дозволяє уточнити саме поняття релігійного дисидентства. Його сутність полягає не в тому, що одна людина має інше богословське переконання, а в тому, що відбувається ґенеза альтернативної релігійної позиції. Поетапно цю ґенезу можна описати так:

- 1 етап публічно артикулює релігійну антитезу;
- 2 етап оскаржує встановлену релігійну норму;
- 3 етап піддає сумніву монополію церковної інституції на визначення цієї норми;
- 4 етап стикається з інституційними санкціями;
- 5 етап знаходить альтернативні канали комунікації;
- 6 етап формує соціальне середовище прихильників;
- 7 етап потенційно створює альтернативну інституційну структуру.

Саме останні два етапи відрізняють масштабне релігійне дисидентство від ізольованої єресі або приватного богословського сумніву.

У цьому сенсі «кейс Лютера» є не просто прикладом конфлікту між особою та Церквою. Його приклад демонструє перехід від індивідуальної релігійної незгоди до колективної автономізації релігійного життя.

Аналіз реформаторської діяльності Мартіна Лютера дозволяє вважати Реформацію одним із ранніх історичних випадків реконструювання механізму релігійного дисидентства. При цьому важливо не ототожнювати релігійне дисидентство М. Лютера з модерним дисидентством, адже його діяльність відбувалася в іншому історичному, інституційному та богословському контексті.

У подальші історичні періоди цей механізм генези релігійного

[364] Cantoni D., Dittmar J., Yuchtman N. Religious Competition and Reallocation: The Political Economy of Secularization in the Protestant Reformation. *The Quarterly Journal of Economics*. 2018. Vol. 133. No. 4. P. 2037–2096.

дисидентства відроджуватиметься в інших формах, водночас він не завжди завершуватиметься створенням нової церкви. У випадку релігійних меншин, анабаптистів, протестантських нонконформістів, католицьких дисидентів або релігійних рухів у модерних авторитарних державах результатом стане тривале існування маргінальної, переслідуваної, але автономної релігійної спільноти. Саме такий перехід від реформатора всередині традиції до автономної релігійної спільноти є наступним важливим етапом у генезі феномену релігійного дисидентства.

Прикметними у цьому розумінні є рухи пізньосередньовічної релігійної опозиції, наприклад, лоллардство, гуситський рух та інші форми реформаційної критики, що демонструють релігійну незгоду за межами суто богословської дискусії.

Лоллардство не являло собою статичної та доктринально однорідної системи. Представники цього руху по-різному відходили від релігійного консенсусу середньовічної римської Церкви, де категорія «лоллард» стає проблемою історичної класифікації[365]. Релігійна незгода лоллардів виявлялася у різних сферах, таких як вчення про спасіння, Євхаристію, шлюб, духовенство та папство; самі ж дисиденти могли істотно відрізнятися один від одного[366].

Посмертна пам'ять про Яна Гуса стала одним із механізмів формування альтернативної релігійної авторитетності. Прибічники та опоненти його вчення протягом наступних десятиліть конструювали конкуруючі образи Гуса як єретика, святого, покровителя та пророка[367].

Критика церковної ієрархії, вимога повернення до Святого Письма, заперечення окремих церковних практик і прагнення до більш безпосередньої участі мирян у релігійному житті створювали альтернативні моделі християнської спільноти. Відтак середньовічні дисидентські рухи стали важливим передвісником Реформації.

Реформація XVI ст. радикально змінила структуру релігійного

[365] Hornbeck J. Patrick II. What Is a Lollard? Dissent and Belief in Late Medieval England. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 1–24.

[366] Там само. P. 196–204.

[367] Haberkern P. N. Patron Saint and Prophet: Jan Hus in the Bohemian and German Reformations. Oxford : Oxford University Press, 2016.

дисидентства. Якщо раніше альтернативна релігійна позиція існувала як відхилення від домінантної церковної системи, то Реформація створила ситуацію, за якої сама монополія на визначення релігійної норми була поставлена під сумнів. Особливо виразно цей процес простежується у Центрально-Східній Європі, де гуситська традиція, лютеранство, кальвінізм та радикальні реформаційні течії взаємодіяли, сформувавши складне конфесійне середовище. У Богемії та Польщі реформаційні процеси не зводилися до простого протистояння католицизму і протестантизму, а містили різні моделі реформування церкви, конфесійну конкуренцію, пошук форм співіснування та поступову політизацію релігійної належності[368]. Протестантські рухи не просто висували нові богословські положення, а й створювали альтернативні церковні структури, освітні системи, форми богослужіння та механізми поширення релігійної інформації.

З огляду на це європейська Реформація має розглядатися як один із ключових етапів інституціоналізації релігійного дисидентства. У XVI ст. відбулася принципова зміна зв'язку між ортодоксією, релігійною владою та політичною владою. З одного боку, Реформація створила нові конфесійні системи, з іншого боку, держави намагалися використати релігійну єдність як інструмент політичної стабільності. Як наслідок, конфесійна відмінність часто ставала підставою для юридичної дискримінації, вигнання або переслідування.

Таким чином, з'являється ще один фундаментальний вимір релігійного дисидентства — правовий. У науковій літературі розглядають історію правового статусу релігійних дисидентів через таку послідовність: *intolerance — toleration — emancipation*, тобто переходу від нетерпимості до обмеженої толерантності, а згодом — до юридичної емансипації[369].

У традиційному конфесійному суспільстві приналежність до офіційної релігії стала умовою повноцінного членства в політичному співтоваристві. Представники інших конфесій могли бути ви-

[368] Palmitessa J. R. The Reformation in Bohemia and Poland. A Companion to the Reformation World / ed. by R. Po-chia Hsia. Oxford : Blackwell, 2004.

[369] Bottoni R., Cianitto C. The Legal Treatment of Religious Dissent in Western Europe: A Comparative View. *Ecclesiastical Law Journal*. 2022. Vol. 24. No. 1. P. 25–37.

гнані, переслідувані, дискриміновані або лише умовно «терпимі»[370]. Толерантність у такому суспільстві ще не означала релігійної свободи: толерування передбачало прийняття існування іншої релігійної позиції без визнання її повної нормативної рівності. Ось чому історичний перехід від переслідування до толерантності не слід ототожнювати з переходом до свободи совісті. Ранньомодерна толерантність часто була наслідком нездатності держави забезпечити повну релігійну одноманітність, а не визнанням рівності релігійних переконань[371].

Таким чином, релігійне дисидентство в ранньомодерну добу перебувало у своєрідному трикутнику «церква — держава — дисидентська спільнота». Церква визначала межі ортодоксії, держава забезпечувала або обмежувала можливість її примусового дотримання, а дисидентські групи створювали альтернативні форми релігійного життя. Така модель співіснування особливо виразно виявилася в Англії XVII ст., де після Реставрації 1660 року та Акту про уніфікацію 1662 року, встановлення виключного статусу Англіканської церкви спричинило формування широкого спектра протестантського нонконформізму. Розвиток протестантського дисидентства в Англії не був одномоментним розривом із Established Church. Від ранніх євангельських груп та пуританського середовища він поступово призвів до формування в XVII ст. окремих дисидентських громад[372].

У цьому випадку поняття *dissent* набуває вже виразного соціального змісту. Йдеться не просто про богословську незгоду, а про відмову брати участь у встановленій інституційній формі релігійного життя. Ця незгода породжує альтернативні громади: конгрегаціоналістів, пресвітеріан, баптистів, квакерів, унітаріїв та інших протестантських груп. Отже, релігійне дисидентство переходить від індивідуального акту до колективної ідентичності.

Так виходимо на вищий рівень класифікації релігійного диси-

[370] Там само. P. 25–26.

[371] Там само. P. 26.

[372] Sheils W. J. Dissent in the Parishes. *The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions*. Vol. I: The Post-Reformation Era, 1559–1689 / ed. by John Coffey. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 293–312.

дентства — за рівнем конфлікту з домінантною системою.

• Перший його етап становить внутрішня критика, коли реформатор прагне змінити практику, залишаючись усередині традиції.

• Другий етап — це інституційна опозиція, коли незгода спрямовується вже проти конкретної церковної структури та її претензій на монополію. У цьому сенсі конфесійна автономізація не означає лише організаційного відокремлення, вона передбачає формування власного церковного життя, тобто системи взаємних відносин між пастором, громадою та окремими вірянами. Дослідження англійського протестантського дисидентства XVII ст. демонструє, що альтернативна церковна структура ставала простором вироблення спільних норм, ідентичності та практик релігійного життя[373].

• Третій етап включає в себе конфесійну автономізацію, коли дисидентська група створює власну організацію, богослужіння та систему авторитету. Таким чином, інституціоналізація дисидентства означала не просто появу альтернативного віровчення, а набуття дисидентською групою здатності до самоорганізації та церковної автономії. У цьому аспекті релігійне дисидентство наближалося до проблеми свободи асоціації з можливістю збиратися, обирати пасторів, підтримувати власні громади та відтворювати власну релігійну традицію, яка ставала невід'ємною частиною його соціального існування.

• Четвертий етап можна визначити як правозахисне дисидентство, під час якого боротьба за релігійну свободу ставала одночасно боротьбою за громадянські права.

Останній тип особливо важливий для аналізу релігійного дисидентства XX століття. Наприклад, в Україні він сформувався в специфічних умовах радянської системи, яка проголошувала свободу совісті, але водночас здійснювала масштабний контроль над релігійними організаціями. Сучасні дослідники пов'язують виникнення релігійного дисидентства в Україні з новим наступом держави

[373] Davies M., Dunan-Page A., Halcomb J. *Church Life: Pastors, Congregations, and the Experience of Dissent in Seventeenth-Century England*. Oxford : Oxford University Press, 2019. P. 1–24.

на церкву в умовах післясталінської доби[374].

Український досвід принципово розширює саме поняття релігійного дисидентства. У радянських умовах дисидентство не обов'язково означало створення альтернативної конфесії. Значно частіше воно виявлялося у боротьбі за право існувати згідно з власними релігійними переконаннями. Предметом конфлікту ставало не лише питання віровчення, а й право на легальне богослужіння, релігійну освіту, виховання дітей, поширення релігійної літератури, свободу об'єднання та незалежність від державного контролю.

Особливо показовим є досвід діяльності Ради церков євангельських християн-баптистів у 1970-х роках. Це була спільнота, що перебувала в опозиції до державної влади та до офіційного духовного центру, а її учасники використовували типово дисидентські засоби боротьби за право жити відповідно до власного віровчення[375].

У другій половині XX ст. в умовах радянського тоталітаризму виникає нова, транснаціональна, форма релігійного дисидентства. Репресивне середовище вже не могло повністю ізолювати дисидентську спільноту від зовнішнього світу. Міжнародні релігійні організації, діаспорні структури та правозахисні мережі ставали каналами поширення інформації про переслідування вірян. Факти засвідчують, що наприкінці 1960-х — на початку 1970-х років релігійна ситуація в СРСР дедалі активніше обговорювалася світовою громадськістю, а дискримінація релігійних організацій стала одним із аргументів критики тогочасної радянської системи[376].

На такому підґрунті необхідно визначити ще одну принципову характеристику релігійного дисидентства, яка полягає в тому, що його розвиток безпосередньо залежить від можливостей комунікації. У середньовічному суспільстві ці можливості були локальними та значною мірою контролювалися церковними інституціями.

[374] Бажан О. Г. Релігійне дисидентство в Україні (друга половина 50–80-х років XX ст.). *Україна: людина, суспільство, природа* : третя щорічна наукова конференція : тези доповідей. Київ : НаУКМА, 1997. С. 54–55.

[375] Бондаренко Н. Підтримка Заходом релігійного дисидентства у 1970-х рр. в УРСР (на прикладі СЦ ЕХБ). *Український історичний збірник.* 2017. Вип. 19. С. 437–438.

[376] Там само. С. 438–439.

Реформація завдяки розвитку книгодрукування різко розширила можливості поширення альтернативних ідей, модерний нонконформізм створив власні громади, школи й видавничі середовища, а вже у XX ст. явище самвидаву, міжнародні контакти та діаспорні мережі сформували нові канали комунікації.

Водночас релігійне дисидентство не слід ототожнювати з політичним дисидентством. Воно може набувати політичних наслідків, але його первинним предметом залишається автономія релігійного життя та право людини або спільноти на відповідність власним релігійним переконанням. Саме тому релігійний дисидент може виступати проти держави, не будучи безпосередньо політичним опозиціонером. Його конфлікт із державою виникає тоді, коли офіційна влада претендує на контроль над сферою, яку він вважає належною до релігійної свободи. Довгостроковим результатом цього конфлікту є поступове відокремлення громадянства від релігійної належності. У XIX–XX ст. європейські держави планомірно переходили до визнання рівності громадян незалежно від їхнього віросповідання, а свобода релігії та переконань перетворювалася з привілею або винятку на індивідуальне громадянське право[377].

Отже, історичний розвиток релігійного дисидентства концептуалізується як перехід від відхилення до автономії, а від автономії до правозахисництва. На ранніх етапах релігійний дисидент є тим, хто відхиляється від встановленої норми і підлягає санкції. У процесі інституціоналізації він перетворюється на члена альтернативної релігійної спільноти, а згодом боротьба цієї спільноти за своє існування сприяє формуванню принципу релігійної толерантності, у модерному суспільстві — принципу свободи совісті та рівності громадян.

З огляду на це релігійне дисидентство слід розглядати не лише як історію конфліктів між ортодоксією та єрессю, а як процес постійного перегляду меж між релігійною владою, індивідуальною совістю, колективною ідентичністю та політико-правовим порядком. Історична роль релігійного дисидентства полягає не лише у створенні

[377] Bottoni R., Cianitto C. The Legal Treatment of Religious Dissent in Western Europe: A Comparative View. *Ecclesiastical Law Journal*. 2022. Vol. 24. No. 1. P. 25–27.

нових конфесій. Релігійні дисидентські рухи поступово змінювали саме уявлення про те, кому належить право визначати релігійну істину, якою мірою держава може втручатися у віру та чи може громадянський статус залежати від конфесійної належності.

У цьому розумінні релігійне дисидентство є одним із механізмів історичної трансформації загальноєвропейського соціуму від конфесійної одноманітності до релігійного плюралізму. Його еволюція охоплює кілька взаємопов'язаних стадій: виникнення альтернативної релігійної інтерпретації, конфлікт із домінантним авторитетом, санкціонування та переслідування, формування автономної спільноти, пошук зовнішніх каналів підтримки, юридичне визнання та, зрештою, перетворення колишньої «незгоди» на гарантоване право.

Показовим у цьому сенсі особистісним прикладом еволюції релігійного дисидентства є життєвий шлях та архіпастирське служіння Василя Липківського.

Постать митрополита Василя Липківського посідає особливе місце в історії українського православ'я XX ст. Його діяльність припадає на період радикальної трансформації не лише українського суспільства, а й самої моделі церковно-державних відносин. В. Липківський пройшов шлях від православного священнослужителя Російської імперії до одного з головних ідеологів української церковної автокефалії, першого митрополита Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), а після усунення з кафедри — до переслідуваного радянською владою колишнього ієрарха, який до кінця життя зберігав власну релігійну та церковну позицію. З огляду питання про належність його діяльності до феномену релігійного дисидентства потребує не декларативної, а типологічної відповіді.

Як було показано вище, релігійне дисидентство доцільно визначати не просто як наявність відмінних релігійних переконань, а як соціально виражену незгоду з домінантним релігійним порядком, яка передбачає відмову від підпорядкування його нормам, створення альтернативних форм релігійного життя та потенційне входження в конфлікт із церковною або державною владою. Для виникнення феномену релігійного дисидентства важливими є три компоненти: наявність панівної системи релігійного авторитету; свідома позиція незгоди або реформування; готовність зберігати цю позицію навіть

за умов санкцій. Саме через цю модель доцільно розглядати життєвий та релігійний шлях В. Липківського.

Першою передумовою майбутньої дисидентської позиції В. Липківського була його поступова критика церковної системи Російської імперії. Він належав до її кліру, отримав традиційну духовну освіту і тривалий час здійснював служіння в межах офіційної церковної структури. Водночас уже на початку XX ст. його діяльність виходила за межі суто літургійного або адміністративного служіння. В. Липківський займався церковною освітою, публіцистикою, питаннями церковного управління та українського характеру православного життя. Дослідження його дореволюційної спадщини показує, що ці публікації охоплювали широкий спектр церковних і суспільних проблем [378].

Особливого значення набувала проблема українізації церковного життя. Для В. Липківського українська мова не була лише культурним інструментом. Вона ставала способом повернення православ'ю його безпосереднього зв'язку з конкретною релігійною громадою. Очевидно, що майбутній церковний реформізм В. Липківського не можна зводити до політичного націоналізму, адже йдеться про зміну самої моделі церковної комунікації: богослужіння мало бути зрозумілим вірянину, а церковна громада постає не пасивним об'єктом адміністративного управління, а активним суб'єктом церковного життя.

Переломним моментом стала революція 1917 року в Російській імперії, яка створила можливість відкрито поставити питання про незалежність української православної церкви. В. Липківський опинився серед діячів, які намагалися перевести український церковний рух із площини культурної українізації у площину інституційної автономії та автокефалії. Після падіння імперської системи В. Липківський став одним із головних натхненників боротьби за незалежну українську церкву, а в 1919 році був обраний настоятелем Софійського собору[379].

[378] Преловська І. М. Дореволюційні публікації митрополита УАПЦ Василя Липківського (1864–1937). *Історія релігій в Україні* : наук. щорічник. Львів, 2018. Вип. 28. С. 229–246.

Тут виникає перша важлива проблема для означення В Липківського як релігійного дисидента. Чи був він дисидентом, якщо його метою було не просто заперечення існуючої церкви, а створення іншої церковної структури? У вузькому розумінні — ні. Він не прагнув залишитися маргінальним критиком православ'я, навпаки, В. Липківський претендував на відродження православної церкви на українських засадах, тобто його позиція була не позицією «відмови від Церкви», а позицією альтернативного розуміння того, якою має бути Церква.

Ця обставина ототожнює його діяльність із класичними формами релігійного дисидентства, описаними в історії європейського християнства. Як показує описане нами вище дослідження лоллардства, релігійна незгода далеко не завжди означала заперечення християнської традиції; навпаки, вона могла виникати як вимога повернення до «справжньої» Церкви та її первинних засад. Аналогічно В. Липківський аргументував необхідність церковного оновлення не відмовою від православ'я, а його відродженням у національному та громадському середовищі.

Особливо радикального характеру цей процес набув у 1921 році. Перший Всеукраїнський православний церковний собор 14–30 жовтня 1921 року проголосив створення УАПЦ і обрав В. Липківського її митрополитом. Проблема полягала в тому, що в Україні не знайшлося православного єпископа, готового висвятити нову ієрархію, тому Собор звернувся до реконструйованої давньої практики, яка дозволяла здійснити хіротонію без участі єпископа. І так 23 жовтня 1921 року В. Липківський був поставлений митрополитом Київським і всієї України[380].

[379] Пащенко В. О., Рибачук М. Ф. Першоієрарх нової української церкви митрополит Василь Липківський. *Український історичний журнал*. 1993. № 2–3. С. 48–57.

[380] Преловська І. М. ВПЦР — організаційний осередок УАПЦ (1917–1921 рр.). *Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви* : матеріали наук. конф., Київ, 12 жовт. 1996 р. / за ред. А. Зінченка. Київ : Логос, 1997. С. 29–48

Така важлива подія є центральною у питанні про дисидентський характер митрополичої діяльності. З погляду прихильників УАПЦ, йшлося про відновлення права української церковної громади на самостійне церковне життя. З погляду опонентів, насамперед представників традиційної єпископської ієрархії, спосіб хіротонії був неканонічним.

Таким чином, В. Липківський опинився на межі між реформаторством і церковним розколом. Академічна література фіксує, що саме питання пресвітерської хіротонії В. Липківського стало центральним предметом подальшої полеміки щодо канонічності УАПЦ[381].

Проте з погляду теорії дисидентства, важливий не тільки канонічний статус цього акту. Значно вагомішим є те, що церковна громада претендувала на право самостійно визначати форму власного церковного існування. Цей факт наближує феномен УАПЦ до того типу релігійного дисидентства, який у європейській історії поступово перетворювався з індивідуальної незгоди на колективну автономію.

Через це В. Липківського можна розглядати не просто як релігійного опозиціонера, а як інституційного дисидента. Його метою було не збереження приватної свободи віри, а створення альтернативної церковної інституції. УАПЦ стала організаційною формою цієї альтернативи. За даними енциклопедичних та історичних досліджень, упродовж перших років існування вона швидко розширилася і до 1924 року вже мала близько 30 єпископів, 1500 священників і дияконів та приблизно 1100 парафій[382].

Цей факт має важливе методологічне значення. Релігійне дисидентство В. Липківського не було маргінальним явищем. Воно перетворилося на масовий церковний рух, який претендував на репре-

[381] Преловська І. М. Полемічні твори ідеологів Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) та Української Православної Автокефальної Синодальної Церкви (УПАСЦ) у 1920-ті роки : (до 100-ої річниці з нагоди проголошення автокефалії УПАСЦ на ІІ Всеукраїнському Помісному Соборі 17–27 травня 1925 р.). *Труди Київської Духовної Академії*. 2025. Т. 25(197). С. 248–274.

[382] Zhukovsky A. Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. Encyclopedia of Ukraine. Vol. 5: St–Z. Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 1993.

зентацію значної частини українського православного населення. Отже, поняття «дисидент» у цьому випадку треба розуміти не як синонім «маргінала», а як позначення особи, яка перебуває в опозиції до домінантної системи релігійного авторитету.

Архіпастирське служіння В. Липківського мало ще один важливий вимір — проповідницький. Його проповіді були не лише засобом релігійної освіти, а способом формування альтернативної системи цінностей. Сучасні дослідники, які аналізують гомілетичну спадщину митрополита, вказують, що він співвідносив власне розуміння християнського життя з комуністичними ідеалами, пропагованими радянською владою. У проповідях В. Липківський послідовно захищав християнську віру, критикував атеїзацію та наголошував на необхідності збереження особистої віри в умовах антицерковної політики[383].

Тепер дисидентський вимір його діяльності стає особливо очевидним. Релігійне дисидентство передбачає не лише інституційну незгоду, а й альтернативну систему інтерпретації дійсності. В. Липківський протиставляв матеріалістичному світогляду комуністичної системи християнську антропологію, у центрі якої перебували гідність особистості, віра та сакральний вимір людського існування[384]. У цьому сенсі його проповідницьке служіння можна трактувати як форму символічного опору. Він не мав політичного механізму протидії радянській владі, але пропонував вірянам іншу систему пояснення світу. Саме збереження альтернативної картини реальності в умовах примусової атеїзації є одним із ключових механізмів релігійного дисидентства.

Однак остаточно дисидентський характер діяльності В. Липківського виявився після 1927 року. До цього часу вже відбулася серія арештів митрополита: у лютому 1923 року він був затриманий ГПУ, у грудні 1925 року був заарештований у Харкові у зв'язку з контактами українського церковного руху із закордонними представниками, а в липні 1926 року знову був ув'язнений. Другий Все-

[383] Савчук Т. Рефлексії митрополита В. Липківського на виклики перед віруючими у радянській Україні. Емінак : наук. щоквартальник. 2019. № 3(27). С. 104–112.

[384] Там само.

rio.edu.ua

український православний церковний собор у 1927 році відбувався в умовах значного тиску радянських органів держбезпеки. Зрештою В. Липківського змусили залишити митрополичу кафедру[385]. Усунення архіпастира з кафедри стало вже не просто внутрішньоцерковним конфліктом. За даними певних джерел, Собор перебував під контролем чекістів, а делегатам фактично було висунуто ультиматум: або вони обирають іншого предстоятеля, або Собор буде розігнаний, а В. Липківський засланий[386]. Ця обставина суттєво змінила його статус. До 1927 року В. Липківський був передусім лідером альтернативного церковного проєкту. Після усунення з кафедри він поступово стає переслідуваним носієм забороненої церковної ідентичності. Такий перехід відповідає класичній моделі релігійного дисидентства.

Показовим у цьому контексті є подальше життя В. Липківського. Після звільнення від «митрополичого тягаря» на II Всеукраїнському церковному соборі УАПЦ він продовжував займатися церковною та перекладацькою діяльністю. У 1937 році його було заарештовано та звинувачено в належності до «націоналістичної фашистської організації українських церковників». Під час допитів В. Липківський категорично заперечував висунуті проти нього сфабриковані звинувачення, заявивши, що ніколи не організовував жодних «центрів» чи «угруповань», а все життя займався лише церковним служінням[387]. За вироком «трійки» НКВС УРСР від 20 листопада 1937 року митрополита Василя Липківського було засуджено до розстрілу, а 27 листопада 1937 року вирок було виконано в Лук'янівській в'язниці[388].

[385] Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року : документи і матеріали / упоряд.: С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко. Київ : Оранта, 2007. 698 с.

[386] Гайнетдінов Д. Р. Боротьба між київським та харківським центрами в Українській автокефальній православній церкві в другій половині 1920-х рр. *Сторінки історії* : зб. наук. пр. 2014. Вип. 37. С. 108–117.

[387] Преловська І. М. Переслідування та ліквідація УАПЦ (УПЦ) (1921–1938 рр.): огляд архівно-кримінальних справ ГДА СБ України та ЦДАГО України. *З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ*. 2009. № 1 (32). С. 47–48.

[388] Там само. С. 48.

Таким чином, фінальна стадія його життєвого шляху має всі основні ознаки класичного релігійного дисидентства: конфлікт із панівним режимом релігійної та політичної нормативності, інституційна автономія, переслідування, примусове усунення від служіння, арешти, відмова від нав'язаних звинувачень і, зрештою, фізичне знищення.

Водночас було б методологічно неправильно назвати весь життєвий шлях В. Липківського дисидентським. У дореволюційний період він був православним священнослужителем офіційної церковної системи. Його рання діяльність була радше реформаторською, ніж дисидентською.

Він прагнув змінити церковну систему зсередини, а не обов'язково порвати з нею. Лише після революційних трансформацій 1917–1921 років його позиція набула інституційно-опозиційного характеру.

Пропонуємо авторську поетапну періодизацію дисидентського виміру діяльності В. Липківського:

Перший етап — реформаторський (до 1917 року). Це час, коли В. Липківський критикує окремі прояви церковної системи, працює над українізацією церковного життя та розвиває власну концепцію церковної освіти й здійснює проповіді. Таку діяльність ще не слід вважати повноцінним релігійним дисидентством.

Другий етап — автокефальний (1917–1921 роки). У цей час В. Липківський переходить від критики окремих аспектів церковного життя до вимоги інституційної самостійності української церкви, відбувається формування його позиції як релігійного реформатора, який вступає у конфлікт із домінантною церковною системою.

Третій етап — інституційно-дисидентський (1921–1927 роки). У цей період В. Липківський очолює УАПЦ як альтернативну церковну структуру, яка конкурує з традиційною православною ієрархією та перебуває в дедалі глибшому конфлікті з радянською державою.

Четвертий етап — репресивно-дисидентський (1927–1937 роки). Це етап, що почався після усунення В. Липківського з митрополичої кафедри. Він втрачає інституційну владу, але не відмовляється від власної церковної ідентичності. У цей період його позиція найбільше відповідає класичному визначенню релігійного дисидента.

Підсумуємо, що відповідь на питання про релігійне дисидентство В. Липківського має бути диференційованою. Василь Липківський не був релігійним дисидентом у сучасному вузькому значенні цього терміну від самого початку своєї релігійної діяльності. Його рання біографія радше характеризується як діяльність церковного реформатора та прихильника української церковної автономії.

Однак поступова радикалізація конфлікту з домінантною церковною системою, створення альтернативної церковної інституції, проповідницьке протистояння атеїстичній ідеології та особливо переслідування радянською владою перетворили його на один із найвиразніших прикладів українського релігійного дисидентства першої половини XX ст.

У широкій історії релігійного дисидентства В. Липківський формує особливо цікавий тип архіпастиря-дисидента. На відміну від пізніших радянських релігійних дисидентів, які часто діяли як окремі віряни чи представники неофіційних громад, В. Липківський спочатку сам створив інституційну альтернативу. Його дисидентство було не втечею від церковної інституції, а спробою перебудувати її на інших еклезіологічних, національних та соціальних засадах.

Життя та служіння Василя Липківського демонструє, що релігійне дисидентство виникає не лише як реакція окремого вірянина на репресивну державу, воно народжується зсередини самої церковної традиції як проєкт її реформування, переходить у створення альтернативної інституції, а вже згодом, під впливом державних репресій, набуває класичних рис дисидентського існування.

Феномен Василя Липківського дозволяє розвинути наукове вчення про релігійне дисидентство та побачити його не тільки як статичний статусний стан, а як процес переходу від реформаторської критики до інституційної автономії, а від неї — до опору примусовій системі релігійного контролю.

2.4. Передумови та чинники трансформацій українського православ'я наприкінці 1980-х рр.

Кінець 1980-х рр. став одним із найдинамічніших періодів в історії українського православ'я XX ст. Упродовж кількох років церковне середовище, яке тривалий час існувало в умовах радянського адміністративного контролю, обмеженої публічності та інституційної монополії Російської православної церкви (РПЦ), почало стрімко диференціюватися. Відновлення Української автокефальної православної церкви (УАПЦ), вихід Української греко-католицької церкви (УГКЦ) із підпілля, посилення вимог щодо українізації богослужіння та церковного управління, а згодом реорганізація Українського екзархату РПЦ в Українську православну церкву з правами широкої самостійності стали взаємопов'язаними складниками загального демонтажу пізньорадянської моделі державно-церковних відносин.

Початок цих змін був безпосередньо пов'язаний із політикою «перебудови» та поступовим послабленням державного контролю над релігійним життям. Особливо важливим став 1988 р., коли святкування 1000-ліття Хрещення Русі засвідчило помітну зміну становища Церкви в радянському суспільстві та сприяло активізації релігійного й національно-церковного життя в Україні. Подальший розвиток цих процесів привів у жовтні 1990 р. до реорганізації Українського екзархату РПЦ в Українську православну церкву зі статусом «незалежної і самостійної в управлінні»[389]. Це рішення не завершило церковних трансформацій, однак стало важливим інституційним підсумком змін, що розгорталися під одночасним впливом реформування радянської системи та дедалі активнішої суспільної й церковної ініціативи. Трансформації українського православ'я стали наслідком складної взаємодії процесів «згори» і «знизу». З одного боку, партійно-державна система, прагнучи зберегти керованість суспільства, була змушена послаблювати репресивні механізми й адаптувати релігійну політику. З другого — парафіяни, священнослужителі, представники інтелігенції, колишні політичні

[389] Українська православна церква: шлях до автокефалії. Київ : Вид-во УПЦ КП, 2000. С. 7–15.

kubg.edu.ua

в'язні та нові громадські організації використали створений «коридор можливостей» для висунення вимог, які значно перевищили початкові наміри реформаторів.

Історіографія проблеми формувалася разом із самими подіями, тому в ній доцільно розрізняти три етапи. Наприкінці 1980-х — на початку 1990-х рр. переважали оперативні публікації, свідчення учасників, церковна періодика й перші аналітичні огляди. Вони фіксували стрімке зростання громад, відродження УАПЦ і УГКЦ, зміну статусу Українського екзархату та конфлікти довкола храмів, але нерідко мали публіцистичний або конфесійно-полемічний характер.[390] Їхня цінність полягає в близькості до подій і збереженні мови тогочасних дискусій; обмеження — у фрагментарності, політичній заангажованості та відсутності доступу до значної частини державних архівів.

Від середини 1990-х до початку 2000-х рр. розпочався етап систематизації та концептуалізації. У працях А. Колодного, В. Климова[391] В. Пащенко,[392] О. Сагана[393] церковні зміни були включені до ширшої історії кризи радянської релігійної політики, посткомуністичних суспільних трансформацій і національного відродження. Такий підхід дав змогу відійти від опису окремих соборів і переходів парафій до аналізу взаємодії держави, церковних інституцій та суспільства. Водночас узагальнювальні праці охоплювали тривалі часові відтинки, через що внутрішня динаміка 1988–1990 рр. іноді поставала лише як передісторія конфліктів доби незалежності[394].

Новітній етап характеризується спеціалізацією досліджень, розширенням архівної бази та використанням інституційної, соціальної, політичної й інтелектуальної історії. Узагальнювальні праці

[390] Бондаренко В. Українська автокефальна церква: процес становлення. *Людина і світ.* 1990. № 8. С. 15–18.

[391] Історія релігії в Україні: у 10 т. Т. 3: Православ'я в Україні / за ред. А. Колодного, В. Климова. Київ : Український центр духовної культури, 1999. С. 432–443.

[392] Пащенко В. О. Православ'я в новітній історії України. Полтава : Полтава, 2001. Ч. 2. С. 295–301.

[393] Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ знань, 2004. С. 9–16.

[394] Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. Київ : Фоліо, 2019. С. 205–244.

з історії Української православної церкви та дослідження державно-церковної взаємодії уточнили тривалі історичні передумови й механізми радянського контролю[395].

Дисертаційне дослідження Ю. Лінніка простежує розвиток Української православної церкви від відзначення тисячоліття Хрещення Русі 1988 р. до суспільно-політичної та церковної кризи 2014–2015 рр. Автор розглядає трансформації цієї церковної структури у безпосередньому зв'язку з державотворчими процесами, зміною політичних еліт, міжправославними відносинами та впливом Московського і Константинопольського патріархатів[396].

Найповніше розробленим спеціальним напрямом є третє відродження УАПЦ. У працях І. Преловської, П. Бондарчука, О. Бажана, О. Іщук, О. Муравського та О. Тригуба, проаналізовано діяльність ініціативних груп, роль світської інтелігенції, регіональні особливості руху, формування ієрархії, спротив партійно-державного апарату й перехід частини духовенства РПЦ до УАПЦ.

Дослідження В. Войналовича особливо важливі для розуміння західноукраїнської специфіки, де релігійна мобілізація поєдналася з пам'яттю про підпільну УГКЦ та змаганням за церковну інфраструктуру[397].

Окрему групу становлять конфесійні матеріали — спогади, соборні рішення, церковна періодика й офіційні акти УАПЦ та УПЦ (МП). Вони відтворюють мотивацію учасників і канонічну аргументацію, але потребують зіставлення з незалежними джерелами, оскільки часто підпорядковують виклад доведенню правоти власної юрисдикції.

Важливим джерелом є періодика. «Православний вісник» відображав офіційну позицію Українського екзархату; «Людина і світ»

[395] Іщук О. В. Роль політичної та духовної еліти у відродженні українського автокефального руху. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2015. Вип. 12. С. 78–87.

[396] Ліннік Ю. В. Розвиток Української Православної Церкви у контексті суспільно-політичних трансформацій (1988–2015) : дис. … канд. філос. наук : 09.00.11 / Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. Київ, 2016. С. 5–10.

[397] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970–1980 років. *Наукові записки Ін-ту політ і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2017. Вип. 1 (87). С. 72–103.

демонстрував еволюцію радянського релігієзнавчого дискурсу; «Літературна Україна», «Наша віра — православ'я», регіональна преса та видання діаспори фіксували публічні дискусії довкола автокефалії, українізації церковного життя[398].

Суспільно-політичні передумови та зовнішні чинники (1985–1989). «Перебудова», «гласність» і зміна радянської релігійної політики

На початку «перебудови» радянська держава не відмовилася від атеїстичної ідеології. Законодавчі обмеження, система реєстрації релігійних громад, контроль за духовенством, заборона повноцінної катехизації дітей і втручання у внутрішні справи Церкви продовжували діяти. Рада у справах релігій залишалася не нейтральним реєстраційним органом, а частиною механізму керування конфесіями. Через уповноважених вона контролювала відкриття та закриття храмів, переміщення духовенства, контакти церковних структур із закордоном і виконання законодавства про культи. КДБ, зі свого боку, здійснював оперативне спостереження за церковними середовищами й національно-релігійними ініціативами[399].

Однак реформаторська риторика поступово підривала легітимність старої практики. «Гласність» дозволила говорити про репресії проти духовенства, руйнування храмів, переслідування віруючих і фальсифікацію історії Церкви. Звільнення у 1986–1987 рр. значної частини політичних і релігійних в'язнів повернуло до громадського життя людей, які мали досвід самоорганізації та міжнародних правозахисних контактів. Релігійна свобода дедалі частіше трактувалася не як поступка держави, а як невід'ємне право людини[400].

[398] Павленко А. О. Православ'я в Україні під час суспільно-політичних трансформацій 1988–1992 рр.: історіографія проблеми. *Актуальні питання у сучасній науці.* 2026. № 4(46). С. 1590–1600.

[399] Історія релігії в Україні: у 10 т. Т. 3: Православ'я в Україні / за ред. А. Колодного, В. Климова. Київ : Український центр духовної культури, 1999. С. 491–493.

[400] Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2013. С. 432–434.

Вирішальне символічне значення мала зустріч М. Горбачова з патріархом Пименом та членами Синоду РПЦ 29 квітня 1988 р. Вона засвідчила готовність керівництва СРСР публічно визнати історичну й культурну роль Церкви. Для держави це було частиною політики міжнародної репутації та суспільної стабілізації; для церковного середовища — сигналом, що колишні заборони можуть бути переглянуті. Розпочалося повернення частини культових споруд, спростилася реєстрація громад, розширилися видавнича діяльність і можливості духовної освіти[401]. Проте лібералізація була нерівномірною: союзний центр подавав сигнали пом'якшення, тоді як українське партійне керівництво на чолі з Володимиром Щербицьким до вересня 1989 р. значною мірою зберігало консервативний курс.

Тому зміну релігійної політики варто визначати як перехід від тотального адміністративного регулювання до суперечливої та вимушеної лібералізації. Держава ще прагнула контролювати напрям змін, але вже не мала колишньої монополії на визначення їхнього змісту. Саме ця невідповідність між послабленням примусу й збереженням старих інституцій створила простір для конфліктів і швидкої самоорганізації віруючих[402].

Інерція радянської моделі та механізми контролю

Щоб оцінити масштаб змін кінця 1980-х рр., необхідно враховувати спадщину попередніх десятиліть. Після хрущовської антирелігійної кампанії православна мережа в Україні була суттєво скорочена, а легальна діяльність громад зведена переважно до богослужіння у зареєстрованих храмах. Релігійним об'єднанням не дозволяли повноцінної благодійної, освітньої, молодіжної та видавничої роботи. Священник юридично не керував громадою як організацією, а виконував культові функції за договором із виконавчим органом парафії. Ця конструкція дозволяла державі відокремити духовен-

[401] Українська православна церква: шлях до автокефалії. Київ : Вид-во УПЦ КП, 2000. С. 21–23.

[402] Саган О. Православ'я в Україні. Розмосковлення історії та перспективи розвитку. Київ : Крила, 2025. С. 146–148.

ство від ресурсів громади й водночас контролювати обидві сторони через реєстраційні процедури.

Система нагляду була багаторівневою. Рада у справах релігій при Раді Міністрів СРСР формувала загальні настанови, її республіканська ланка координувала політику в УРСР, а обласні уповноважені збирали статистику, розглядали заяви та підтримували постійний контакт із місцевими партійними органами. Формально вони мали забезпечувати дотримання законодавства, але фактично оцінювали «доцільність» відкриття храмів, давали неофіційні рекомендації щодо кадрових призначень і вимагали від єпископів дисциплінувати активних священників. Поряд із ними діяли виконавчі комітети рад, міліція, прокуратура та органи державної безпеки. Внаслідок цього навіть законне звернення віруючих могло роками циркулювати між установами без остаточного вирішення[403].

Партійно-державний контроль не означав зникнення релігійності. Він радше витісняв її в приватну, родинну й обрядову сфери. Показовими є узагальнені В. Войналовичем відомості за 1984 р.: церковний похорон отримали 41,2 % померлих в Україні, а в Івано-Франківській, Львівській і Тернопільській областях відповідні показники були ще вищими — 69,6 %, 65,7 % і 62,9 %[404]. Ці цифри не тотожні свідомій конфесійній належності, проте засвідчують обмежену ефективність атеїзації навіть до початку перебудови. За фасадом офіційної секулярності існував значний попит на релігійний обряд і присутність священника в ключових моментах життєвого циклу.

Іншим індикатором були звернення громадян. У 1984 р. до уповноважених Ради у справах релігій в Україні надійшло 1742 звернення; помітна їх частина припадала на західні області. Наполегливі петиції про відкриття храмів формували практику колективної дії задовго до легалізації політичних організацій. Люди збирали підписи, обирали делегації, їхали до Києва чи Москви, зверталися

[403] Бажан О. Г. КДБ УРСР та неформальні об'єднання в період «горбачовської перебудови». *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2010. Т. 104. С. 68–77.

[404] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970–1980 років. *Наукові записки.* 2017. Вип. 1 (87). С. 72–103.

до редакцій і закордонних кореспондентів. Цей досвід став важливим ресурсом наприкінці десятиліття: коли репресивний ризик зменшився, уже наявні мережі змогли швидко перейти від прохання про один храм до вимог юридичного визнання Церкви або зміни юрисдикції[405].

На першому етапі перебудови релігійна політика залишалася другорядним напрямом реформ. Керівництво СРСР прагнуло економічної модернізації й дисциплінування апарату, не переглядаючи засад атеїстичної ідеології. Лише після розгортання «гласності», правозахисної критики та підготовки до ювілею 1988 р. відносини з Церквою набули загальнополітичного значення. Радянській владі було дедалі складніше поєднувати заяви про «нове мислення» і виконання міжнародних зобов'язань із переслідуванням православної церкви, цензурою релігійних видань і відмовами реєструвати громади.

В Україні лібералізація додатково гальмувалася консерватизмом республіканського керівництва. Апарат В. Щербицького розглядав релігійне й національне питання як взаємопов'язані загрози. Місцева влада часто намагалася дотримуватися старих заборон уже тоді, коли союзний центр потребував демонстративних поступок. Така неузгодженість не зупиняла мобілізацію, а радше переконувала активістів, що проблема полягає не в окремих «порушеннях на місцях», а в самій системі[406].

Після святкування ювілею 1000-ліття Хрещення Русі в 1988 р. адміністративна практика почала змінюватися швидше. Збільшилася кількість зареєстрованих громад, віруючим повертали окремі культові споруди, розширювалися можливості публічного богослужіння й церковного друку. Проте держава намагалася зосередити релігійне відродження через уже легальні структури, передусім РПЦ. У Галичині це виявилося в передачі їй значної кількості раніше недіючих храмів, що мало задовольнити релігійний попит і водно-

[405] Ліннік Ю. В. Розвиток Української Православної Церкви ... . С. 8–12.

[406] Єленський В. Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. С. 72–74.

час перешкодити відновленню УГКЦ. За архівними підрахунками, наведеними В. Войналовичем, ішлося приблизно про 800 колишніх храмів, переданих православним громадам у превентивному порядку[407]. Така політика дала короткочасний адміністративний ефект, але зробила майбутню суперечку за майно ще гострішою.

1000-ліття Хрещення Русі як переломний момент

Святкування 1000-ліття Хрещення Русі у червні 1988 р. в Києві стало найбільш видимим проявом нового курсу. Радянське керівництво намагалося використати ювілей як контрольовану культурно-історичну подію, сумісну з концепцією «єдності трьох братніх народів» і провідною роллю Москви. Московський центр урочистостей та офіційна інтерпретація історії підкреслювали загальносоюзний характер спадщини Київської Русі[408].

Проте наслідки ювілею значно перевищили початковий задум. По-перше, релігія вийшла з напівзакритого простору храму в загальносуспільну комунікацію. Богослужіння, церковна історія, постаті князя Володимира та київська спадщина стали предметом масового обговорення. По-друге, саме київське походження християнської традиції актуалізувало питання про суб'єктність українського християнства. Якщо Хрещення відбулося в Києві, то дедалі переконливіше звучало питання, чому церковне життя в Україні повинно залишатися мовно, адміністративно й символічно підпорядкованим Москві. По-третє, офіційне визнання значення Церкви позбавляло владу моральної підстави й надалі відмовляти в реєстрації громад, поверненні храмів та легалізації заборонених конфесій.

Ювілей в 1988 р. мав парадоксальний ефект. Задуманий як демонстрація контрольованого примирення радянської держави з РПЦ та як підтвердження наднаціональної «руської» єдності, він сприяв активізації української національно-церковної свідомості. Влада легалізувала мову релігійної історії, але вже не могла монопольно визначати її зміст. Тисячоліття стало не безпосередньою причиною

[407] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження ... .

[408] Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. Київ : Фоліо, 2019. С. 218–224.

автокефального руху, а потужним каталізатором: воно надало релігійним вимогам історичної легітимності й широкої публічності[409].

Офіційна підготовка до ювілею показала зміну місця Церкви в символічній політиці держави. Якщо раніше православне минуле переважно описувалося як пережиток, то тепер його культурне значення було включене до дозволеного історичного наративу. Урочистості 5–12 червня 1988 р., богослужіння, церковні делегації та висвітлення подій у мас-медіа надали РПЦ видимість, немислиму ще кількома роками раніше. Передача корпусів Києво-Печерської лаври у власність православної церкви та відродження у древній обителі чернечого життя засвідчила новий етап в житті православ'я, його відродження після років утисків та значно пожвавила релігійність не тільки в Києві, але й по всій, на той момент, радянській Україні[410].

Цей поворот мав прагматичний вимір. Радянський Союз прагнув поліпшити міжнародну репутацію, а РПЦ могла виступати партнером у зовнішньополітичній комунікації та миротворчій риториці. Крім того, влада сподівалася, що підтримка лояльної церковної ієрархії спрямовуватиме релігійне відродження в безпечне русло. Ювілей мав продемонструвати примирення держави з історичною Церквою без перегляду територіальної структури Московського патріархату й без легалізації заборонених українських конфесій. Саме тому офіційна модель підкреслювала єдність давньоруської спадщини та уникала питання про особливу історичну роль Київської митрополії.

В українському суспільстві символи ювілею набули іншого прочитання. Київ був не периферійним місцем «загальноросійської» історії, а простором хрещення Русі й первісним центром східнослов'янського християнства. Повернення князя Володимира, давніх київських храмів і літописної традиції до публічної культури створювало підстави для розмови про власну церковну спадщину. Навіть там, де вимога автокефалії ще не мала масової підтримки,

[409] Колодний А. М., Яроцький П. Л., Лобовик Б. О. Історія релігії в Україні. Київ : Т-во «Знання», КОО, 1999. С. 413–415.

[410] Історія релігії в Україні. С. 463–465.

формувалося запитання про співвідношення київського походження традиції та московського центру сучасного управління[411].

Ювілей 1000-ліття Хрещення Русі змінив і повсякденне сприйняття релігії. Телевізійні трансляції, газетні матеріали, виставки й публічні лекції послаблювали соціальну стигму віруючої людини. Відвідування храму, хрещення дітей, інтерес до Біблії або церковної історії дедалі менше сприймалися як виклик професійній кар'єрі. У містах до церковного середовища долучалися молодь та інтелігенція, для яких релігійне навернення нерідко поєднувалося з відкриттям забороненої історії. У селах відновлена публічність зміцнювала громади, що давно домагалися повернення закритих святинь[412].

Таким чином, 1988 р. є переломним не через одну адміністративну постанову, а через зміну режиму публічності. До ювілею держава могла трактувати церковне життя як вузьку сферу, контрольовану спеціальними органами; після нього релігійна історія, права віруючих і конфесійна належність стали предметом загальносуспільного обговорення. Церква отримала символічну точку руху для відродження духовного життя в Україні.

Національно-демократичний рух і релігійне питання

Релігійне відродження розгорталося одночасно з формуванням українського національно-демократичного руху. У липні 1988 р. Українська Гельсінська спілка оприлюднила «Декларацію принципів», у якій, серед іншого, порушувалося питання легалізації УАПЦ та УГКЦ. Така постановка поєднувала свободу совісті з правом народу на культурне й політичне самовизначення. Релігійна проблема переставала бути «внутрішньою справою культу» і перетворювалася на складник ширшої дискусії про права людини, історичну пам'ять та суверенітет України[413].

[411] Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква: історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2007. С. 20–22.

[412] Ліннік Ю. В. Розвиток Української Православної Церкви ... . С. 27–28.

[413] Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр.: від «неформального об'єднання» до конфесії національного спрямування. *Ідеологія і політика.* 2019. № 3(14). С. 108.

Товариство української мови імені Тараса Шевченка сприяло поширенню вимог щодо використання української мови в богослужінні та церковній освіті. Для значної частини інтелігенції україномовна Церква була не лише конфесійною потребою, а й інституцією відновлення культурної тяглості. «Меморіал» актуалізував пам'ять про репресованих священнослужителів і знищені церковні структури. Народний Рух України на установчому з'їзді 8–10 вересня 1989 р. надав слово представникові Комітету за відродження УАПЦ, а у виборчому маніфесті 18 листопада 1989 р. виступив за реальну свободу віросповідання та легалізацію УАПЦ і УГКЦ[414].

Особлива роль належала світській інтелігенції. Письменники, журналісти, колишні дисиденти, члени культурологічних клубів і народні депутати створювали комітети, готували звернення, організовували мітинги, забезпечували інформаційний розголос і контакти з українською діаспорою. На ранньому етапі відродження УАПЦ саме світські активісти часто діяли швидше за духовенство, значна частина якого була залежною від єпархіальної адміністрації та державних органів. Це дозволяє говорити про своєрідну «громадянську інфраструктуру» церковного відродження.

Разом із тим не слід зводити релігійні вимоги до інструменту політичної мобілізації. Для парафіян і священників ішлося також про богослужбову мову, пастирську відповідальність, повернення храмів і відновлення історичної церковної традиції. Політичне та релігійне в цей період не існували окремо: вони взаємно посилювали одне одного[415].

Національно-демократичні організації надали церковним вимогам мову громадянських прав. У радянській практиці держава визначала межі «дозволеного культу» і розглядала релігійну активність як об'єкт управління. УГС, Рух, Товариство української мови й «Меморіал» змінювали саму постановку проблеми: громада не просить у держави винятку, а реалізує гарантоване право; мова бо-

[414] Провісники свободи, державності і демократії: документи і матеріали: до 20-ї річниці створення Народного Руху України / упоряд.: В. Лозицький та ін. ; голова редкол. В. Смолій. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2009. С. 118–119.

[415] Бондаренко В. Українська автокефальна церква: процес становлення. *Людина і світ.* 1990. № 8. С. 15–18.

гослужіння не є технічною деталлю, а належить до культурної свободи; пам'ять про репресоване духовенство є частиною відновлення історичної правди. Така зміна словника була не менш важливою, ніж чисельне зростання організацій[416].

Мережі різних рухів значною мірою перетиналися. Колишні політв'язні могли одночасно діяти в УГС, захищати легалізацію УГКЦ, підтримувати УАПЦ і брати участь у меморіальних заходах. Письменники та журналісти забезпечували доступ до легальної преси; народні депутати використовували нові парламентські можливості; парафіяльні активісти приносили досвід збору підписів і безпосередню довіру місцевих спільнот. Виникала горизонтальна коаліція, яка не мала єдиного керівного центру, але могла швидко поширювати заяви, організовувати зустрічі й надавати локальним конфліктам загальноукраїнського розголосу[417].

Установчий з'їзд Народного Руху України 8–10 вересня 1989 р. став важливим майданчиком легітимації церковної тематики в новій політиці. Представники руху за відродження УАПЦ отримали можливість публічно звернутися до широкої аудиторії, а вимоги свободи віросповідання і визнання переслідуваних Церков були включені до політичного порядку денного. Виборчий маніфест Руху від 18 листопада 1989 р. закріпив підтримку легалізації УАПЦ та УГКЦ[418]. Це не означало перетворення Руху на конфесійну організацію: навпаки, підтримка обох Церков підкреслювала принцип свободи совісті та відмову від державної монополії на «правильну» юрисдикцію.

Товариство української мови імені Тараса Шевченка виконувало іншу, але взаємодоповнювальну функцію. Воно створювало культурну рамку, в якій вимога україномовної проповіді, катехизації та церковного друку ставала частиною ширшого подолання русифікації. Для багатьох учасників питання не зводилося до заміни мови в чинній структурі: Церква мала стати простором відтворення української культури, збереження історичної пам'яті й морального авторитету. Водночас саме мовна проблематика дозволяла залучати людей, які ще не були готові підтримати повну автокефалію, але вважали природним право молитися і слухати проповідь українською.

[416] Бажан О. Г. КДБ УРСР та неформальні об'єднання в період «горбачовської перебудови». С. 71–72.

[417] Єленський В. Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. С. 302–303.

[418] Бажан О. Г. КДБ УРСР та неформальні об'єднання в період «горбачовської перебудови». С. 68–70.

«Меморіал» та неформальні історико-культурні товариства відкривали репресоване минуле. Повернення імен священнослужителів, розповіді про зруйновані храми, Голодомор, ліквідацію УАПЦ у 1930-х рр. і насильницьке припинення легальної діяльності УГКЦ змінювали моральну оцінку радянської церковної політики. Якщо переслідування визнавалися злочином, то відновлення заборонених структур поставало не як «розкол», а як виправлення несправедливості. Цей аргумент мав особливу силу в публічному просторі, де офіційна влада вже проголосила курс на подолання сталінських деформацій[419].

Участь світських діячів породжувала дискусію про межі їхнього впливу. Опоненти автокефального руху наголошували, що церковні питання мають вирішувати єпископи й духовенство, а не політичні активісти. Прихильники відповідали, що за умов контрольованої ієрархії саме миряни повинні ініціювати відновлення церковної свободи. Обидві позиції відбивали реальну напругу. Без інтелігенції рух не мав би публічного голосу, юридичної допомоги та політичного захисту; без священників, єпископа й парафіяльної практики він залишився б культурно-політичною декларацією. Його успіх залежав від тимчасової взаємодії цих груп.

Вплив української діаспори та міжнародної спільноти

Зовнішній чинник не визначав змісту українських церковних рухів, але суттєво змінював можливості радянської влади їх придушувати. Політика «нового мислення» вимагала від СРСР демонструвати дотримання прав людини й Гельсінських домовленостей. Повідомлення про переслідування релігійних активістів або від-

[419] Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр. ... С. 109–111.

kubg.edu.ua

мови в реєстрації громад шкодили міжнародному образу реформ. Те, що раніше могло залишатися внутрішньою адміністративною справою, наприкінці 1980-х рр. ставало предметом уваги іноземних журналістів, правозахисних організацій, церков і політичних інституцій[420].

Українська діаспора забезпечувала інформаційні та інституційні зв'язки. Закордонні видання публікували документи активістів, повідомляли про молитовні акції та передавали в Україну історичну літературу. Для УАПЦ особливе значення мав митрополит Мстислав (Скрипник), який уособлював тяглість автокефальної традиції за межами СРСР. Звернення до нього розв'язувало не тільки персональне питання предстоятеля: воно включало відроджену Церкву до ширшої мережі українського православ'я в діаспорі, надавало доступ до досвіду церковного управління та посилювало символічну легітимність руху[421].

Водночас діаспорний зв'язок мав обмеження. Закордонні громади формувалися в інших політичних і правових умовах, а їхні уявлення про соборноправність, церковну дисципліну та співвідношення національного й канонічного не завжди відповідали проблемам радянської України. Відстань ускладнювала оперативне керівництво, що особливо виявилося після обрання митрополита Мстислава патріархом у червні 1990 р. Тому зовнішня підтримка могла надати авторитет і ресурси, але не замінювала внутрішнього єпископату, парафіяльної мережі та державної реєстрації[422].

Для УГКЦ міжнародний вимір був ще виразнішим. Перебування її глави й центральних структур у Римі, підтримка Святого Престолу та велика діаспора давали підпільній Церкві голос, який радянська цензура не могла повністю заглушити. Масові акції українських греко-католиків супроводжувалися петиціями до М. Горбачова, папи

[420] Plokhy S., Sysyn F. E. Religion and Nation in Modern Ukraine. Edmonton; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003. XVI. P 88–100.

[421] Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. Київ : Фоліо, 2019. С. 203–204.

[422] Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. Львів : Вид-во УКУ, 2013. С. 368–369.

Івана Павла II та міжнародної громадськості. Зустріч радянського керівника з папою 1 грудня 1989 р. не була єдиною причиною легалізації, але засвідчила, що влада більше не може розглядати питання УГКЦ винятково як внутрішню проблему західних областей.

РПЦ також активно використовувала міжнародні контакти, наголошуючи на власній канонічній юрисдикції та застерігаючи від конфесійного конфлікту. Отже, зовнішній простір не був одностороннім каналом підтримки українських рухів: у ньому конкурували різні церковні інтерпретації. Проте загальний ефект міжнародної уваги був лібералізаційним. Вона підвищувала політичну ціну репресій і робила переговори, правове визнання та публічну аргументацію важливішими за суто адміністративну заборону.

Від суспільної можливості до інституційної зміни

Суспільно-політичні передумови 1985–1989 рр. діяли не автоматично, а через поступове розширення меж можливого. На початку перебудови віруючі переважно домагалися виконання чинних норм: реєстрації громади, відкриття храму, припинення дискримінації. Після 1988 р. вимоги стали структурними — легалізувати заборонену Церкву, визнати право парафії на юрисдикційний вибір, надати українському православ'ю окремий статус. Таким чином, змінився не лише обсяг свободи, а й горизонт очікувань. Те, що у 1985 р. здавалося політично неможливим, у 1989 р. стало предметом відкритої кампанії, а в 1990 р. — статутного й законодавчого оформлення[423].

Цей перехід підтримували три взаємопов'язані ресурси.

Першим була публічність: преса, мітинги, депутатські запити й міжнародна увага зменшували можливість прихованої адміністративної відмови.

Другим — організація: ініціативні комітети, братства, парафіяльні ради та неформальні товариства перетворювали індивідуальне невдоволення на колективну дію.

Третім — історична легітимація: пам'ять про Київську митрополію, УАПЦ 1920-х рр., підпільну УГКЦ і репресоване духовенство

[423] Історія релігії в Україні. С. 491–492.

надавала новим вимогам вигляду відновлення порушеної справедливості, а не довільного експерименту[424].

Водночас до 1990 р. не сформувалося єдиного проєкту майбутнього. Частина середовища прагнула повної автокефалії, інша — широкої автономії в межах РПЦ. Саме множинність цілей пояснює, чому падіння державної монополії не привело до одного узгодженого церковного центру. Політична лібералізація відкрила простір вибору, але не могла визначити його результат.

Зовнішні чинники створили необхідну, проте недостатню умову трансформації. Вони послабили заборони, легітимізували релігійну тематику та забезпечили канали мобілізації.

Конкретна ж форма змін залежала від внутрішнього стану екзархату, готовності духовенства, конфесійної пам'яті громад і здатності альтернативних рухів створити стійкі інституції. Саме до аналізу цих внутрішньо-церковних механізмів необхідно перейти далі.

Правовий злам 1990 р.

Перехід від політичної лібералізації до правової зміни завершився вже наприкінці досліджуваного періоду. 1 жовтня 1990 р. Верховна Рада СРСР ухвалила Закон «Про свободу совісті та релігійні організації». Він набув чинності з дня опублікування і закріпив право громадян визначати ставлення до релігії, створювати релігійні організації та діяти без попередньої ідеологічної опіки держави[425]. Принципово важливим було визнання релігійних організацій юридичними особами. Громади отримували можливість володіти майном, укладати договори, вести видавничу й доброчинну діяльність, а Рада у справах релігій втрачала частину колишніх владно-розпорядчих функцій.

Закон не ліквідував конфліктів і не міг миттєво змінити поведінку місцевого апарату. Його ухвалення відбулося тоді, коли УАПЦ вже провела собор, УГКЦ фактично вийшла з підпілля, а сотні громад діяли на підставі власних рішень. У цьому сенсі право не випереджало суспільну трансформацію, а наздоганяло її. Однак нова законодавча рамка змінювала співвідношення сил: держава вже не могла легітимно визначати, яка конфесія є «доцільною», а суперечки дедалі більше мали розв'язуватися через реєстрацію статутів, майнові процедури та судові механізми.

[424] Бондарчук П. М. Відродження Української автокефальної православної церкви (1989–1991 рр.). *Український історичний журнал.* 2024. № 5 (578). С. 124–125.

[425] О свободе совести и религиозных организациях : Закон СССР от 1 октября 1990 г. № 1689-I. Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 41. С. 813.

Український республіканський закон «Про свободу совісті та релігійні організації» був ухвалений 23 квітня 1991 р., тобто вже поза основними хронологічними межами розділу. Його не слід ретроспективно приписувати подіям 1990 р.

Водночас він став логічним продовженням правового зламу, закріпивши у республіканському законодавстві ті зміни, які фактично розпочалися під тиском громад наприкінці 1980-х рр.[426]. Таким чином, послідовність була зворотною до офіційної моделі реформ: спочатку виникли нові релігійні практики й організації, далі союзна влада визнала їхнє право на існування, і лише потім формувалася повна національна правова база.

Стан Українського екзархату РПЦ напередодні змін

Український екзархат РПЦ наприкінці радянської доби був найбільшою легальною православною структурою на території УРСР. Він мав мережу єпархій, парафій, монастирів і духовних навчальних осередків, але не був самостійною помісною Церквою. Його кадрова, адміністративна та зовнішня політика визначалася в межах Московського патріархату. Екзарх України, митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко), посідав вагоме місце в ієрархії РПЦ, однак сама структура екзархату не передбачала соборної суб'єктності українського єпископату та духовенства[427].

Формальна церковна вертикаль була доповнена державною. Єпископські призначення, реєстрація священників, відкриття парафій, ремонти храмів і публічна діяльність фактично залежали

[426] Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр. ... . С. 125–127.

[427] Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. С. 127–128.

kubg.edu.ua

від погодження з Радою у справах релігій. Наявність агентурного контролю КДБ та практика вербування в церковному середовищі, підтверджена архівними матеріалами, створювали атмосферу недовіри. Водночас некоректно зображати все духовенство лише пасивним інструментом держави. Частина священників використовувала навіть обмежені можливості для пастирської праці, збереження літургійної традиції та неформального релігійного навчання[428].

Однією з найгостріших проблем була кадрова деформація. Десятиліття обмежень духовної освіти спричинили нестачу підготовленого духовенства. Значна частина священників, які служили в центральних, східних і південних областях України, походила із західного регіону, де релігійність населення залишалася вищою. Це створювало парадокс: радянська влада прагнула локалізувати «галицьку релігійність», але саме вихідці з Галичини підтримували функціонування православної мережі в інших областях. За даними, наведеними В. Войналовичем, частка духовенства західноукраїнського походження становила близько половини у Полтавській області, 30 % у Херсонській та 25 % у Сумській[429].

Церковна мережа була також регіонально нерівномірною. У Західній Україні зберігалася висока участь населення в обрядах і значна щільність парафій. У другій половині 1980-х рр. у західному регіоні діяло приблизно 42 % усіх зареєстрованих релігійних громад України. У центральних та східних областях наслідки закриття храмів, урбанізації й атеїстичної політики були відчутнішими, а церковна самоорганізація — слабшою.

Екзархат одночасно мав значний організаційний потенціал і обмежену здатність самостійно відповідати на суспільні виклики. Його єпархії охоплювали всю територію УРСР, а канонічна належність до Московського патріархату забезпечувала визнану ієрархію, систему духовної освіти й зв'язок із міжнародними православними структурами. Проте найважливіші рішення приймалися не на загальноукраїнському соборному рівні. Український єпископат не мав окремого механізму вироблення довгострокової політики, а поняття «екзархат» підкреслювало делегований характер повноважень. За стабільної радянської системи ця модель здавалася функціональною; в умовах політичної суверенізації вона дедалі виразніше виглядала тимчасовою[430].

Внутрішня комунікація була пристосована до закритої моделі. Парафіяни майже не впливали на єпархіальні рішення, а духовенство не мало незалежних професійних об'єднань або відкритих дискусійних майданчиків. Офіційний «Православний вісник» виконував передусім інформаційно-богословську й репрезентативну функцію; гострі питання канонічного статусу, державного втручання або відносин із підпільними конфесіями в ньому висвітлювалися в межах дозволеної позиції. Тому з початком кризи не існувало усталеного простору, де різні групи могли б обговорити реформу екзархату. Суперечності одразу виходили назовні — у відкриті листи, мітинги, заяви про перехід та конфлікти навколо храмів.

Кадрова проблема мала не лише кількісний, а й якісний характер. Духовні школи готували священнослужителів для служіння в умовах державних обмежень, де обережність і здатність домовлятися з уповноваженими були практично необхідними. Наприкінці 1980-х рр. від них раптом вимагали інших компетенцій: відкритої проповіді, роботи з медіа, ведення парафіяльних зборів, реагування на політичні гасла та участі в міжконфесійному діалозі. Частина духовенства сприймала зміни як можливість відновити повноцінне церковне життя, інша — як загрозу дисципліні й канонічному порядку. Це поколіннєве та досвідове розходження проходило не тільки між «лояльними» й «опозиційними», а всередині багатьох єпархій.

Нерівномірність парафіяльної мережі визначала різну ціну реформ. У західних областях єпархіальні управління мусили одночасно відповідати на виклики греко-католиків, активність УАПЦ, мовне питання та масові суперечки за храми. Кожне зволікання могло

[428] Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. С. 344–355.

[429] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970–1980 років. С. 72–103.

[430] Колодний А. М., Яроцький П. Л., Лобовик Б. О. та ін. Історія релігії в Україні. С. 533–535.

завершитися переходом громади. У центральних, східних і південних областях першочерговими були відкриття раніше закритих храмів, пошук священників і задоволення швидко зростаючого інтересу до релігії. Тут належність до РПЦ часто не сприймалася як головна проблема, а інституційна стабільність екзархату була ресурсом відродження. Отже, одна й та сама структура в Галичині опинилася в обороні, тоді як в інших регіонах розширювала мережу[431].

Ступінь впливу Ради у справах релігій та КДБ не можна виміряти лише кількістю заборон. Тривала практика погоджень сформувала самоцензуру: єпископи й священники заздалегідь враховували можливу реакцію влади, уникали ініціатив, які могли бути витлумачені як «націоналістичні», і сприймали державне схвалення як нормальну частину церковного управління. Коли наприкінці десятиліття формальні обмеження послабилися, ця управлінська культура не зникла. Саме тому адаптація екзархату була поступовою: змінювалися зовнішні умови, але кадри, процедури й уявлення про допустиме залишалися сформованими попередньою епохою.

Архівні матеріали спецслужб підтверджують інтерес КДБ до церковного середовища, однак їх слід використовувати без сенсаційності. Наявність агентури й оперативних заходів є характеристикою радянської системи, але не дозволяє автоматично оголошувати будь-яке рішення ієрарха наслідком таємної вказівки. Дослідник має відокремлювати встановлений факт нагляду від припущення про повний контроль. У 1989–1990 рр. можливості органів безпеки обмежувалися зростанням публічності: арешт або адміністративний тиск могли викликати газетний розголос, депутатське звернення та міжнародний протест. Ця зміна середовища послаблювала ефективність старої агентурно-профілактичної моделі[432].

[431] Муравський О. Українська автокефальна православна церква в західних областях УРСР на зламі 80–90-х рр. XX ст. *Проблеми гуманітарних наук. Серія «Історія»*. 2008. Вип. 22. С. 168–170.

[432] Єленський В. Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. С. 59–64.

Мовне питання, канонічний статус і вимоги автономії

Мовне питання стало одним із найпомітніших індикаторів внутрішньої кризи. Церковнослов'янська мова та російська мова проповіді переважали в богослужбовій практиці екзархату. Для частини вірян це було звичним елементом традиції, але для національно свідомого середовища — ознакою русифікації та відчуження Церкви від української культури. Вимоги української мови стосувалися не лише перекладу богослужбових текстів. Вони передбачали право громади усвідомлювати себе частиною української церковної традиції[433].

Поряд із мовним питанням дедалі виразніше поставало питання канонічного статусу. На початковому етапі вимоги мали різну інтенсивність: від розширення прав екзархату й українізації церковного життя до повної автокефалії. У середовищі більшості єпископату й духовенства переважала обережність. Її зумовлювали канонічні переконання, інституційна залежність, страх перед державними санкціями, небажання втрачати парафії та негативна пам'ять про репресії проти УАПЦ у 1920–1930-х рр. Тому активність мирян та інтелігенції на першому етапі випереджала готовність церковної ієрархії до структурних змін.

Водночас саме тиск альтернативних рухів змусив керівництво екзархату переосмислювати статус-кво. Відновлення УАПЦ створило конкуренцію за православні громади, а легалізація УГКЦ поставила під загрозу мережу РПЦ у Галичині. У відповідь екзархат почав ширше використовувати українську мову, наголошувати на власній українській назві та вимагати більшої самостійності. Таким чином, реорганізація 1990 р. була не просто добровільною поступкою Московського патріархату, а адаптивною реакцією на кризу керованості[434].

Мовна практика відрізнялася за регіонами й навіть парафіями. Церковнослов'янська залишалася основною літургійною мовою, але редакція вимови, мова читань і проповіді мали виразний ідентифікаційний зміст. Для частини духовенства перехід на українську

[433] Бондарчук П. М. Відродження Української автокефальної православної церкви (1989–1991 рр.). С. 126–128.

[434] Муравський О. Українська автокефальна православна церква в західних областях УРСР на зламі 80–90-х рр. XX ст. С. 167–169.

kubg.edu.ua

здавався небезпечним політичним жестом або порушенням звичної традиції; для прихильників українізації саме відмова від неї свідчила про підпорядкованість Москві. У цій суперечці богослужбова доцільність переплiталася з досвідом радянської русифікації. Компромісні моделі — українська проповідь за церковнослов'янської літургії, двомовність, поступове введення перекладів — дозволяли частині громад уникнути негайного юрисдикційного розриву[435].

Канонічна дискусія також мала кілька рівнів. Поміркована вимога передбачала перетворення екзархату на автономну Церкву з власним собором, синодом і ширшими кадровими повноваженнями. Радикальніша — відновлення автокефалії як необхідного відповідника політичній і культурній суб'єктності України. Прихильники збереження статус-кво наголошували на всеправославному визнанні, апостольському преємстві і небезпеці розколу. Прихильники УАПЦ наводили історичні аргументи про Київську митрополію, досвідом 1917–1921 рр. і правом народу на власний церковний центр. Розбіжність стосувалася не лише канонічних норм, а й того, хто має право ініціювати зміну: Московський патріархат, єпископат України чи церковний народ.

У січні 1990 р. Архієрейський собор РПЦ ухвалив «Положення про екзархати Московського патріархату». Український екзархат одержав другу офіційну назву — «Українська православна церква», а його синод — ширші можливості внутрішнього управління[436]. Це був важливий проміжний крок, який часто губиться між подіями 1989 р. і жовтневим рішенням 1990 р. Формально екзархат продовжував існувати, але сама поява української назви й колегіального органу засвідчувала, що попередня централізована модель уже не відповідала новій ситуації.

Січнева реформа не зупинила втрати парафій у Галичині й не нейтралізувала аргументів автокефального руху. Навпаки, вона створила прецедент: Московський патріархат визнав, що українська церковна одиниця потребує окремого імені та спеціальних прав. Після Всеукраїнського собору УАПЦ 5–6 червня, Декларації про державний суверенітет України 16 липня та союзного закону про свободу совісті в жовтні питання вже полягало не в тому, чи зміниться екзархат, а в обсязі його самостійності[437].

435 Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр. ... . С. 111–114.

436 Положение об экзархатах Московского Патриархата : принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 30–31 января 1990 г. *Журнал Московской Патриархии.* 1990. № 5. С. 9–12.

Тому в жовтні 1990 р. за наполяганням митрополита Київського Філарета (Денисенка) та єпископату Український екзархат було остаточно перетворено на самокеровану і не залежну в управлінні — Українську православну церкву. Таким чином, рішення жовтня 1990 р. було другим етапом реорганізації, а не раптовим одноразовим актом.

Роль митрополита Філарета (Денисенка) в умовах інституційних змін

Позицію митрополита Філарета наприкінці 1980-х рр. не можна описати ані як послідовний український автокефалізм, ані як незмінне відтворення московської політики. Як екзарх і один із найвпливовіших ієрархів РПЦ він захищав канонічну єдність із Московським патріархатом, виступав проти самочинного відновлення УАПЦ та підтримував жорстку позицію щодо передачі парафій УГКЦ. Водночас він добре розумів, що збереження екзархату в попередньому вигляді загрожує втратою впливу.

Його курс дедалі більше набував характеру інституційного лавірування. Лояльність до Москви поєднувалася з вимогами надати українським єпархіям помітні ознаки самостійності. У січні 1990 р. Архієрейський собор РПЦ ухвалив положення про екзархати, що розширювало їхні права. Однак уже впродовж року цього виявилося недостатньо. Після створення УАПЦ як всеукраїнської структури, зростання національного руху та прийняття Декларації про державний суверенітет України 16 липня 1990 р. церковне питання набуло нового політичного масштабу[438].

437 Муравський О. Українська автокефальна православна церква в західних областях УРСР на зламі 80–90-х рр. XX ст. С. 169–171.

438 Українська православна церква: шлях до автокефалії. Київ : Вид-во УПЦ КП, 2000. С. 32–35.

kubg.edu.ua

25–27 жовтня 1990 р. Архієрейський собор РПЦ скасував назву «Український екзархат» і надав Українській православній церкві «незалежність і самостійність в управлінні». Її предстоятелем залишився митрополит Філарет із титулом митрополита Київського і всієї України. Це рішення розширювало внутрішні права українського єпископату, але не означало автокефалії: УПЦ залишалася в юрисдикційному зв'язку з Московським патріархатом. В історичній перспективі рішення жовтня 1990 р. стало компромісом між двома тенденціями — прагненням Москви зберегти єдність і необхідністю визнати українську церковну окремішність.

Згідно із соборним визначенням, предстоятель УПЦ мав обиратися українським єпископатом і отримувати благословення патріарха Московського, а митрополит Київський і всієї України залишався постійним членом Священного синоду РПЦ.[439] Ці норми окреслювали межу самостійності. Внутрішнє управління, єпархіальна структура й поточні рішення переносилися на український рівень, але канонічна єдність із Московським патріархатом і місце предстоятеля в загально-церковній системі зберігалися. Тому коректніше говорити про особливу форму широкого самоуправління, а не про заснування цілком незалежної Церкви.[440]

Роль митрополита Філарета у цьому процесі була визначальною саме як роль інституційного керівника перехідного часу. Він захищав єдність і водночас домагався автономістських прав, потрібних для збереження контролю над українськими єпархіями. Така стратегія дозволила утримати більшість православних громад Центральної, Східної та Південної України, але не усунула головної суперечності: суспільний запит на церковну самостійність зростав швидше, ніж готовність Московського патріархату надати автокефалію. Подальші події 1991–1992 рр.[441] виходять за межі цього розділу, однак роль митрополита Філарета, як активного подальшого активного борця за автокефальний статус Української православної церкви, стала вирішальною для розвитку подій.

[439] Определение об Украинской Православной Церкви : принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 25–27 октября 1990 г. *Журнал Московской Патриархии.* 1991. № 2. С. 2.

[440] Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква: історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ : Вид. від. УПЦ КП, 2007. С. 68.

Відродження УАПЦ: від громадської ініціативи до церковної структури

Початковий етап відродження УАПЦ був пов'язаний із діяльністю київських неформальних середовищ. 15 лютого 1989 р. у Києві почав діяти Ініціативний комітет за відродження УАПЦ, який очолив священник Богдан Михайлечко; до його складу належали, зокрема, Анатолій Битченко, Микола Будник, Лариса Лохвицька й Тарас Антонюк. Комітет готував звернення до органів влади й церковних центрів, шукав священнослужителів, готових підтримати рух, та поширював інформацію через неформальну пресу[442].

Слабкістю руху була відсутність єпископа, без якого неможливо було створити повноцінну церковну структуру з канонічною ієрархією. Активісти розглядали можливість контактів із УАПЦ у діаспорі, яку очолював митрополит Мстислав (Скрипник). Радянські спецслужби добре усвідомлювали значення єпископського чинника і фіксували пошуки кандидатів та можливості хіротоній[443].

Перелом відбувся у Львові. 19 серпня 1989 р. у храмі святих апостолів Петра і Павла протоієрей Володимир Ярема під час першої відправленої українською мовою літургії зачитав звернення Ініціативного комітету; 21 серпня він, протоієрей Іван Пашуля та громада письмово заявили про вихід з юрисдикції РПЦ і приєднання до руху за відродження УАПЦ. Подія мала значення першого публічного парафіяльного акту, що перевів автокефальну ідею з площини декларацій у реальне церковне життя. Фактично громада не чекала на по-

[441] Олександр (Драбинко), митрополит. Українська Церква: шлях до автокефалії. Київ : ДУХ і ЛІТЕРА, 2018. С. 268–272.

[442] Іщук О. В. Роль політичної та духовної еліти у відродженні українського автокефального руху. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство»*. 2015. Вип. 12. С. 78–87.

[443] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970–1980 років. С. 72–103.

kubg.edu.ua

переднє державне визнання УАПЦ, а заявила про зміну юрисдикції й продовжила богослужбове життя. Така «самолегалізація» була типовою для пізньої перебудови.

Ключову роль у відродженні відіграв протоієрей Володимир Ярема. Він поєднував пастирський авторитет, українську культурну орієнтацію та організаційну рішучість. Не менш важливим став єпископ Іоан (у миру Василь Боднарчук), колишній єпископ Житомирський і Овруцький РПЦ. 11 жовтня 1989 р. група із 17 священників і одного мирянина звернулася до нього з проханням очолити відроджену Церкву; 16 жовтня він погодився, а 22 жовтня відслужив літургію в Петропавлівському храмі Львова як архієрей УАПЦ[444]. Приєднання єпископа Іоана відрізняло відродження 1989 р. від ситуації 1921 р. розв'язало невідкладну проблему ієрархічного наповнення, але утворило питання канонічного визнання. Московський патріархат не визнав правомірності переходу, наголошуючи на дисциплінарних рішеннях РПЦ та неканонічних діях учасників відродження УАПЦ. В той час представники самої УАПЦ апелювали до надзвичайних умов, переслідування української церковної традиції та необхідності відновити канонічну структуру.

9 грудня 1989 р. з'їзд представників парафій у Києві ухвалив створити Всеукраїнське православне братство святого апостола Андрія Первозванного. Братство розвивало мережу осередків, підтримувало парафії, видавничу діяльність і соборноправні засади церковного життя. 14 грудня 1989 р. собор у львівському Петропавлівському храмі розглянув питання легалізації та організації УАПЦ. У червні 1990 р. Всеукраїнський православний церковний собор у Києві інституційно оформив Церкву, ухвалив статут і обрав патріархом митрополита Мстислава. Цей розвиток підтверджує змішаний характер трансформації. Ініціатива йшла «знизу» — від громад, священників і світських активістів.

Від початку існували два взаємопов'язані центри руху. Київський осередок формулював загальноукраїнську програму, підтримував контакти з правозахисним і політичним середовищем та намагався

[444] Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр. ... . С. 106–128.

домогтися офіційного визнання. Галицькі парафії забезпечили масову базу, духовенство й реальний простір богослужіння. Відмінність функцій іноді породжувала суперечки щодо представництва та темпу рішень, але саме їх поєднання зробило відродження життєздатним. Без Києва рух ризикував залишитися регіональною реакцією на конфесійну кризу; без Галичини — інтелігентською декларацією без розгалуженої парафіяльної мережі.

Всеукраїнське православне братство святого апостола Андрія Первозванного стало посередником між парафіями та церковним проводом. Воно поширювало інформаційні матеріали, допомагало організовувати громади, підтримувало українську богослужбову культуру та популяризувало соборноправну модель. Братський формат був історично впізнаваним і водночас відповідав добі громадських організацій: миряни отримували легітимний простір участі, не підміняючи священнодійства. Саме через такі структури автокефальна ідея переходила з програмних документів у локальну практику.

Собор 5–6 червня 1990 р. у Києві завершив перехід від руху до загальноукраїнської церковної організації. Делегати ухвалили статут, визначили засади управління та обрали предстоятелем митрополита Мстислава (Скрипника), який перебував у діаспорі, з титулом патріарха Київського і всієї України[445]. Єпископ Іоанн виконував функції місцеблюстителя патріаршого престолу. Таке рішення поєднувало внутрішній рух із традицією УАПЦ за кордоном і надавало новій структурі символічну тяглість. Водночас дистанція між обраним патріархом та українськими громадами, а також розподіл повноважень між патріархом і місцеблюстителем створювали ризик подвійного центру влади[446].

Державна реєстрація статуту УАПЦ 2 жовтня 1990 р. мала принципове значення: Церква переходила від фактичного існування до юридично визнаної релігійної організації. Вона відбулася в тому

[445] Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 5–6 червня 1990 р.: документи і матеріали / упоряд. І. М. Преловська. *Апологет: богословський збірник Львівської духовної академії УПЦ-КП.* Львів, 2007. № 1–2 (12–13). 125 с.

[446] Олександр (Драбинко), митрополит. Українська Церква: шлях до автокефалії. С. 271–274.

kubg.edu.ua

самому місяці, коли союзний закон про свободу совісті демонтував стару дозвільну систему. Митрополит Мстислав прибув в Україну 20 жовтня, а 18 листопада 1990 р. у Софійському соборі Києва відбулася його інтронізація. Софія мала особливу символіку: церемонія пов'язувала новітню УАПЦ із київською християнською спадщиною та переносила центр руху з регіональних парафій до загальнонаціонального сакрального простору.

Темп зростання був надзвичайно швидким. Упродовж першого року до УАПЦ приєдналися сотні громад, переважно в західних областях. За даними на 1 січня 1991 р., тобто за найближчою підсумковою точкою після завершення досліджуваного періоду, налічувалося близько 940 громад УАПЦ, приблизно 96 % яких були зосереджені у Львівській, Івано-Франківській і Тернопільській областях[447]. Ця статистика одночасно свідчить про успіх і про регіональну асиметрію: УАПЦ швидко стала масовою конфесією в Галичині, але ще не мала пропорційної мережі в решті України.

Швидке кількісне зростання випереджало розвиток інституцій. Потрібні були єпископи, освічене духовенство, єпархіальні управління, навчальні заклади, богослужбові видання та сталі фінансові механізми. Частина громад переходила разом зі священником і храмом, інші виникали без будівлі або належного пастирського забезпечення. Мотиви переходу до УАПЦ не завжди збігалися з програмою центрального проводу: для одних автокефалія була богословсько-канонічним ідеалом, для інших — способом зберегти православну громаду під час конкуренції з УГКЦ, для третіх — національно-політичним вибором. Ця неоднорідність була природним наслідком масовості руху, але закладала майбутні внутрішні напруження[448].

[447] Бондарчук П. М. Відродження Української автокефальної православної церкви (1989–1991 рр.). С. 121–135.

[448] Бажан О. Г. КДБ УРСР та неформальні об'єднання в період «горбачовської перебудови». С. 68–77.

Відновлення УГКЦ і перерозподіл церковної інфраструктури

Вихід УГКЦ з підпілля був одним із вагомих чинників зміни православного середовища Галичини. Радянська ліквідація УГКЦ у 1946–1949 рр. не знищила її спільноту. Підпільна ієрархія, духовенство, монашество та мережі мирян зберігали конфесійну пам'ять. У серпні 1987 р. група духовенства на чолі з єпископом Павлом Василиком публічно заявила про вихід із підпілля. Наприкінці 1987 р. Комітет захисту Української католицької церкви на чолі з Іваном Гелем координував петиції, демонстрації та міжнародну кампанію за легалізацію[449].

До кінця 1989 р. влада УРСР і керівництво РПЦ намагалися стримати цей процес. Передача РПЦ сотень раніше закритих храмів у Галичині мала не лише релігійний, а й превентивний адміністративний характер: влада прагнула не допустити їх передачу греко-католикам. Проте масові демонстрації, самолегалізація громад і міжнародний тиск зробили заборону нездійсненною. 20 листопада 1989 р. Рада у справах релігій при Раді Міністрів УРСР фактично визнала право греко-католиків на реєстрацію. Зустріч М. Горбачова з папою Іваном Павлом II 1 грудня 1989 р. закріпила незворотність правового розв'язання питання[450].

Відновлення УГКЦ спричинило перехід громад і релігійну боротьбу за храми. У січні 1990 р. греко-католики вже мали близько 370 храмів. Для православного духовенства Галичини це створило складний вибір. Частина поверталася до УГКЦ, частина залишалася в РПЦ, а частина підтримала УАПЦ як українську православну альтернативу, що дозволяла зберегти східний обряд, православну ідентичність та парафіяльну інфраструктуру. Отже, швидке зростання УАПЦ у Галичині пояснювалося не лише абстрактною національною ідеєю, а й конкретною конфесійною конкуренцією.

[449] Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970–1980 років. С. 72–103.

[450] Іщук О. В. Роль політичної та духовної еліти у відродженні українського автокефального руху. С. 80–85.

kubg.edu.ua

Необхідно уникати спрощення, за яким усі переходи були наслідком вільного індивідуального вибору або, навпаки, суцільного насильства. Рішення часто ухвалювали парафіяльні збори в умовах гострого суспільного тиску, змішаних конфесійних ідентичностей та суперечок щодо правонаступництва храмів. Радянська модель, яка в 1940-х рр. передала греко-католицьку інфраструктуру РПЦ, заклала основу конфлікту, що вибухнув після зникнення державного примусу.

Вихід УГКЦ з підпілля вплинув на православне середовище двома протилежними способами. Він послабив УПЦ (МП) через масові переходи парафій, але водночас стимулював утворення української православної альтернативи. Частина священників і мирян не бажала переходити до католицизму, проте так само не хотіла залишатися в структурі, яку сприймала як московську. УАПЦ давала змогу поєднати православну ідентичність, українську мову та національну церковну програму. Саме ця тристороння конфігурація — УПЦ (МП), УАПЦ, УГКЦ — пояснює виняткову швидкість і гостроту галицьких процесів.

Конфлікт не був лише між ієрархіями. У багатьох селах межа проходила всередині родин і сусідських спільнот. Парафіяльне голосування могло дати більшість одній конфесії, але не розв'язувало питання меншості. Почергові богослужіння пропонували як компроміс, однак їх було складно реалізувати через недовіру, різні уявлення про освячений простір та претензії на виняткове правонаступництво[451].

Для історичного аналізу важливо не переносити на 1989–1990 рр. пізнішу сталість конфесійних кордонів. У момент трансформації частина людей визначала належність ситуативно: за священником, громадою, мовою служби, родинною пам'яттю або можливістю користуватися конкретним храмом. Ідентичність не завжди передувала переходу; інколи вона формувалася вже в ході конфлікту. Тому перерозподіл інфраструктури був одночасно наслідком і причиною конфесійної диференціації.

[451] Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. С. 127–131.

Регіональні відмінності трансформацій

Захід України став головним осередком масової церковного протистояння. Тут діяли щільна парафіяльна мережа, сильна родинна релігійність, пам'ять про УГКЦ і українські церковні традиції, а також розвинене дисидентське середовище. Конфесійна належність була тісно пов'язана з національною ідентичністю. Тому послаблення контролю швидко перетворилося на масові переходи громад, повернення храмів, мітинги та формування нових церковних структур.

У Центрі України процес мав інший характер. Київ був головним інтелектуальним і політичним центром автокефального руху, місцем діяльності ініціативного комітету та проведення загальноукраїнських форумів. Однак поза столицею парафіяльна база УАПЦ формувалася повільніше. Тут не існувало такого масштабного конфесійного конфлікту за колишні греко-католицькі храми, а місцеве духовенство було обережнішим[452].

На Сході та Півдні України вплив тривалої урбанізації, русифікації й атеїстичної політики був сильнішим. Релігійне відродження виявлялося передусім у відкритті храмів і збільшенні числа громад у межах РПЦ, а вимоги автокефалії не мали масового характеру. Проте наявність ініціативних груп у Дніпропетровську, Кривому Розі, Слов'янську та інших містах свідчить, що автокефальний рух не був винятково галицьким[453]. Його географія була ширшою, але соціальна база, темп та інтенсивність істотно відрізнялися.

Регіональна нерівномірність пояснює, чому загальноукраїнська церковна трансформація відразу набула конфліктного характеру. Для Галичини питання церковної юрисдикції було проблемою відновлення історичної справедливості й повсякденного володіння храмами; для Києва — питанням національно-державної суб'єктності; для багатьох громад Сходу — значно віддаленішою дискусією,

[452] Єленський В. Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. С. 381–384.

[453] Бондарчук П. М. Відродження Української автокефальної православної церкви (1989–1991 рр.). С. 121–135.

kubg.edu.ua

тоді як першочерговим завданням було саме відновлення релігійного життя. Ці відмінності не були тимчасовою аномалією: вони визначили конфесійну карту України на наступні десятиліття.

Проте регіональну модель не слід перетворювати на жорстку схему «національний Захід — байдужий Схід». У кожному регіоні співіснували різні позиції, а швидкість зміни залежала від щільності церковної мережі, конфесійної пам'яті, урбанізації, мовної структури, активності інтелігенції та поведінки місцевої влади.

Висновки. Проведений аналіз засвідчує, що трансформації українського православ'я наприкінці 1980-х рр. стали результатом взаємодії системної кризи радянської моделі державно-церковних відносин, суперечливої політики перебудови, релігійного відродження, активізації національного руху та внутрішньої кризи Українського екзархату Російської православної церкви.

Політика перебудови й гласності створила суспільно-політичні передумови для змін, однак спочатку не передбачала демонтажу системи державного контролю над релігійним життям. Рада у справах релігій, партійні органи та структури державної безпеки продовжували впливати на реєстрацію громад, кадрові призначення й використання храмів. Водночас поширення інформації про переслідування віруючих, звільнення політичних і релігійних в'язнів та міжнародна увага до дотримання прав людини поступово позбавляли попередню політику легітимності. Унаслідок цього лібералізація набула нерівномірного й значною мірою неконтрольованого владою характеру.

Важливим каталізатором стало відзначення 1000-ліття Хрещення Русі в 1988 р. Ювілей повернув релігійну проблематику до публічного простору, актуалізував історичну пам'ять про християнську традицію України та продемонстрував обмеженість атеїстичної політики. Водночас він загострив питання про спадщину Київської митрополії, богослужбову мову та канонічний статус православної церкви в Україні.

Вирішальне значення мала суспільна й парафіяльна мобілізація «знизу». Священнослужителі, миряни, колишні дисиденти, представники інтелігенції та національно-демократичні організації перетворили вимоги щодо відкриття храмів, реєстрації громад і використання української мови на ширшу програму церковного самовизначення. Відновлення Української автокефальної православної церкви стало інституційним виявом цього руху та засвідчило тісний зв'язок питання автокефалії з прагненням до національної й політичної суб'єктності України.

Український екзархат РПЦ залишався найбільшою легальною православною структурою в Україні, однак його залежність від Московського патріархату й радянських органів дедалі менше відповідала новим умовам. Відновлення УАПЦ, легалізація УГКЦ і посилення національного руху спонукали екзархат до інституційної адаптації. Надання Українській православній церкві статусу незалежної і самостійної в управлінні у жовтні 1990 р. стало спробою зберегти церковну єдність із Московським патріархатом через розширення повноважень Київського церковного центру, але не усунуло суперечностей щодо автокефалії та церковної суб'єктності.

Відновлення УГКЦ особливо вплинуло на ситуацію в Галичині, спричинивши перерозподіл парафій і храмів та прискоривши конфесійну диференціацію. УАПЦ стала православною альтернативою для частини духовенства й вірян, які не бажали переходити до греко-католицизму, але прагнули вийти з юрисдикції Московського патріархату. Водночас трансформації мали регіональну специфіку: на Заході вони набули масового й конфліктного характеру, у Києві та центральних областях провідну роль відігравали громадсько-політичні осередки, а на Сході й Півдні релігійне відродження відбувалося переважно в межах Українського екзархату.

Таким чином, наприкінці 1980-х рр. розпочався перехід від монополізованого й адміністративно контрольованого церковного простору до публічного, конкурентного та юрисдикційно диференційованого релігійного середовища. Події 1988–1990 рр. заклали підґрунтя для подальших церковно-організаційних змін і визначили головні напрями дискусій про автокефалію, канонічне визнання, богослужбову мову та місце православної церкви в незалежній Україні.

kubg.edu.ua

ЧАСТИНА ІІІ

СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ, ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА ТА ЗАРУБІЖНИЙ ДОСВІД

3.1. Релігійні міфи як засіб протидії розмосковленню православ'я в Україні

Міфологічне мислення є традиційним для первісних мисливських суспільств, де багато території та мало людей. Московія і донині має ці риси, а отже, зберегла суттєву частку цього міфологічно-магічного мислення як у суспільній свідомості, так і церковній. Вірніше було б сказати навпаки — православна церковна магічна свідомість консервує цей тип мислення у суспільстві.

Тому не дивно, що Московська церква і держава активно послуговуються міфами для досягнення своїх цілей в Україні. Підстава для цього — виховане століттями окупації міфологічно-магічне мислення православних вірян, яке, зрештою, нав'язується всьому суспільству. Це було як на початку XX століття, у часи діяльності митрополита Василя Липківського, коли московські «юродиві Христа ради» лякали українців кінцем світу через розрив із Москвою, так і на початках відновлення нашої незалежності, коли приїжджі «старці» у рясах активно роз'їжджали по східних і південних областях України у 90-х роках минулого століття та розповідали про тризуб як «знак сатани» або про Крим, який нібито «споконвічно» російська територія і т.п.

Особливо улюбленим жанром міфу для московитів завжди був релігійний. Тут вони майстри із багатостолітнім стажем. До українського Томосу ці міфотворці розказували про «неканонічність» УПЦ КП та УАПЦ. Після отримання ПЦУ Томосу про автокефалію та співслужіння українських кліриків із представниками інших Помісних православних церков (без жодних пересвячень, а тому йшлося не про «неканонічність», а про «невизнаність»), багато із московських міфів

(передусім на тему канонів і їх дотримання) втратили будь-яку логіку, а тому нині вже майже не використовуються.

У 2017 р. була навіть випущена брошура на 113 сторінок із назвою «Українська Православна Церква. Відносини із державою. Ставлення до АТО та церковного розколу. Питання і відповіді»[454], де активно пропагувалися десятки наскрізь брехливих міфів. Міфів було створено багато, тому дамо характеристику лише найпоширеніших із них[455].

1. Автокефалія в Україні — шлях до унії

Цей міф російська пропаганда почала активно використовувати наприкінці XX століття, коли поруч із православним автокефальним рухом почала відроджуватися і Українська Греко-Католицька Церква. Протистояння за храми на певний час значно загострило відносини між православними всіх юрисдикцій та греко-католиками. На цьому фоні й була придумана теорія, що всі, хто виходить із російського православ'я, йдуть в унію. І навіть якщо певні віруючі й називають себе православними, то це, на думку московських агітаторів, лише перехідний етап до унії. Жодних доказів подібних домислів, зрозуміло, не наводиться.

Проте факти свідчать про інше — ні автокефальні церкви різних поколінь, ні Православна церква України ніколи (ні в теорії, ні на практиці) не відходили від православ'я. Навіть перебуваючи у юрисдикції тимчасово не визнаних церков, православні українці не порушували православні канони (що засвідчує спосіб визнання кліру УПЦ КП і УАПЦ та визнання здійснених ними таїнств) і, зрозуміло, не ставали уніатами. А тим більше у такій дії немає жодної логіки зараз, після отримання Томосу. Для чого було православним десятиліттями боротися за автокефалію, витримувати переслідування й тиск московського православ'я і навіть світської влади

[454] Українська Православна Церква. Відносини із державою. Ставлення до АТО та церковного розколу. Питання і відповіді. До 25-річчя Харківського Собору. Київ, 2017. 113 с.

[455] У підрозділі частково використані матеріали із монографії: Саган О. Сучасне православ'я в Україні: «розмосковлення» історії та перспективи розвитку. Тернопіль : Крила. 2025. 224 с.

kubg.edu.ua

(особливо — у регіонах домінування УПЦ МП), щоб після свого визнання у Вселенському православ'ї відмовитися від автокефального статусу й перейти у підпорядкування Риму? Чи не простіше було одразу перейти в унію, якщо б така мета стояла?

Нині ПЦУ співпрацює із УГКЦ та багатьма іншими церквами у межах Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій. Спільно реалізовуються багато соціальних проєктів, налагоджується та розвивається капеланська робота тощо. У 2023 році ПЦУ та УГКЦ одночасно здійснили перехід на новий церковний календар[456]. Проте ніколи не йшлося і не йдеться про якесь адміністративне об'єднання цих церков.

2. Православна Церква України є митрополією Константинопольського патріархату, а не самостійною інституцією

Московський патріархат активно поширює цей міф, використовуючи той факт, що статус предстоятеля ПЦУ — митрополит. Мовляв, українці мали одне підпорядкування — московське, а поміняли на інше — грецьке (константинопольське). «Доказами» правдивості цього міфу наводяться такі факти: ПЦУ не є патріархатом, а митрополією; миро ПЦУ не виготовляє самостійно, а отримує його від Константинопольського патріарха.

Для того, щоб розібратися у цьому питанні, достатньо знати історію нинішніх патріархатів, а також базові ознаки автокефалії. Справа в тому, що жодна із Помісних церков, в т.ч. й Єрусалимська чи Константинопольська ПЦ, не отримали статус патріархату одразу від заснування — завжди проходив певний час, іноді століття. Навіть Єрусалимська церква, на території якої й зародилося християнство, і яка, здавалося б, чи не першою мала б отримати свого предстоятеля у патріаршому статусі, реалізувала цю мрію лише через кілька століть. Спочатку Єрусалимський єпископ на і Вселенському Соборі

[456] Постанова Архієрейського Собору Української Православної Церкви (Православної Церкви України) від 24 травня 2023 р. «Про врегулювання календарного питання в Православній Церкві України» ; Декрет проголошення переходу УГКЦ на новий стиль для нерухомих свят від 9 лютого 2023 року.

у 325 р. був зведений у ранг митрополита (7-м правило) і отримав рівні права із митрополитом Кесарійським. На IV Вселенському Соборі (451 р.) Єрусалимська церква отримала статус патріархату. Проте у політичному аспекті Єрусалим не міг змагатися з іншими релігійними центрами, які були одночасно й потужними політичними осередками (Рим, Константинополь, Олександрія, Антиохія). Відтак Єрусалим отримує місце у диптиху після цих релігійних центрів (36 правило VI Вселенського Собору).

Статус патріархатів не лише набували, але й втрачали, теж переважно із політичних причин (найчастіше — через втрату державної незалежності). Зокрема Сербська ПЦ двічі (1346 та 1557 роки) проголошувала автокефалію із патріархом на чолі, а згодом її втрачала. Третю автокефалію Сербська ПЦ отримала від Константинопольського патріархату у 1879 році. Проте статус патріаршества було відновлено лише через 41 рік, коли Сербська ПЦ об'єдналася із місцевими (також автокефальними) церквами — Чорногорською, Карловацькою та Далматійською єпархією. Це об'єднання було схвалене Вселенським патріархатом, а відтак у 1920 р. було визнано і відновлення патріаршества у Сербській ПЦ[457]. Дуже подібна ситуація була і в Болгарській ПЦ.

Жодна із «нових» автокефалій (що постали після чотирьох давніх східних патріархатів), не отримувала автокефалію із предстоятелем у статусі патріарха. Як правило, предстоятель був у ранзі архиєпископа чи митрополита. І лише окремі з церков, які мали на те об'єктивні підстави (величина церкви, давність традиції, сонм святих тощо), згодом отримували статус патріархату. І цей процес не був швидким. Так, наприклад, Румунська ПЦ пройшла цю дорогу за 40 років. Болгарська ПЦ, після того, як відновила свою автокефалію у 1945 р., ще 7 років домагалися відновлення патріаршого статусу.

Православна Церква України має всі необхідні об'єктивні підстави до отримання патріархату. Проте це може відбутися після реалізації певних умов: об'єднання в Україні більшості православних віруючих, активна робота ПЦУ у зовнішньоцерковному (міжнародному) просторі тощо. Для цього потрібен час та значні зусилля.

[457] Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ, 2004. С. 500–513.

3. Власне виготовлення мира є ключовою ознакою автокефалії

Цей міф почав активно розповсюджуватися стараннями клириків УПЦ МП після собору цієї церкви, який відбувся 27 травня 2022 року[458]. Проте православна традиція не така прямолінійна у своїй логіці, як це намагаються показати у Московській патріархії. Зокрема у Софії Київській, а згодом — у Києво-Печерській лаврі кілька століть українці варили миро. Проте це не зробило Київську митрополію якимись чином автокефальною інституцією.

З іншого боку, той факт, що клірики ПЦУ будуть отримувати миро у Константинополі, аж ніяк не робить її інституційно залежною від Вселенського патріарха. Це лише засвідчує єдність православного світу та визнання Константинопольського патріарха як першого серед рівних.[459] Лише шість церков із п'ятнадцяти, які нині є у константинопольському диптиху, варять миро самостійно. Окрім ПЦУ, миро у Константинополі отримують Олександрійська, Антиохійська, Єрусалимська, Кіпрська, Елладська, Польська, Албанська православні церкви і Православна церква Чеських земель та Словаччини. Це не робить їх якимись чином залежними від Вселенського патріарха у прийнятті своїх рішень, чи принижує їх автокефальний статус, проте підкреслює єдність православного світу.

[458] Два роки після Собору в Феофанії: досягнення, втрати, надії — архієпископ Сильвестр (Стойчев). *Українська Православна Церква.* 27 травня. 2024. URL: https://uoc-news.church/2024/05/27/dva-roki-pislya-soboru-v-feofaniji-dosyagnennya-vtrati-nadiji-arxijepiskop-silvestr-stojchev/#30-04-2026 (дата звернення: 27.05.2024).

[459] Що означає, що Вселенський патріарх є «першим серед рівних»? *Київське православ'я.* Київ, 2026. URL: http://kyiv-pravosl.info/2026/04/29/scho-oznachae-scho-vselenskyj-patriarh-e-pershym-sered-rivnyh/?fbclid=IwY2xjawRlQ-xleHRuA2FlbQIxMQBzcnRjBmFwcF9pZBAyMjIwMzkxNzg4MjAwODkyAAEeFrxie-GANVT6GxkMa51H_Zu42FPL1NeHBAuwxCepkaLB3RIdmXVxRE8WZGg_aem_3mDg7VRTrQN0cymsTHr1A (дата звернення: 29.04.2026).

4. Після собору УПЦ МП у травні 2022 р. ця церква має більше ознак автокефалії, аніж ПЦУ

Цей міф почав активно поширюватися вже у другій половині 2022 р., після згаданого собору[460]. Його може спростувати навіть пересічний віруючий, якщо він просто порівняє канонічні права ПЦУ та УПЦ МП.

— Занесення церкви у диптих взаємовизнаних православних церков.

Предстоятеля ПЦУ нині поминають у Константинопольській, Олександрійській, Кіпрській та Елладській церквах. З часом до цього списку доєднається більшість диптихіальних церков, оскільки всі вони (окрім Московського патріархату) визнали український Томос. Адже, згідно канонічного порядку, якщо якась церква не визнає Томос, то вона має розірвати відносини із тією церквою, яка його надала. Таку дію нині зробила лише Російська ПЦ, яка в односторонньому порядку розірвала євхаристичне єднання із Константинопольським патріархатом. Всі інші церкви, за замовчуванням, визнали український Томос[461]. І це — зрозуміло, адже всі нові автокефалії (за винятком чотирьох давніх патріархатів і Кіпрської ПЦ), отримали автокефальний статус за тим же сценарієм, що й Православна церква України. Тому відкидаючи український Томос, вони фактично делегитимізують і свої томоси.

Натомість предстоятель УПЦ МП не внесений у жодний диптих (ні автокефальних, ні автономних церков). Нинішній статус УПЦ МП, визначений у Москві як «самокерована з правами широкої автономії» — ніким не визнаний. Бо це еклезіологічна самодіяльність управлінців Московської патріархії, які у 90-х роках минулого століття намагалися таким чином зменшити автокефальні настрої в УПЦ МП, проте не дати автокефалії (фактично було творчо

[460] Два роки після Собору в Феофанії: досягнення, втрати, надії — архієпископ Сильвестр (Стойчев). *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ.* Київ, 2024. URL: https://uoc-news.church/2024/05/27/dva-roki-pislya-soboru-v-feofaniji-dosyagnennya-vtrati-nadiji-arxijepiskop-silvestr-stojchev/#30-04-2026 (дата звернення: 27.05.2024).

[461] Горбік Сергій, прот. Чи потрібні ПЦУ «додаткові визнання»? *Уся правда про українське церковне питання (погляд з Афону).* Київ, 2021. С. 38–48.

rvbg.edu.ua

перероблено статут Японської автономної ПЦ, але без застосування статусу «автономна»).

Зазначимо, що навіть ті «права широкої автономії» та «самокерованості», які існували у часи предстоятельства митрополита Володимира Сабодана, були суттєво урізані новим статутом Російської ПЦ (прийнятий у грудні 2017 р.)[462]. За іронією долі, створення окремого розділу (розділ Х) для УПЦ МП і нова редакція «прав і можливостей УПЦ МП» були ініційовані митрополитом Онуфрієм, і за це одноголосно проголосувала вся українська делегація (весь єпископат УПЦ МП є членами архиєрейського та Помісного соборів Російської ПЦ). Відтак, за невеликими винятками, нинішній статус УПЦ МП мало чим відрізняється від статусу інших «самокерованих церков» чи пересічного митрополичого округу, яких уже немало у Російській ПЦ.

— Обрання предстоятеля.

Вибори предстоятеля ПЦУ проводяться незалежно від волі чи бажання інших Помісних церков. Його також ніхто не благословляє (чи затверджує). Після обрання він лише повідомляє глав інших церков про цю подію, адже змінюється ім'я у диптиху для поминання.

Щодо виборів предстоятеля УПЦ МП, то навіть згідно нового статуту цієї церкви (від 2022 року), який так і не був офіційно оприлюднений церквою (напевно, щоб не викликати роздратування Москви), предстоятеля УПЦ МП благословляє Московський патріарх. Зокрема у п.1. Розділу 1 «Статуту про управління УПЦ» йдеться про те, що «УПЦ керується Грамотою Московського патріарха». Грамотою ж задекларовано входження УПЦ у систему Вселенського православ'я через Російську ПЦ. А посиланням на Визначення Архиєрейського Собору РПЦ (жовтень 1990 р.) унормовується легітимізація керівництва УПЦ через благословення Московським патріархом та передбачається входження предстоятеля та інших ієрархів

[462] Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті.* 2023. 31 січня. URL: https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznavchoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-upc/ (дата звернення: 31.01.2023).

у вищі керівні органи РПЦ (Московського патріархату). Про це ж говориться і в Статуті РПЦ. Зокрема у п.5 розділу Х зазначається, що предстоятель УПЦ обирається єпископатом УПЦ та благословляється Московським патріархом[463].

— Статус предстоятеля.

Глава ПЦУ поминається як очільник автокефальної православної церкви як у себе в церкві, так і поза її межами. При співслужінні з іншими предстоятелями Помісних церков, глава ПЦУ користується жезлом — символом автокефальної влади.

Предстоятель УПЦ МП навіть у своїй церкві поминається лише після Московського патріарха. Для маскування цієї залежності, після травня 2022 р. в УПЦ МП було дозволено поминати лише свого правлячого архиєрея, архиєрей поминав митрополита Онуфрія, а вже останній — Московського патріарха[464]. Для цього пригадали давню грецьку традицію, яка, до слова, ніколи не використовувалася у Московському патріархаті, оскільки від самих початків церковний простір, особливо на окраїнах імперії, чітко маркувався московським маркером — поминанням Московського патріарха кожним священником.

Проте 15 правило Двократного собору (861 р.) достатньо чітко визначає порядок поминання. У єпархіях — лише свого правлячого архиєрея, який, своєю чергою, поминає свого предстоятеля. А вже останній має поминати свого патріарха (та інших патріархів). І щоб замаскувати поминання Московського патріарха, нині митрополит Онуфрій поминає його разом із всіма тими главами Помісних церков, клірики яких ще не співслужать із кліриками ПЦУ. Проте слід зазначити, що вся ця складна конструкція нині не працює — значна частина громад та чи не всі монастирі УПЦ МП і надалі відкрито поминають Московського патріарха, а вже після нього — свого митрополита Онуфрія[465].

[463] Там само.

[464] Українське церковне питання може бути вирішене лише на всеправославному рівні — архієпископ Сильвестр (Стойчев). *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ.* Київ, 2023. URL: https://kdais.kiev.ua/event/11012023/ (дата звернення: 11.01.2023).

[465] Там само.

При співслужінні з іншими предстоятелями Помісних церков нинішній митрополит Онуфрій не може користуватися жезлом.

— Самостійне проведення зовнішньої політики.

На всіх міжнародних заходах ПЦУ вільно опікується проблемами свої церкви та України загалом. Відтак вона без жодних дозволів чи погоджень вступає у пряме спілкування з представниками інших церков, в т.ч. й не православних, співпрацює з міжцерковними міжнародними організаціями тощо.

УПЦ МП обмежена у своїх міжнародних ініціативах позицією свого московського керівництва. Як це визначено у статутних положеннях, які УПЦ МП перезатвердила у травні 2022 р., входження УПЦ у систему Вселенського православ'я відбувається через Російську ПЦ («Українська Православна Церква, поєднана через нашу Російську Православну Церкву з Єдиною Святою Соборною та Апостольською Церквою»[466]). З іншого боку, у християнському світі УПЦ МП ніхто й не сприймає інакше, як структурний підрозділ Московської патріархії. Саме цим сприйняттям й визначається ставлення до цієї інституції — визнання її кліру та співслужіння із ними.

— Самостійність у проведенні внутрішньої політики.

У внутрішній церковній політиці ситуація особливо показова. ПЦУ обмежена у своїх ініціативах та рішеннях лише своїм статутом. Всі рішення вищих органів влади у церкві є остаточними — жодна інша церква не може на них вплинути. Вищою судовою владою в ПЦУ є її Архиєрейський собор.

Якщо проаналізувати нинішні можливості УПЦ МП у проведенні самостійної політики, то вони, як вже згадувалося, після 2017 р. були значно обмежені новим статутом Російської ПЦ. За цим статутом, рішення Синоду УПЦ МП мають затверджуватися Архиєрейським собором РПЦ (п.8, Р. X Статуту), передусім це стосується рі-

[466] Грамота Алексия Второго, Божиею милостию Патриарха Московского и всея Руси, митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету. *Святая Успенская Киево-Печерская Лавра.* 2022. 14 квітня. URL: https://lavra.ua/gramota-aleksiya-vtorogo-bozhieyu-milostiyu-patriarha-moskovskogo-i-vseya-rusi-mitropolitu-kievskomu-i-vseya-ukrainy-filaretu/(дата звернення: 14.04.2022).

шень щодо утворення нових єпархій і визначення їх меж[467]. Саме таким підлеглим статусом УПЦ МП пояснюється той абсолютно не логічний для автокефальної церкви (якби УПЦ дійсно була такою) факт, що Московський патріарх рейдерським чином вже відібрав в УПЦ МП 9 єпархій, а керівництво та керівні органи церкви жодним чином, навіть жодною усною заявою (!), на це не відреагували. Крім того, рішення помісних та архиєрейських соборів РПЦ є обов'язковими для УПЦ МП (п.10, Р. X Статуту). Вищою судовою владою для УПЦ МП є Архиєрейський собор РПЦ (п.12, Р. X Статуту РПЦ)[468].

Симптоматично, що після широкомасштабного вторгнення, ні до ні після так званого Собору у Феофанії 27.05.2022 р. (соборяни навіть не наважилися назвати свій захід «Помісним собором», бо це була б певна заявка на автокефальні претензії), жоден ієрарх УПЦ МП, в т.ч. й постійні та тимчасові члени Синоду РПЦ, не заявили про недійсність статуту Російської ПЦ для УПЦ МП. Жоден єпископ офіційно не заявив, що він виходить із керівних структур (Синоду, Архиєрейського та Помісного соборів, синодальних структур) Московського патріархату. Керівні органи УПЦ МП і особисто її предстоятель відмовчуються щодо фактів рейдерства Московською патріархією монастирів чи навіть єпархій (повторимося — вже відібрано 9 єпархій), прямі призначення на території УПЦ МП єпископів і клириків із Росії тощо.

Все це ще раз засвідчує, що УПЦ МП нині є повністю залежною від Московського патріархату структурою. Вона добровільно втратила навіть ті права «самостійності в управлінні», які мала до 2017 року.

[467] Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом.

[468] Там само.

5. Церквою-Матір'ю для українських православних є Московський патріархат

Цей міф — один із найстійкіших вже кілька століть. Він почав культивуватися одразу після того, як московити рейдерським чином захопили Київську митрополію у 1686 році. Проте цей міф не має не лише й краплі правди, але й звичайної логіки.

Що таке «Церква-Мати»? За церковною традицією — це та інституція, яка є засновником іншої церкви: причетна до розповсюдження християнства; забезпечувала кліриками та необхідною богослужбовою літературою; допомагала інституційному становленню — формуванню нових єпархій чи церковного центру тощо[469]. Чи було щось подібне у випадку із Московським патріархатом і Київською митрополією Константинопольського патріархату? Ні. І не могло бути хоча б тому, що коли відбувалася християнізація Руси-України, Московське царство ще не існувало — воно з'явилося на кілька століть пізніше.

Понад це — християнізація «північних земель» йшла якраз із Києва. Адже це українці засновували там єпархії, громади. З часом, коли на півночі сформувалася нова країна Московія, її політичні лідери побачили у церкві значний потенціал для зміцнення й освячення своїх політичних зазіхань й амбіцій. У 1448 р. та частина Київської митрополії, яка була під контролем московських великих князів (згодом — царів), самовільно відділилася від свого київського (константинопольського) центру. Це призвело до того, що 141 рік Московська церква була поза визнанням, а, отже, євхаристійним єднанням зі Вселенським православ'ям. Правдоподібно, що вона зараз вертається до цього свого стану самоізольованості та «єдиноістинності» (переконаності, що лише у Москві збереглося «справжнє» православ'я).

А тому абсолютно логічно і справедливо зазначив у своєму інтерв'ю член Синоду Константинопольського патріархату, митрополит

[469] Буцьора Я. Константинопольський Патріархат: Церква-матір українського народу — еклезіологічний аналіз. *РІСУ.* 2021. 27 січня. URL: https://risu.ua/konstantinopolskij-patriarhat-cerkva-matir-ukrayinskogo-narodu--ekleziologichnij-analiz_n115391 (дата звернення: 27.01.2021).

Елпідофор Ламбриніадіс, що «парадоксальним і викривленим є твердження будь-кого про те, що Церква в Москві є матір'ю Церкви України. Якраз навпаки. Московська Церква є дочкою Української Церкви, яка — Українська Церква — є дочкою Вселенського Патріархату»[470].

6. ПЦУ — політичний проєкт української влади, яка нібито втрутилася у «внутрішні справи церкви»

Цей міф дуже яскраво показує (не)розуміння москвофілами державно-церковних відносин в Україні. Власне, йдеться про перенесення російських уявлень про ці відносини на українські реалії. Адже історія знає безліч прикладів втручання російської влади у «внутрішні справи церкви». Особливо багата на ці приклади історія Московії-Росії-Радянського Союзу. Тобто як у царські-імперські часи, так і у період «побудови соціалізму-комунізму» влада постійно намагалася втрутитися в процеси обрання чи усунення кліриків, включаючи предстоятелів; вплинути на кількість та якість підготовки церковних кадрів, їх матеріального забезпечення; ввести обмеження чи заборону богослужінь і навіть «скоригувати у правильному напрямку» віровчення й богослужбову практику церков.

Українська ж традиція від найдавніших часів (ще до рейдерського захоплення Московією Київської митрополії у 1686 році) не знала такого свавілля влади щодо релігійних інституцій, який творився і твориться у Московії-Росії. Не є винятком і нинішні часи відновлення незалежності. Принцип формування державно-церковних відносин достатньо прозоро сформульований у Конституції України (ст.35), профільному законі («Про свободу совісті та релігійні організації»), інших дотичних законах та підзаконних актах. Будь-яке подальше регулювання державної політики у сфері релігії спрямоване, передусім, на покращення державно-церковних відносин, наближення останніх до міжнародних стандартів, а не намаганням втрутитися «у справи церкви».

[470] Член Синоду Вселенської патріархії: Московська церква є не матір'ю, а дочкою Української. *Укрінформ.* Київ, 2018. URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2496544-clen-sinodu-vselenskoi-patriarhii-moskovska-cerkva-e-ne-matiru-a-dockou-ukrainskoi.html (дата звернення: 01.11.2025).

У цьому ж ключі проводилася й робота із допомоги українським православним віруючим отримати Томос про автокефалію. Власне йшлося про відновлення справедливості щодо тих мільйонів вірян, які в силу об'єктивних та суб'єктивних обставин опинилися поза межами Вселенського православ'я. Для цього усі гілки влади в Україні (Президент, Голова Верховної ради, Прем'єр-міністр) звернулися до Константинопольського патріарха з проханням розглянути питання автокефалії для України. Проте українські владні інституції жодним чином не втручалися у релігійні справи (умови об'єднання і правила проведення Собору, богословські чи канонічні питання, умови надання Томосу чи його зміст тощо). Тим більше, що ця діяльність української влади проводилася не таємно — про це інформувалося суспільство і зацікавлені сторони. Так, Президент України провів особисту зустріч з главою УПЦ МП митрополитом Онуфрієм 18 квітня 2018 р., в ході якої очільника УПЦ МП було проінформовано про результати переговорів зі Вселенським Патріархом Варфоломієм та членами Константинопольського Синоду.

Подібна діяльність влади повністю відповідає чинному законодавству. Зокрема статті тридцятій ЗУ «Про свободу совісті та релігійні організації», яка зобов'язує державні органи «сприяти участі релігійних організацій у міжнародних релігійних рухах, форумах, ділових контактах із міжнародними релігійними центрами та зарубіжними релігійними організаціями»[471]. Всі зареєстровані релігійні організації є абсолютно рівноправні, а тому їм мають бути забезпечені відповідні умови для вільного сповідування релігійних переконань, включно із згаданою взаємодією із закордонними центрами і релігійними організаціями. Відтак УПЦ Київського патріархату та УАПЦ отримали таке сприяння.

Тому звинувачення у «політичності проєкту отримання Томосу» чи «втручанні влади у внутрішні справи церкви» є абсолютно безпідставними.

[471] Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». *Kodeksy.com.ua.* URL: https://kodeksy.com.ua/pro_svobodu_sovisti_ta_religijni_organizatsiyi/30.htm (дата звернення: 07.11.2025).

7. ПЦУ насильно захоплює громади та храми УПЦ МП

Міф про «гонєнія» на УПЦ МП їх клірики намагалися озвучувати при будь-якому зручному випадку навіть у часи правління Л. Кучми чи В. Януковича, які чи не найбільше зробили для домінування цієї церкви в Україні. Вже після отримання ПЦУ Томосу, коли кількість переходів стала достатньо значною, плачі про «гонєнія» було доповнено тезою про «богослів'я болгарок» (насильницьке захоплення храмів), яке нібито практикується в ПЦУ.

Для московської картини світу, що продукується передусім росіянами, яких значна частина в ієрархії УПЦ МП, важко сприйняти факт, що віряни можуть мати власну думку про ті чи інші події у церкві чи країні загалом. Відтак будь-які збори прихожан, де обговорюються питання юрисдикції, оголошуються «тиском» на священника, «заколотом» і т.п. Для протидії — організовуються «альтернативні» збори «справжніх (на думку промосковського священника) віруючих», «запрошення» на «допомогу» сусідських кліриків тощо. І якщо раніше клірикам УПЦ МП можна було продукувати масу «канонічєскіх» аргументів про «небезпеку» «нєканонічєскіх» церков, то після Томосу вони самі фактично стали «нєканонічєскімі», бо знаходяться на чужій канонічній території.

Можливість зміни церковної юрисдикції гарантована релігійним громадам нормами чинного українського та міжнародного законодавства (стаття 8 закону «Про свободу совісті та релігійні організації», стаття 18 «Загальної декларації прав людини» тощо). Люди самостійно обирають, до якої церкви вони хочуть належати, а держава повинна забезпечити їм можливість реалізувати це бажання. При цьому церковне майно та статутні документи мають залишитися із тією частиною громади, яка набере 2/3 голосів на офіційному зібрані громади, присвяченому вибору подальшої юрисдикції.

УПЦ МП намагається маніпулювати тим фактом, що не завжди у громадах всі без винятку погоджуються змінити юрисдикцію. І навіть якщо таких незгодних всього кілька людей, все одно адвокати із єпархії чи митрополії намагаються затягнути процес переходу на роки. Відомі випадки, коли вже після рішень судів, представни-

kubg.edu.ua

ки громади, маючи всі необхідні документи, місяцями не можуть зайти у свій храм. На перешкоді стоїть священник УПЦ МП, який, використовуючи свої зв'язки із представниками силових структур, блокує вхід у храм віруючих та не віддає ключі від церкви.

При повній бездіяльності виконавчої служби трапляються поодинокі випадки (на фоні загальної кількості переходів мова йде не більше про 1–2 %), коли віруючі відновлюють справедливість і самостійно виконують рішення судів. Проте ці випадки подаються медійними структурами, які працюють на імідж УПЦ МП, як мало не постійну практику прихильників ПЦУ. Часто сфальшовані сюжети промосковські медіа і блогери широко розповсюджують за межами України з метою дискредитації держави та її політики у сфері свободи совісті.

Представники Православної церкви України розуміють, що насправді нікого насильно неможливо змусити обрати юрисдикційне підпорядкування, адже якщо немає переконливої більшості, то храм за деякий час повернеться до початкового стану. Тому існує вільний вибір більшості громади, який здійснюється відповідно законодавства. Йдеться про голосування у кількості не менше 2/3 голосів та оформлення усіх необхідних документів. Українське законодавство гарантує також права меншості — якщо вірян достатньо багато (у великих громадах), вони мають можливість організувати почергове служіння у храмі. Проте таке почергове служіння митрополит Онуфрій заборонив ще у 2015 році, майже одразу після обрання предстоятелем. Причина банальна — почерговість дає можливість людям спілкуватися, порівнювати, що швидко призводить до перетікання людей в громаду, де служать рідною мовою.

Якщо ж говорити про «силове захоплення храмів», в чому полюбляють звинувачувати владу чи представників ПЦУ прихильники московського православ'я в Україні, то тут ситуація якраз протилежна. Зафіксовано сотні випадків фізичної протидії виходам громад із юрисдикції УПЦ МП як із допомогою священників з інших сіл чи навіть районів, так і через організацію прибуття «небайдужих вірян» із інших населених пунктів, приїзд яких оплачується із фондів промосковських олігархів. Таким чином, фактично йдеться про спроби рейдерського захоплення громад. Лише широкомасштабне

вторгнення Росії в Україну у 2022 р. зменшило інтенсивність подібного промосковського рейдерства, проте не скасувало його зовсім.

Чи мають ці та інші московські міфи нині вплив на ситуацію у православному середовищі України? Відповідь на це питання поки що не має однозначності. З одного боку, мають, якщо ми будемо аналізувати лише статистику державного органу у справах релігії (Державна служба з етнополітики та свободи совісті України). За цією статистикою нині в активі УПЦ МП перебуває 9,55 тисяч громад, тобто на тисячу більше, аніж є у ПЦУ, де, за цією ж статистикою, нараховується 8,5 тисяч громад[472]. Але коли ми до цього аналізу включимо дані соціологічних інституцій, то картина суттєво зміниться.

Соціологи уже багато років (ще задовго до широкомасштабної війни) дають зовсім іншу картину у внутрішньоправославному середовищі, аніж статисти. Більше того, офіційна статистика дозволяла багато років УПЦ МП фактично маніпулювати своїм статусом «найбільшої церкви України», не маючи для цього реальних підстав уже із початку поточного століття. Рахувати віруючих за кількістю громад придумали у сталінські часи. Громади знімали з державного обліку і так отримували показник «зменшення рівня релігійності».

Але яким чином працює ця маніпуляція? Наприклад, церква «А» має 100 громад, в яких є тільки необхідні для реєстрації 10 осіб. Зазначимо, що у фахівців є навіть поняття «паперові громади», яких в УПЦ МП було (а частково і залишилося), за різними оцінками, від 500 до тисячі. Їх створювали лише для того, щоб вони могли претендувати на отримання нерухомості, якщо б така передавалася чи поверталася державними чи комунальними організаціями релігійним інституціям. Церква «Б» натомість зареєструвала всього 20 громад, але кожна із них має по 500 осіб, що типово, наприклад, для протестантських напрямів. За логікою держави, церква «А» у 5 разів більша за церкву «Б».За логікою соціологів, церква «Б» у 10 разів більша за церкву «А».

[472] Звіт про мережу релігійних організацій : станом на 1 січня 2026 року. *ДЕСС.* Київ, 2026. URL: https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2026/04/Forma1_Zahalna_na-01.01.2026.pdf (дата звернення: 10.08.2026).

Kubg.edu.ua

За даними Центру Разумкова, який уже понад 25 років системно моніторить релігійне середовище України, у 2025 р. православними себе ідентифікували всього 58,3 % опитаних (у 2013 р. їх було 70,6 %). Із них:

— 42,1 % (20 % у 2020 р.) серед усіх опитаних ідентифікували себе як віряни ПЦУ;

— 5,4 % — УПЦ МП (13,6 % у 2021 р.);

— 0,1 % — інші ПЦ;

— 10,2 % — «просто православні»[473].

При цьому ПЦУ перестала сприйматися як лише «західноукраїнське» явище, як це було у часи початків відновлення в Україні автокефального руху на початку 90-х років минулого століття. Наразі найбільше її прихильників у центрі (53 %) та півдні (40 %) України. Натомість найбільше прихильників УПЦ МП (9,6 %) саме на заході країни[474].

Якщо ж брати сегмент серед опитаних, які ідентифікують себе православними, то тут ситуація ще кардинальніша:

— 72,2 % — ПЦУ,

— 9,3 % — УПЦ МП,

До інших ПЦ віднесли себе 0,2 %, а 17,4 % — до просто православних[475].

Поясненням такого різкого зменшення бажаючих ідентифікувати себе із УПЦ МП після широкомасштабного вторгнення є стрімкий ріст негативного ставлення до цієї церкви у суспільстві. Якщо у 2021 р. позитивно ставилися до УПЦ МП 34 % опитаних, байдуже — 24 %, і негативно — 20 %, то у 2025 р. ці цифри становили відповідно 12 %, 17 % і 60 %. Для порівняння — до ПЦУ у 2025 р. позитивно ставилися 69% опитаних, байдуже — 20 % і негативно — всього 4 % (у 2021 р. — відповідно 55 %, 22 % і 4 %)[476].

[473] Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали)*. Київ : Центр Разумкова, 2025. С. 44. URL: https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 27.10.2025).

[474] Там само. С. 45.

[475] Там само. С. 46.

[476] Там само. С. 109–111.

І якщо ситуація в УПЦ МП найближчим часом кардинально не зміниться, то негативне сприйняття цієї церкви в українському суспільстві лише збільшуватиметься. Адже після початку російсько-української війни запит на національну орієнтованість церков значно зріс. Якщо на початку століття більшість (53 %) громадян України виступали проти національної орієнтованості релігійних організацій (29 % — «за»), то після початку війни (2014 р.) ситуація почала суттєво змінюватися. До 2022 р. кількість прихильників і противників цієї ідеї була приблизно вирівнялася (у різні роки у межах 30–40 %). Проте після широкомасштабної аґресії підтримка зросла до 49 %, а опозиція зменшилася до 32,5 %. Наразі (у 2025 р.) прихильників національної орієнтованості церков 52 % (на заході та в центрі країни — відповідно 62 % і 55 %), а їх опонентів — 32 %. Кількість прихильників такої точки зору, на наш погляд, буде рости, оскільки 68,1 % населення країни вважають, що «релігія є одним із важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури».

Те, що церква повинна бути національно орієнтованою, стверджують більшість греко-католиків (67 %), вірян ПЦУ (66 %) та «просто християн» (48 %). Супротивники цієї ідеї становлять більшість тих, хто не відносить себе до жодної релігії (58,5 %) та більшість вірних УПЦ МП (53 %). Серед протестантів та «просто православних» прихильників та опозиціонерів ідеї приблизно однаково.

Аналітики Центру Разумкова слушно вважають, що проблемою є вкладання у поняття «національної орієнтованості» різних конотацій: «патріотичної позиції церкви» та, на противагу — «національної обмеженості» і навіть «етнофілетизму». Особливо багато спроб маніпулювання цими поняттями спостерігається у православному середовищі[477].

Ще один аспект, який варто відзначити — УПЦ МП наразі швидко «випадає» із системи державно-церковних відносин. Вона фактично призупинила своє членство у Всеукраїнській раді церков і релігійних організацій. Ця рада нині, окрім вирішення багатьох внутрішніх питань буття релігійних організацій в умовах війни, ак-

[477] Там само. С. 100–101.

kubg.edu.ua

тивно займається адвокацією інтересів України поза межами країни, активно контактує із всіма гілками влади. Помітними стають також ознаки формування у часі війни принципово інших аспектів у сфері державно-церковних відносин. А саме «зближення» релігійних інституцій, влади та суспільства загалом стає дуже помітним і має своє пояснення — жорстока війна. Влада прагне додаткової легітимації та підтримки, суспільство — психологічної стабільності, а релігійні організації — повернення втрачених позицій у довірі суспільства (наразі релігійні організації мають рівень підтримки у 60 % і замикають десятку тих суспільних інституцій, який українці довіряють найбільше).

Більшість громадян (60,5 % опитаних) підтримують залучення РО до участі в державних чи громадських ритуалах (у 2021 р. таких було 41,7 %). Сьогодні це дуже потужний рух, який виходить за межі «благословення при прийнятті присяги» чи «освячення державних установ, навчальних закладів». Йдеться передусім про розширення всіх видів капеланського служіння та запровадження оплачуваних державою посад капеланів у силових структурах, медичних та інших інституціях, запровадження різнорівневих «молитовних сніданків» та подібних заходів тощо. Бенефіціарами подібних процесів передусім стануть найкрупніші церкви, відтак рівень підтримки цієї ідеї у ПЦУ та УГКЦ на рівні 75–80 %, у протестантів — 63,5 %[478].

Наступним етапом цієї тенденції буде, і для цього вже проводиться певна робота відповідних державних інституцій, внесення змін до чинного законодавства та впровадження норми про «партнерські відносини» між державою та релігійними організаціями. При цьому ті із релігійних організацій, які не матимуть статусу юридичної особи або ж будуть позбавлені цього статусу, навряд чи зможуть претендувати на таке «партнерство».

Підсумовуючи, зазначимо, що необхідна системна праця (передусім — через освіту і просвіту) із цим нав'язаним українцям

478 Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали)*. Київ : Центр Разумкова, 2025. С. 21. URL: https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 27.10.2025).

московитським магічним мисленням, яке оформляється у церковні міфи. І тут є суттєва проблема, бо у такій роботі ми часто стикаємося із так званими «стояннями за чистоту віри» вірян УПЦ МП, які базуються на тотальній неграмотності як у питаннях канонів, так і еклезіології та церковної історії. Більшість борців за «чистоту» (московську) православ'я в Україні не мають навіть елементарних знань про історію Київської митрополії, а їх світогляд сформований виключно на московській історично-церковній матриці («Московський патріархат — центр світового православ'я») та специфічному прочитанні й в трактуванні Святого письма.

Ще однією особливістю просвітницької роботи серед вірян московського патріархату в Україні є їх неспроможність хоча б проаналізувати і порівняти інформацію, яка суперечить її баченню проблеми, її переконанням. Понад це — надання інформації, яка суперечить наявним уявленням, такі віряни (а тим більше — клірики) сприймають як аґресію проти них, а не аргументи, що спонукають до роздумів. Психологічно це можна пояснити — люди бояться, що нова інформація може бути такою, що доведеться визнати, що вони роками боролися із правдою, або що «правда», яку вони відстоювали, немає нічого спільного із реальними подіями чи фактами. Щоб пережити такі потрясіння, потрібно мати певну мужність покаятися і визнати свої помилки. Але проімперська ментальність не передбачає таких дій — бо у такому випадку під сумнів можна буде поставити всі наявні церковні «скрєпи».

А якщо йдеться про роки чи десятиліття роботи «проти правди», то таким священникам потрібна не лише мужність, але й розуміння того, як далі жити і дивитися в очі людям, яких вони десятиліттями усвідомлено чи не усвідомлено обманювали. Подвиг щирого покаяння не кожному під силу. До речі, це одна з причин того феномену, що лише 10–15 % кліриків виходять із Московського патріархату разом зі своїми громадами. Їм простіше залишатися у звичному для них просторі «русского міра» (тим більше, отримуючи «стипендії» проросійських олігархів), аніж фактично міняти свою світоглядну матрицю. Відтак подібні клірики нині вже не скільки захищають Московський патріархат, скільки свою духовну лінь, своє небажання щось змінювати у собі та звичному для них укладі речей.

kubg.edu.ua

Проте широкомасштабне вторгнення Росії в Україну та активна підтримка Російською ПЦ цієї аґресії, поступово призводить до якісних змін у сприйнятті вірянами УПЦ МП як своєї церкви, так і діяльності, наприклад, Московського патріарха та його прихильників. На наш погляд, який базується на даних багаторічних соціологічних досліджень вже згаданого Центру Разумкова, у середовищі вірян УПЦ МП на низовому рівні відбуваються глибинні процеси переосмислення ставлення пересічних вірян до ідеї помісності та інших суспільних явищ.

Поки що це не помітно за ключовим показником — кількості переходів в ПЦУ, проте є якісні зрушення у сприйнятті ідеї визнаної автокефалії, яку нині репрезентує в Україні ПЦУ. А саме — ставлення вірян УПЦ МП до ПЦУ. У 2025 році 35 % ставилися до ПЦУ позитивно, 41 % — байдуже і лише 17 % — негативно. І це наперекір колосальним зусиллям більшості її ієрархії та священників (та сонму промосковських ЗМІ й блогерів) зі створення негативного образу ПЦУ, подання її як якогось національно-політичного монстра із «неправильним кліром» та політичними завданнями.

Ці зрушення підсвічує і той факт, що релігійні суперечності (догматично-канонічні підстави «істинної церкви», які ще донедавна були чи не в основі всіх претензій прихильників Московського патріархату до Православної Церкви України) у причинах міжконфесійних конфліктів наразі турбують лише 12 % опитаних. Натомість: 47 % вважають, що конфлікти між церквами мають суто політичну основу; 29 % — причиною конфліктів є головним чином «майно та будівлі»; 26 % — бачать джерело конфліктів у тому, що «церковні ієрархи жадають влади»; 25 % — вважають, що «суть конфліктів — у національному питанні»; 18 % — причина релігійної нетерпимості та міжцерковних конфліктів у діяльності ЗМІ[479].

[479] Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали)*. Київ : Центр Разумкова, 2025. С. 21. URL: https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 27.10.2025).

Важливими є й інші якісні показники. Наприклад: 70 % вірян УПЦ МП позитивно ставляться до Європейського Союзу, а 54 % — до НАТО. Водночас лише 16 % позитивно ставляться до створеного Росією БРІКСу (Бразилія, Росія, Індія, Китай, ПАР), а 49 % — негативно.

Ще одним, на наш погляд, якісним показником змін в українському суспільстві загалом та в УПЦ МП є ставлення до закону 2024 р. «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій».

Так от, після хвилі жвавого обговорення прийнятого закону, у 2025 р. ситуація із його підтримкою загалом в Україні є такою:

— 80,5 % опитаних (у 2024 р. — 74,3 %) підтримують заборону діяльності в Україні Російської ПЦ (не підтримують — 8,6 %);

— 83,7 % (у 2024 — 79 %) підтримують тезу, що релігійна організація, яка діє в Україні, не може мати керівний центр у державі, яка здійснює збройну агресію проти України (проти — 5,3 %);

— 80,6 % (у 2024 — 75 %) вважають, що РО, яка діє в Україні, не може входити до структури (бути частиною) іноземної РО, діяльність якої в Україні заборонена (не підтримують — 5,5 %);

— 82,3 % (у 2024 — 79,7 %) вважають, що пропаганда ідеології «русского міра» як безпосередньо РО, так і її органами управління, є підставою для заборони такої релігійної організації (не підтримують — 5,2 %).

І навіть позов до суду Державної служби України з етнополітики та свободи совісті «про припинення Київської митрополії УПЦ» підтримують майже 51 % опитаних (при 11,5 % — проти).

Як відомо, серед вірян УПЦ МП було і залишається найбільше опонентів закону. Як змінилося їх ставлення до нього через рік після прийняття?

— 39,4 % вірян УПЦ МП підтримують тезу, що релігійна організація, яка діє в Україні, не може мати керівний центр у державі, яка здійснює збройну агресію проти України (33 % — проти).

— 40,4 % погоджуються, що пропаганда ідеології «русского міра» релігійна організація є підставою для заборони такої релігійної організації (33 % — проти).

kubg.edu.ua

— 44,5 % вважають, що релігійна організація, яка діє в Україні, не може входити до структури іноземної РО, діяльність якої в Україні заборонена (25,5 % — проти)[480].

Отже, навіть той мінімум інформаційної роботи, який нині проводиться в Україні, передовсім у державних ЗМІ, із роз'яснення ситуації із діяльністю тут Московського патріархату, має відчутний результат. Тому, на наш погляд, державі та громадянському суспільству треба працювати у цьому напрямі активніше.

Відтак вважаємо, що православ'я в Україні перебуває на порозі якісних змін. З одного боку, потенціал, на який може розраховувати у стратегічній перспективі Московський патріархат в Україні — це і є ті 15–17 % від нинішніх вірян УПЦ МП (або близько тисячі громад), які, навіть маючи можливість знати «канонічну правду», не можуть ментально відірватися від магічного мислення та засвоєної на рівні «правди» московської міфології, свого москвоцентризму («благодать тільки там»). З іншого — ці ментальні зрушення вірян УПЦ МП і пояснюють таку колосальну невідповідність кількості громад цієї церкви (9,5 тис.) та самоідентифікації її вірян саме як УПЦ МП на рівні 5,4 %.

3.2. Деструктивний чинник та стабілізуюча роль релігійних організацій у соціальних мережах: виміри гуманітарної безпеки

Цифрова доба, що позначена стрімким розвитком інформаційно-комунікаційних технологій, істотно трансформує економічну, політичну, культурну та релігійну сфери. У релігійному житті ці зміни охоплюють способи поширення віровчення, форми духовного спілкування, характер релігійного досвіду та практики взаємодії між віруючими.

[480] Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали)*. Київ : Центр Разумкова, 2025. С. 24–25. URL: https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 27.10.2025).

Релігійну присутність у кіберпросторі доцільно розглядати у двох основних формах. Першою є «релігія-онлайн» — цифрова репрезентація традиційних конфесій і деномінацій, сформованих поза віртуальним середовищем, коли офіційні релігійні організації використовують вебсайти, мобільні застосунки та соціальні мережі для комунікації, релігійної освіти, трансляції богослужінь і поширення нормативного віровчення. Завдяки централізованому управлінню такі ресурси забезпечують інституційний контроль контенту та його відповідність конфесійним настановам[481].

Другою формою є кіберрелігія, що виникає безпосередньо у цифровому просторі та характеризується новими способами конструювання духовності. Вона переосмислює традиційні уявлення про ритуал, сакральне місце, священні тексти, духовний авторитет, релігійну спільноту й божественне, поєднуючи релігійні смисли з мережевою логікою взаємодії[482].

Відповідно, віртуальний релігійний простір формує багатофункціональне середовище здійснення культових практик, духовної комунікації, освіти та поширення конфесійних ідей. В цьому контексті використання соціальних мереж, форумів, мобільних платформ, віртуальної й доповненої реальності забезпечує безперервну взаємодію релігійних інституцій та окремих віруючих, долаючи просторові обмеження й створюючи нові можливості для духовного розвитку. Водночас цифровізація актуалізує питання автентичності релігійного досвіду, меж інституційного контролю, достовірності інформації та відповідальності учасників мережевої комунікації за зміст поширюваних повідомлень і практик.

Водночас його функції не обмежуються поширенням маніпулятивних наративів: цифрові платформи забезпечують комунікацію між релігійними інституціями та вірянами, сприяють формуванню онлайн-спільнот і поширенню нових форм духовної практики. До них належать трансляції богослужінь, віртуальні паломництва,

[481] Melnychuk M. Cyberreligion in the perspective of postmoderntrends: religious and cultural view. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences.* 2020. Vol. 2(88).

[482] Ridho A., Suja A., Taufiq M. Cyberreligion: The Spiritual Paradox of Digital Technology. *Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan.* 2023. Vol. 8(2). P. 1–16.

kuno.edu.ua

дистанційна релігійна освіта, а також використання мобільних застосунків для молитви, медитації та індивідуального духовного розвитку[483]. Відповідно, релігійний кіберпростір має амбівалентний характер, поєднуючи значний комунікативний потенціал із ризиками інформаційно-психологічного впливу.

До повномасштабного російського вторгнення цифровізація релігійного життя в Україні розгорталася відповідно до глобальних тенденцій, водночас відображаючи національну модель партнерства держави та конфесій. Повномасштабна війна радикально змінила цю еволюційну динаміку. Руйнування храмів, окупація територій і небезпека масових зібрань перетворили цифрові формати на необхідний засіб підтримання релігійного життя. Громади запровадили регулярні трансляції богослужінь, віртуальні молитовні зустрічі та закриті чати для оперативної душпастирської допомоги. Водночас цифрові платформи стали середовищем координації горизонтальних мереж солідарності, волонтерства й громадянської мобілізації. Спільні онлайн-молитви різних конфесій за мир і перемогу України стали прикладом символічного утвердження духовної єдності українського суспільства. У цьому контексті українська модель цифрової релігійності виразно контрастує з російською, де цифрова релігійна комунікація значною мірою контролюється державою, а медіаресурси Російської православної церкви використовуються для легітимації агресії та поширення ідеології «російського світу»[484], виступаючи дієвим механізмом ведення гібридної війни проти українського суспільства.

У сучасному науковому дискурсі гібридна війна розглядається як комплексна багатовимірна стратегія, що поєднує засоби традиційного та нерегулярного збройного протистояння з кіберопераціями, дезінформаційними кампаніями, дипломатичним тиском і втручанням у внутрішньополітичні процеси інших держав[485]. Від-

[483] Lomachinska I., Hryshyna Y. Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. *Skhid.* 2024. Vol. 6. No. 2. P. 20–27.

[484] Бокоч В. В. Трансформація релігійних практик в інформаційному суспільстві України під впливом війни. *Літопис Волині.* 2026. № 34. С. 165–171.

[485] Weissmann M., Nilsson N., Palmertz B., Thunholm P. Hybrid Warfare: Security and Asymmetric Conflict in International Relations. London : I. B. Tauris, 2021. 312 p.

так гібридні конфлікти виходять далеко за межі класичних бойових дій, охоплюючи інформаційний, психологічний, політичний і соціокультурний виміри. Їхній перебіг впливає не лише на ситуацію на фронті, а й на суспільні настрої, колективну свідомість, систему цінностей і рівень громадянської консолідації.

У «Стратегії національної безпеки України»[486] деструктивну внутрішню та зовнішню пропаганду визначено як чинник загострення суспільних суперечностей, розпалювання ворожнечі, провокування конфліктів і послаблення суспільної єдності. Нейтралізацію цієї загрози ускладнюють недостатня цілісність державної інформаційної політики та інституційна слабкість системи стратегічних комунікацій. За таких умов особливого значення набуває релігійний чинник, символічний, ціннісний та емоційно-мобілізаційний потенціал якого може використовуватися для маніпулювання суспільною свідомістю й поведінкою віруючих. Важливим середовищем реалізації таких впливів стає релігійний кіберпростір.

В умовах тривалої воєнної агресії Російської Федерації проти України гібридна релігійна війна набула особливої інтенсивності, перетворившись на важливий складник комплексної стратегії держави-агресора. Її механізм ґрунтується на поєднанні релігійно забарвлених наративів з інструментами інформаційно-психологічного впливу, кіберопераціями, пропагандистськими кампаніями та організаційною підтримкою лояльних релігійних інституцій з боку російських державних структур. Такі дії спрямовані на дестабілізацію українського суспільства, поглиблення міжконфесійних суперечностей, підрив довіри до національних релігійних інституцій і послаблення духовної консолідації громадян. Водночас псевдорелігійна риторика використовується для сакралізації збройної агресії, надання їй уявної моральної легітимності та формування образу війни як нібито метафізичного протистояння. У такий спосіб релігійні символи, цінності й авторитети інструменталізуються для виправдання насильства, маніпулювання колективною свідомістю та поширення імперських ідеологічних настанов.

[486] Стратегія національної безпеки України. *Законодавство України.* URL: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/392/2020#n12 (дата звернення: 27.08.2026).

Цифровізація релігійного життя, прискорена окупацією територій, руйнуванням культових споруд і вимушеним переміщенням населення, набула в умовах війни системоутворювального значення. Перехід до онлайн-богослужінь, віртуальних спільнот і використання платформ Telegram, YouTube та Facebook забезпечив безперервність духовної опіки й водночас сформував нові канали суспільної комунікації. У цифровому середовищі релігійні наративи стали важливим ресурсом патріотичної мобілізації, підтримання колективної стійкості та розвитку постсекулярного дискурсу.

Мережеві форми взаємодії не усувають традиційних церковних ієрархій, але істотно змінюють способи їхньої комунікації з віряни. Унаслідок цього формується гібридна модель релігійної практики, що поєднує фізичну присутність у храмі з діяльністю на цифрових платформах. Така трансформація розширює можливості міжконфесійної солідарності, волонтерства й підтримки військовослужбовців та внутрішньо переміщених осіб. Водночас вона актуалізує ризики політизації конфесійного життя, цифрової нерівності, поширення дезінформації та маніпулятивного використання релігійних символів. Війна, таким чином, посилила суспільну й політичну присутність релігії, перетворивши її на вагомий чинник національної консолідації, державотворення та зовнішньополітичного позиціонування України (С. 166)[487].

Оскільки релігійна сфера охоплює широкий комплекс суспільних відносин, її стабільність безпосередньо пов'язана зі станом національної безпеки. Релігія може зміцнювати суспільну резильєнтність, сприяти солідарності та примиренню, однак за певних політичних, соціальних або воєнних обставин здатна ставати інструментом радикалізації й конфліктної мобілізації. Тому її вплив необхідно оцінювати не ізольовано, а у взаємозв'язку з конкретним суспільним контекстом.

Релігійну безпеку доцільно розглядати як самостійну складову державної політики у сфері національної стійкості. Її концептуалізація потребує визначення індикаторів впливу релігійного чинника на державу й суспільство, урахування української моделі дер-

[487] Бокоч В. В. Трансформація релігійних практик ... . С. 165–171.

жавно-конфесійних відносин і традицій міжконфесійного діалогу. Пріоритетними завданнями мають стати розроблення зрозумілих алгоритмів дій органів влади, утвердження партнерської взаємодії держави та релігійних організацій, захист свободи совісті й відмова від російської етатистської моделі, заснованої на політичному підпорядкуванні релігійного життя (С. 85)[488].

О. Предко визначає релігійну безпеку як стан захищеності свободи совісті, духовних цінностей, релігійних спільнот та інституцій від внутрішніх і зовнішніх загроз. Вона передбачає рівність конфесій, правові гарантії віросповідання, конструктивну взаємодію держави з релігійними організаціями та сприяє суспільній стабільності й міжконфесійній повазі. Основними загрозами є релігійні конфлікти, дискримінація, переслідування, насильство, політична або економічна інструменталізація релігії та використання конфесійного впливу для підриву державної безпеки. Їх нейтралізація потребує збалансованої моделі державно-конфесійних відносин, що поєднує захист прав віруючих із дотриманням світського характеру держави. Ефективність такої моделі залежить від правового регулювання, просвітництва, постійного діалогу, міжконфесійної співпраці та спільної відповідальності держави, релігійних організацій і зацікавленого громадянського суспільства загалом (С. 53)[489].

Окреслене розуміння релігійної безпеки зумовлює зростання наукового інтересу українських релігієзнавців до гібридних загроз, що виникають унаслідок інструменталізації релігії в умовах війни. Як наголошують Л. Филипович і А. Колодний, повномасштабна російська агресія породила комплекс зовнішніх і внутрішніх викликів духовній безпеці, релігійній свободі та суспільній цілісності України. Ці загрози мають не лише інформаційно-ідеологічний, а й матеріальний, гуманітарний та ідентифікаційний виміри. До їхніх безпосередніх проявів належать руйнування культових споруд, переслідування духовенства і вірян різних конфесій, примусове пере-

[488] Гераськов С. Між вірою і політикою: релігійна безпека в контексті російсько-української війни. *ВІСНИК НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*. 2025. Вип. 4(68).

[489] Предко О. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*. 2025. Вип. 1(13). С. 48–54.

kubg.edu.ua

міщення цивільного населення, зокрема депортація дітей, а також запровадження на окупованих територіях політики русифікації та денаціоналізації. Такі практики спрямовані на руйнування української культурної пам'яті, конфесійного різноманіття й національної ідентичності (С. 36)[490].

Ідеологічне підґрунтя цих дій формує релігійна легітимація агресії, здійснювана насамперед Російською православною церквою. У межах гібридної стратегії Російської Федерації релігійні наративи використовуються для маніпулювання внутрішньою та зовнішньою аудиторіями, політичної мобілізації й сакралізації насильства. Конструкти «русского міра», «святої Русі» та «триєдиного народу» репрезентують війну як нібито метафізичне протистояння та надають агресивній політиці уявної духовної легітимності. Ці ідеологеми покликані формувати лояльність до держави-агресора, виправдовувати участь у бойових діях, знецінювати людське життя та дискредитувати альтернативні позиції. Незгода з імперською релігійно-політичною доктриною таврується як «єресь», «зрада» або ворожість до так званої «російської цивілізації»(С. 34)[491]. Отже, матеріальне знищення релігійного середовища й інформаційно-символічне насильство становлять взаємопов'язані складники гібридної релігійної війни проти України.

У цьому контексті розроблення безпекових стратегій у релігійній сфері набуває значення, співмірного з формуванням загальної системи національної безпеки. Такі стратегії повинні мати двовекторний характер: з одного боку, запобігати використанню релігійних інституцій, доктрин і мереж для дестабілізації суспільства; з іншого — гарантувати захист релігійних організацій та віруючих від неправомірного втручання держави, суспільного тиску, дискримінації й насильства.

[490] Филипович Л. О., Колодний А. М. Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики. *Незалежність України: права людини та національна безпека* : збірник матеріалів IV Міжна. науково-практ. конференції, м. Львів, 12 квітня 2024 р. Київ : КНТ, 2024. С. 34–37

[491] Харьковщенко Є. А., Пілецький Є. А., Скоклюк Ю. О. Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах.* 2024. № 3(11). С. 28–36.

Російсько-українська війна істотно загострила проблему співвідношення свободи совісті та віросповідання з потребами національної безпеки. В означених умовах, як зазначає Л. Филипович, Україна має дотримуватися міжнародних стандартів захисту релігійної свободи, водночас протидіючи інструменталізації релігії державою-агресором, використанню конфесійних структур для пропаганди, розвідувальної діяльності, виправдання війни та підриву суспільної єдності (С. 280)[492]. За цих обставин національна безпека не повинна перетворюватися на підставу для довільного обмеження релігійних прав, однак і свобода віросповідання не може слугувати засобом легітимації діяльності, що створює реальні загрози державному суверенітету та демократичному устрою.

Сучасна модель суспільно-релігійних відносин в Україні характеризується світоглядною нейтральністю держави, лібералізацією законодавства у сфері свободи совісті, конфесійним плюралізмом і виразною регіональною диференціацією релігійного простору. Водночас зберігаються складні міжправославні відносини та тенденції до посилення публічного впливу церков. У безпековому вимірі ключовими викликами є ціннісна фрагментованість суспільства, нерівномірний рівень довіри до духовенства, обмежена спроможність окремих церковних структур адаптуватися до умов війни та відсутність конфесійної єдності. За таких обставин релігійні цінності не можуть бути єдиною основою суспільної консолідації. Особливу загрозу становить маніпулятивне використання міжконфесійних та етноконфесійних відмінностей Російською Федерацією для цілеспрямованого штучного поглиблення регіональних суперечностей, поляризації громадян і дестабілізації внутрішньополітичної ситуації в Україні (С. 116)[493].

Одним із ключових інструментів гібридної релігійної війни є поширення дезінформації та фейкових повідомлень у соціальних мережах. В українському контексті ці практики стали складовою

[492] Филипович Л. Безпекові стратегії в сфері релігії: глобальні і локальні виміри. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні".* 2025. Т. 1(35).

[493] Ломака І., Микитин А. Релігійна складова національної безпеки держави. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія.* 2024. Вип. 19. С. 113–121.

kubg.edu.ua

системного інформаційно-психологічного впливу, спрямованого на поляризацію суспільства, послаблення довіри до державних і релігійних інституцій та загострення міжконфесійних суперечностей. Дезінформацію доцільно розуміти як навмисне створення й поширення неправдивого, неповного або маніпулятивно викривленого контенту, покликаного сформувати хибне сприйняття подій, осіб чи суспільних процесів. Зазвичай така діяльність має організований характер і використовується для досягнення політичних, економічних, пропагандистських або психологічних цілей, зокрема провокування страху, паніки та суспільної дестабілізації (С. 133) [494].

Поширення дезінформації пов'язане з амбівалентністю сучасного медійного середовища. Розширення доступу до інформації сприяло демократизації знань, урізноманітненню поглядів і залученню громадян до публічної комунікації. Соціальні мережі та цифрові платформи надали користувачам можливість звертатися до численних джерел, оперативно реагувати на події й відкрито висловлювати власні позиції. Водночас медіасередовище не лише передає інформацію, а й структурує способи мислення, культурні практики, політичну поведінку та форми соціальної організації.

А. Складан акцентує увагу на тому, що стрімке зростання обсягів цифрового контенту актуалізувало проблему перевірки його достовірності та відокремлення фактів від інтерпретацій. Унаслідок цього фейкові новини трансформувалися з окремої форми інформаційного зловживання на дієвий інструмент суспільного впливу, адже мова й цифрова комунікація можуть слугувати не лише просвітництву та діалогу, а й переслідуванню, дискредитації та витісненню альтернативних позицій із публічного простору (С. 57)[495]. Тому забезпечення інформаційної стійкості релігійного медіапростору потребує використання надійних джерел, систематичної перевірки фактів, критичного аналізу повідомлень, розмежування фактичних

[494] Ломачинська І. М., Ломачинський Б. Г., Хрипко С. А. Світоглядні основи цифрової безпеки молоді в умовах інформаційного впливу соціальних мереж. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2025. Вип. 60. С. 128–137.

[495] Складан А. А. Вплив фейків на формування соціального дискурсу в релігійних медіа. *Культурологічний альманах.* 2025. № 1. С. 55–62.

суджень та оцінних інтерпретацій, а також розвитку медійної грамотності релігійних організацій і віруючих.

Необхідність підвищення медійної грамотності та відповідальності релігійних спільнот усвідомлюється й на конфесійному рівні. У Резолюції Протестантських Євангельських Церков, ухваленій з нагоди 500-річчя Реформації, медіасферу охарактеризовано як впливовий простір боротьби за владу, маніпулювання суспільною свідомістю, викривлення правди та поширення деструктивних ідеологій. Водночас у документі констатовано недостатню присутність євангельських церков у культурному та інформаційному середовищі. У зв'язку із цим християн і громадян України закликано критично оцінювати повідомлення засобів масової інформації, соціальних мереж та інтернет-ресурсів, відповідально поширювати контент, дотримуватися етичних норм цифрової комунікації й сприяти розвитку професійних християнських медіа, орієнтованих на правдиве інформування та суспільне благо (С. 107) [496].

Ці положення набувають особливої актуальності в умовах поглиблення віртуалізації культури й релігії. Українські науковці акцентують увагу на тому, що цифрові технології трансформують способи формування індивідуальної та колективної ідентичності, характер взаємодії релігійних спільнот і загальну конфігурацію культурного простору. Інтеграція традиційних релігійних практик із соціальними платформами, віртуальними середовищами та системами штучного інтелекту сприяє виникненню нових форм духовної комунікації, релігійного навчання, ритуальної участі й символічного самовираження[497]. Водночас технологічна медіація релігійного досвіду актуалізує питання достовірності цифрового контенту, збереження конфесійної ідентичності, перевірки авторитетності джерел та етичних меж використання штучного інтелекту. Тому подальше осмислення цифрової трансформації релігії потребує врахування просторової та комунікативної складності цього феноме-

[496] Недавня О. Протестантські Церкви в сучасній Україні: проблеми діджиталізації під час пандемії ковіду-19. *Історія релігій в Україні: актуальні питання.* 2022. Вип. 4. С. 106–113.

[497] Добродум О., Мартинюк Е., Никитченко О. *Академічні студії. Серія «Гуманітарні науки».* 2024. Вип. 4. С. 77– 86.

ну. Дж. Еволві пропонує розглядати цифрову релігію як сукупність взаємопов'язаних і динамічних просторів, що безперервно змінюються в процесі взаємодії онлайн- та офлайн-середовищ. У межах такої взаємодії гіпермедіація посилює емоційну насиченість релігійної комунікації та здатна ефективно впливати на суспільні процеси. Створювані користувачами релігійні наративи можуть консолідувати однодумців, але водночас використовуватися для продукування страху, гніву й ворожості щодо груп, позначених як «інші». Унаслідок цього формуються проміжні комунікативні зони, у яких перетинаються альтернативні та домінантні наративи, приватні переживання й публічні емоції, матеріальний та уявний релігійний досвід. Для їх характеристики Дж. Еволві використовує поняття «гіперопосередкованих релігійних просторів». Вони виникають на перетині різних цифрових платформ, залишаються пов'язаними з матеріальними практиками поза мережею та набувають специфічних властивостей саме завдяки інтернет-комунікації (С. 20)[498].

Розвиток цифрової релігії, таким чином, відображає процес культурної гібридизації, у межах якого традиційні смисли не лише відтворюються, а й переінтерпретовуються та включаються до нових символічних конструкцій. Результатом стає формування своєрідних «винайдених традицій» і нових форм міфотворчості, покликаних зменшити відчуття відчуження та невизначеності. Тому цифрову релігію доцільно трактувати як відносно самостійне символічне середовище, що виникає на перетині релігійної традиції, постмодерної культури та цифрових комунікацій[499].

Особистісним виміром цифрової релігії є медіарелігійність — специфічна форма релігійної свідомості та діяльності, сформована під впливом масової культури, цифрових медіа й мережевих способів комунікації. Вона трансформує традиційне співвідношення сакрального і секулярного, ритуального та повсякденного, а також послаблює залежність релігійної участі від конкретної території або

[498] Evolvi G. Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Religion Ges Polit.* 2022. Vol. 6. P. 9–25.

[499] Zekrist R. Religion, informatization of society and power: Socio-Philosophical Analysis. *SHS Web of Conferences.* 2023. Vol. 164. P. 3.

культової споруди. Завдяки цифровим платформам віруючі можуть долучатися до богослужінь, молитовних зустрічей, релігійної освіти й комунікації зі спільнотою незалежно від свого місцеперебування.

Н. Коструба у структура медіарелігійності визначає три взаємопов'язані компоненти: когнітивний компонент відображає зміст релігійних уявлень і співвідношення раціонально-рефлексивних та позараціональних способів осмислення віри; емоційно-мотиваційний визначає ціннісні орієнтації, інтенсивність релігійних переживань і внутрішні або зовнішні мотиви участі; поведінковий компонент виявляється у формах активної чи пасивної релігійної діяльності в цифровому та фізичному середовищах (С. 80)[500].

Отже, цифрову релігію не можна зводити до простого перенесення традиційних ритуалів на нові технологічні носії, вона постає як якісно нова форма релігійно-культурного досвіду, у якій релігійні метанаративи поєднуються з суспільними цінностями, усталеними комунікативними моделями та технологічною логікою цифрової доби. У цьому середовищі суспільні страхи, породжені нестабільністю сучасного світу, можуть осмислюватися через символічні ресурси історичної пам'яті, ритуальні практики, міфи та релігійні образи, чим активно користується російська пропаганда у просуванні агресивної релігійно-державницької концепції «русского мира». Як зазначає К.Говорун, фактично йдеться про різновид цивілізаційної винятковості, що пронизує російське політичне мислення та культурну традицію принаймні від ранньомодерного періоду, коли сформувалася теологічна ідея Москви як «Третього Риму», що підкреслювала нібито особливу історичну місію Московської держави, яка згодом трансформувалася в Російську імперію. У період правління династії Романових російська цивілізаційна винятковість набула виразної імперської форми. Цей етап характеризувався процесами внутрішньої колонізації, у межах яких Україна також стала об'єктом інтенсивної імперської експансії. Протягом XVIII–XIX століть щодо України застосовувалися типові інструменти колоніальної політики, зокрема обмеження використання української

[500] Коструба Н. Медіа-релігійність як нова форма прояву релігійної свідомості: психологічний аналіз феномену. *Психологічні перспективи*. 2021. Вип. 37. С. 83–95.

мови та придушення національної релігії та культури. Подібні практики не припинилися і після падіння Російської імперії, а фактично були продовжені в радянський період[501].

Концепція «русского мира» становить одну з форм етноідеологічного релігійного націоналізму, у межах якої конфесійні наративи поєднуються з імперськими зовнішньополітичними орієнтирами Російської Федерації. З одного боку, вона відображає ідеологічні установки Російської православної церкви, а з іншого — надає релігійного обґрунтування російському месіанізму та політиці щодо держав так званого «ближнього зарубіжжя». Релігійна риторика використовується для сакралізації геополітичних претензій і легітимації втручання у внутрішні справи сусідніх країн.

Особливу загрозу ця концепція становить для України, яку її прихильники трактують як невід'ємну частину спільного російського цивілізаційного простору. Однією з ключових тез відповідного дискурсу є твердження про нібито невідповідність сучасних державних кордонів історичному й духовно-культурному простору «Русі». Така аргументація слугує ідеологічною підставою для заперечення української суб'єктності та виправдання символічного або політичного «возз'єднання» територій [502].

Важливим каналом поширення наративів «русского мира» стали соціальні мережі. Координована російська пропаганда в цифровому середовищі спрямовується на послаблення української державницької ідентичності, стимулювання сепаратистських і колабораціоністських настроїв, підтримку проросійських політичних сил, розпалювання міжетнічної ворожнечі та поширення дезінформації. У сукупності такі практики створюють загрози національній безпеці та територіальній цілісності України.

Як зазначає Л. Отрошко, окремим інструментом інформаційного впливу є так звані «кремлеботи» — фальшиві або координовано керовані облікові записи, залучені до систематичного поширення пропагандистських повідомлень. Функціонуючи за моделлю «фабрик тролів», вони масово тиражують антиукраїнські наративи, дискредитують Україну, атакують учасників публічних дискусій і формують ілюзію широкої підтримки російських позицій (С. 137)[503].

[501] Hovorun A. C. Russian Church and Ukrainian War1. *The Expository Times.* 2022. Vol. 134(1). P. 1–10.

[502] Surzhko Harned L. Russian World and Ukrainian Autocephaly: Religious Narratives in Anti-Colonial Nationalism of Ukraine. *Religions.* 2022. Vol. 13(4). P. 349.

Окреслені загрози зумовлюють необхідність аналізу феномену пам'яті та роль релігійних організації у його відображенні в соціальних мережах. Розділяємо позицію А. Киридон, що «пам'ять» доцільно розглядати як динамічний соціокультурний феномен, зміст якого залежить від конкретних історичних, суспільних і культурних обставин; вона зосереджується на тих сюжетах минулого, які, набуваючи актуальності в сучасності, здатні впливати на майбутнє. Тому пам'ять постає не пасивним сховищем відомостей, а актуальним конструктом, а її формування визначається, з одного боку, уявленнями нації, соціальної групи чи родини про бажане майбутнє, а з іншого — відбором елементів минулого, необхідних для його досягнення. Соціальна, або колективна, пам'ять є продуктом певної культурної формації та відтворює минуле відповідно до домінантних у конкретний період уявлень. Вона може поєднувати відомості про реальні події з міфологізованими або уявними сюжетами, а збережені події набувають позитивних чи негативних оцінок, які не завжди узгоджуються з офіційною історіографією[504].

За П. Коннертоном, соціальний вимір пам'яті реалізується через передавання спогадів і формування здатності пам'ятати разом. Спільні оповіді дають змогу осмислювати людські дії та становлять основу соціальної пам'яті. Образи й знання про минуле передаються наступним поколінням також через ритуалізовані практики, які забезпечують їх символічне закріплення та культурну тяглість. Відповідно, соціальні мережі відіграють подвійну роль у збереженні пам'яті українського суспільства: вони є середовищем оперативної фіксації досвіду та каналом його подальшого суспільного осмислення.

[503] Отрошко Л. Безпека спілкування в інтернет-просторі в умовах «інформаційної агресії» російської федерації (на прикладі соціальної мережі facebook). *Українознавчий альманах.* 2021. Вип. 29. С. 134–143.

[504] Киридон А. «Історична пам'ять» у просторі політики пам'яті. *Історичні і політологічні дослідження: спеціальний випуск.* 2018. С. 45–53.

Користуючись концепцією А.Ассман, яка до екстерналізованих носіїв пам'яті відносила місця, що через значущі релігійні, історичні чи біографічні події стають пам'ятними[505], можна стверджувати, що релігійні комплекси постають одними з найбільш сакралізованих місць пам'яті з символічною аурою, тому адекватне їх представлення в соціальних мережах може слугувати основою для духовної консолідації української нації. Зокрема, сторінка у Facebook[506] найбільш ціннісної в контексті історичної пам'яті для українського суспільства Києво-Печерської лаври репрезентує комплекс передусім як діючий православний осередок, фіксуючи богослужіння, церковні свята та богослужбову діяльність духовенства. Такий контент зберігає пам'ять про безперервність релігійної традиції й актуалізує духовну спадщину Київської Русі. Водночас історико-просвітницький потенціал сторінки реалізовано неповною мірою: літургійні повідомлення переважають над системними матеріалами про українське книгодрукування, чернецтво, мистецтво, архітектуру, діячів Лаври та її роль у формуванні національної культури. Посиленню пам'яттєвої функції сприяли б оцифровані джерела, архівні світлини, наукові коментарі, віртуальні екскурсії та чітке розмежування української спадщини й імперських інтерпретацій. Це перетворило б сторінку на повноцінний інструмент історичної освіти та культурної деколонізації в сучасному цифровому середовищі.

Одним із перспективних напрямів протидії гібридним загрозам сучасності є створення електронних бібліотек релігійної та релігієзнавчої літератури, матеріали яких можуть поширюватися через офіційні сторінки, тематичні групи, освітні платформи та інші цифрові канали. Адже інформаційна культура в релігієзнавчому освітньому дискурсі формується через розвиток інформаційної самосвідомості, критичне сприйняття контенту соціальних мереж, утвердження толерантного світогляду, популяризацію національних інформаційних ресурсів і збереження релігійно-культурної спадщини[507]. Зокрема, бібліотека Українського католицького університету володіє однією з найбільших в Україні колекцій богословської літератури, включно зі стародруками, церковно-історичними та сучасними релігієзнавчими виданнями, її сторінка у Facebook має більше 8 тис. підписників[508]. Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ має у Facebook 3,5 тис. підписників та публікує матеріали про кириличні стародруки, Біблії, Євангелія, богослужбові книги, полемічну та проповідницьку літературу[509]. Відділ бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ[510] представляє історичні книгозбірні, зокрема монастирські, церковні та приватні колекції духовних діячів. Наукова бібліотека Національного університету «Острозька академія»[511] популяризує Острозьку Біблію, давню українську книжність, історію книгодрукування та сучасну богословську і релігієзнавчу літературу. Свою сторінку у Facebook має і Відкрита електронна бібліотека[512], що популяризує оцифровані українські видання, серед яких представлено духовну, церковно-історичну та релігійно-філософську літературу.

Відкритий доступ до відповідної літератури та її поширення в соціальних мережах має не лише релігійно-культурне, а й стратегічне безпекове значення. Адже такі ресурси сприяють формуванню обґрунтованих світоглядних орієнтирів і моральних цінностей, розвитку критичного мислення, міжконфесійного діалогу, релігійної толерантності та суспільної згуртованості. Важливим є також створення доступного й достовірного контенту для соціальних мереж:

[505] Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization. Cambridge University Press, 2011. 334 p.

[506] Києво-Печерська Лавра. Facebook. URL: https://www.facebook.com/KyievoPecherska.Lavra (дата звернення: 12.09.2026).

[507] Ломачинська І. М., Ломачинський Б. Г. Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти. *Освітологічний дискурс*. 2020. Вип. 4. С. 10–14.

[508] Бібліотека Українського католицького університету. Facebook. URL: https://www.facebook.com/LibraryUCU/?utm_source (дата звернення: 12.08.2025).

[509] Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/vsrvnbu/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

[510] Відділ бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ. Facebook. https://www.facebook.com/viddilbzik/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

[511] Наукова бібліотека НаУОА. Facebook. URL: https://www.facebook.com/profile.php?id=100057326595426&utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

[512] Відкрита електронна бібліотека. Facebook. URL: https://www.facebook.com/digital.library.of.ukraine/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

коротких науково-популярних матеріалів, відеолекцій, інфографіки, подкастів і роз'яснень, які допомагають користувачам відрізняти академічну інформацію від пропаганди та маніпуляцій. У системі гуманітарної безпеки держава має проактивно підтримувати створення відкритих цифрових бібліотек та архівів, їхню інтеграцію із соціальними платформами, а також розвиток медіаграмотності у партнерстві з науковими, освітніми й релігійними інституціями. Реалізація таких ініціатив відповідає світовим тенденціям цифровізації культурної спадщини, зміцнює національну ідентичність, забезпечує збереження духовних традицій і сприяє формуванню стійкого та інформаційно безпечного суспільного середовища[513, 514].

Відповідно, цифровий простір не доцільно трактувати як автономну віртуальну реальність, відокремлену від повсякденного життя. У Посланнях Святішого Отця Папи Бенедикта XVI на 47-ий Всесвітній День Суспільних Комунікацій зазначається, що для значної частини суспільства, особливо молоді, цифровий простір є органічною складовою щоденного досвіду. Соціальні мережі створюються людською взаємодією, але водночас змінюють її структуру, темп і способи формування міжособистісних та спільнотних зв'язків. Тому розуміння комунікативної логіки цифрового середовища є необхідною передумовою відповідальної присутності релігійних інституцій і віруючих у ньому. Онлайн-платформи відкривають можливості для молитви, духовних роздумів, обговорення Святого Письма та поширення релігійного досвіду. Проте їхнє значення не обмежується дистанційними практиками. Контакти, первинно встановлені в мережі, нерідко спонукають користувачів до безпосереднього спілкування, участі в житті громади, спільних богослужіннях і паломництвах[515]. Саме тому медіарелігійність ґрунтується не на протиставленні онлайн- та офлайн-досвіду, а на їх взаємному доповненні й формуванні цілісного простору сучасного релігійного життя[516].

[513] Lomachinskiy B. Ukrainian and international experience offormation of information competences by means of library practices. *Society. Document. Communication.* 2023. No 8(3). C. 22–33.

[514] Lomachinskyi B. The role of digitalization of libraries in ensuringthe humanitarian security of society. *Skhid.* 2023. No 4(3). P. 66–73.

[515] Послання Святішого Отця Папи Бенедикта XVI на 47-ий Всесвітній День Суспільних Комунікації. *Католицький глядач.* 24 січня 2013. URL: https://catholicnews.org.ua/poslannya-svyatishogo-otcya-papi-benedikta-xvi-na-47-iy-vsesvitniy-den-suspilnih-komunikaciyi/?utm_source (дата звернення: 25.06.2025).

Важливим напрямом інституційного врегулювання релігійної діяльності в цифровому середовищі стало ухвалення Українською Греко-Католицькою Церквою спеціальної інструкції щодо присутності церковних структур і духовенства в мережі Інтернет. УГКЦ стала першою серед українських конфесій, яка системно унормувала принципи використання соціальних медіа, визначивши етичні, комунікативні та професійні вимоги до офіційних і персональних облікових записів представників Церкви.

Документ складається із семи тематичних розділів, присвячених використанню Інтернету як інструменту євангелізації, функціям соціальних медіа, правилам адміністрування інституційних і персональних профілів, нормам мережевого етикету, діяльності у цифрових групах, а також поведінці духовенства під час виборчих кампаній. Інструкція орієнтує представників УГКЦ на використання соціальних мереж передусім із катехитичною, євангелізаційною, пасторальною та формаційною метою.

Особливу увагу приділено достовірності й професійній якості церковної комунікації. Представникам духовенства заборонено поширювати фейкові або неперевірені повідомлення, публікувати матеріали з порушенням авторського права та використовувати цифрові платформи всупереч етичним нормам служіння. Контент офіційних церковних вебресурсів має відповідати професійним журналістським стандартам. Окремі положення регламентують взаємодію з неповнолітніми, налаштування доступу до особистих профілів, участь духовенства в політичних токшоу й виборчих кампаніях, а також правила модерування груп у соціальних мережах[517].

Водночас відповідальна присутність релігійних інституцій у цифровому просторі потребує врахування не лише змісту пові-

[516] Там само.

[517] В УГКЦ набрала чинності Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб у мережі Інтернет. *Синод єпископів УГКЦ.* 3 серпня 2020. URL: https://synod.ugcc.ua/data/v-ugkts-nabrala-chynnosti-instruktsiya-pro-prysutnist-tserkovnyh-struktur-instytutsiy-duhovenstva-bogoposvyachenyh-osib-u-merezhi-internet-3707/ (дата звернення: 17.08.2026).

домлень, а й алгоритмічних механізмів їх поширення. Соціальні мережі та пошукові системи не відображають інформаційне середовище в усій його повноті. Аналізуючи попередню поведінку, інтереси й уподобання користувача, алгоритми добирають для нього обмежену частину доступного контенту, тоді як інші повідомлення залишаються поза межами його інформаційного поля. Унаслідок цього реальне розмаїття позицій, оцінок і світоглядних орієнтацій істотно звужується.

Варто зазначити, що алгоритми соціальних мереж і пошукових систем відіграють важливу роль у поширенні релігійного контенту, впливаючи на те, що люди бачать, як вони взаємодіють із релігійними ідеями та яким чином формують свою духовність. Використання алгоритмів для релігійного впливу засобами соціальних мереж сприяють поширенню певних релігійних ідей або світоглядних позицій, що може як підтримувати духовний розвиток, так і сприяти релігійній поляризації. Алгоритмічна персоналізація сприяє формуванню так званих «інформаційних бульбашок» і «камер відлуння», у межах яких користувач переважно стикається з повідомленнями, що узгоджуються з його усталеними переконаннями. Це може створювати хибне враження, ніби його цінності та погляди поділяє абсолютна більшість суспільства, тоді як альтернативні позиції є маргінальними або взагалі відсутніми. Подібна інформаційна ізоляція посилює світоглядну замкненість, знижує готовність до діалогу та сприяє поляризації релігійних і суспільних спільнот.

Зокрема, персоналізація пошукової видачі, яку Google системно застосовує з 2009 року, передбачає адаптацію результатів однакового запиту до індивідуального цифрового профілю користувача. Небезпечним для відкритих публічних дискусій, на наш погляд, є те, що це стосується і проблемних та суспільно значущих тем. Пошуковики на запит користувача просто видають сайти, інформація на яких лише підтверджує його переконання, та приховує ресурси із даними, які їм суперечать. Особливо проблематичним цей механізм стає під час пошуку інформації із суспільно значущих, політично чутливих або релігійно суперечливих питань. У таких випадках, як зазначає Р.Ганущак, користувач може отримувати насамперед матеріали, що підтверджують його попередні уявлення, тоді як ресурси з альтернативними аргументами залишатимуться менш видимими[518]. В означеному контексті нормативне регулювання церковної присутності в Інтернеті має поєднувати вимоги до достовірності, етичності та професійності контенту з розвитком критичного розуміння алгоритмічної логіки цифрових платформ. Для релігійних організацій це означає необхідність не лише запобігати поширенню неправдивої інформації, а й сприяти світоглядній відкритості, культурі діалогу та відповідальному ознайомленню вірян із різними аргументованими позиціями.

З іншого боку, позитивними чинниками використання алгоритмів соціальних мереж є популяризація релігійного контенту шляхом поширення релігійних матеріалів широкій аудиторії, сприяючи місіонерській діяльності та духовному зростанню. Алгоритми підбирають релігійний контент відповідно до інтересів користувача, пропонуючи проповіді, молитви та релігійні дискусії, які найбільш відповідають його віруванням, а також сприяють формуванню цифрових релігійних спільнот та міжрелігійному діалогу. Серед найбільш суттєвих небезпек можливо визначити феномен «echo chamber», коли алгоритми підбирають контент на основі попередніх вподобань, що зменшує можливість критичного мислення та може призвести до ізоляції людини в середовищі лише однієї ідеології або конфесії[519].

Зокрема, Католицька церква розглядає соціальні мережі як важливий засіб євангелізації, міжрелігійного діалогу, комунікації з вірянами та формування моральних орієнтирів у цифровому середовищі. У Посланні на 47-й Всесвітній день суспільних комунікацій 2013 року «Соціальні мережі: портали істини і віри; нові простори для євангелізації» Папа Бенедикт XVI визначив цифрові платформи як органічну складову повсякденного життя, особливо молоді. На його переконання, вони сприяють встановленню міжособистіс-

[518] Ганущак Р. Психологічні координати життєвого світу користувачів соціальних мереж : дис. ... д-ра філософії : 053 — Психологія. Львів, 2024. 280 с. Львів : Львів. нац. ун-т імені Івана Франка, 2024. 280 с.

[519] Lomachinska I. Religious Organizations on social media: Opportunities, Challenges, and Future Prospects for Spiritual Communities in Ukraine. *Skhid*. 2025, Vol.7(1). P. 46–52.

Kubg.edu.ua

них зв'язків, обміну знаннями, пошуку відповідей на світоглядні питання, молитві, духовним роздумам і поширенню Слова Божого. Водночас онлайн-комунікація не замінює безпосередньої релігійної участі, а може спонукати до особистих зустрічей, входження у спільноту та здійснення паломництв[520].

Поряд із визнанням місіонерського потенціалу цифрових медіа Ватикан наголошує на необхідності їх відповідального використання, дотримання принципів правдивості й етичності, протидії дезінформації, маніпуляціям і суспільній ворожнечі. На час проведеного аналізу Римо-католицька церква в Україні має 38 тис. підписників у Facebook[521], також активно використовують окремі парафії цю платформу для пасторальної та інформаційної діяльності[522].

Окреслені Католицькою церквою принципи відповідальної цифрової комунікації набули практичного втілення в діяльності Української Греко-Католицької Церкви. УГКЦ першою серед українських конфесій розробила нормативний документ, що регламентує присутність церковних структур, духовенства та богопосвячених осіб в Інтернеті. Інструкція визначає функції соціальних медіа, принципи адміністрування інституційних і персональних профілів, правила мережевого етикету, діяльності цифрових груп та поведінки під час виборчих кампаній[523]. Документ орієнтує духовенство на використання соціальних мереж із катехитичною, євангелізаційною, пасторальною та формаційною метою. Водночас заборонено поширювати недостовірну інформацію й матеріали, що порушують авторське право; встановлено обмеження щодо цифрової взаємодії з неповнолітніми, доступу до персональних профілів та участі священнослужителів у політичних токшоу і виборчих кампаніях.

[520] Послання Святішого Отця Папи Бенедикта XVI на 47-ий Всесвітній День Суспільних Комунікації.

[521] Римо-католицька церква в Україні. Facebook. URL: https://www.facebook.com/rkcua/?locale=uk_UA (дата звернення: 12.05.2025).

[522] Римо-Католицька Парафія Народження св. Йоана Хрестителя (Старокостянтинів). Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/1930356800552745?locale=uk_UA (дата звернення: 12.05.2025).

[523] Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб КГВА УГКЦ в мережі «Інтернет». URL: https://docs.ugcc.ua/1466/ (дата звернення: 27.08.2026).

Матеріали офіційних церковних ресурсів мають відповідати професійним журналістським стандартам, а комунікація — нормам християнської етики.

Інституційна присутність УГКЦ у цифровому просторі представлена, зокрема, офіційною Facebook-сторінкою із численною аудиторією[524], де висвітлюються церковні новини та події. Важливим медійним проєктом стало також інтернет-телебачення «Живе.ТБ»[525], орієнтоване передусім на молодь і підтримуване добровільними пожертвами. Через YouTube-канал воно здійснює прямі трансляції богослужінь, суспільно-релігійних подій та інформаційних програм.

На відміну від УГКЦ, Православна Церква України наразі не має окремого нормативного документа, який комплексно регламентував би діяльність церковних структур і духовенства в соціальних мережах. Водночас ПЦУ активно розвиває цифрову комунікацію, використовуючи її для інформування про церковне життя, духовного наставництва, трансляції богослужінь і підтримання постійної взаємодії з вірянами. Найбільшу аудиторію має офіційна сторінка ПЦУ у Facebook[526], кількість підписників якої перевищує 170 тисяч. На ній регулярно публікуються церковні новини, духовні настанови, офіційні звернення та анонси подій. У серпні 2020 року Церква розширила свою присутність у цифровому просторі, створивши офіційні сторінки в Instagram і Twitter. Instagram було орієнтовано передусім на візуальну комунікацію та залучення молодшої аудиторії, тоді як Twitter мав забезпечувати оперативне поширення повідомлень і взаємодію з користувачами. На офіційному YouTube-каналі ПЦУ розміщуються трансляції богослужінь, проповіді, звернення духовенства та відеоматеріали про церковні й суспільні події. Окремим напрямом цифрової діяльності ПЦУ є висвітлення соціального служіння та благодійності. Відповідна Facebook-сторінка інформує

[524] Українська Греко-Католицька Церква. Facebook. URL: https://www.facebook.com/ugcc.ua/ (дата звернення: 12.05.2025).

[525] Живе телебачення. YouTube-канал. URL: https://www.youtube.com/results?search_query=Живе.ТБ (дата звернення: 25.05.2025).

[526] Православна Церква України. Facebook. URL: https://www.facebook.com/Orthodox.in.Ukraine/?locale=uk_UA&utm_source (дата звернення: 25.05.2025).

про допомогу нужденним і реалізацію суспільно значущих ініціатив. Важливу роль у цьому процесі відіграє громадська організація «Елеос-Україна»[527] — офіційний представник Синодального управління соціального служіння та благодійності ПЦУ. Використовуючи соціальні мережі для комунікації, координації та мобілізації ресурсів, організація розвиває церковне соціальне служіння й реалізує різноманітні благодійні проєкти.

Поряд з інформаційно-просвітницькою, пасторальною та благодійною діяльністю важливим напрямом цифрової присутності релігійних організацій є популяризація релігійного туризму й паломництва. Соціальні мережі сприяють поширенню відомостей про сакральні місця, храми, монастирі та інші об'єкти духовно-культурної спадщини. Зокрема, на сторінці Національного заповідника «Києво-Печерська лавра»[528] представлені пам'ятки лаврського комплексу, українське церковне мистецтво, археологія, реставрація та музейні виставки. Завдяки фотографіям, відеоматеріалам, історичним довідкам і віртуальним екскурсіям користувачі можуть заздалегідь ознайомитися зі святинями, оцінити маршрути та спланувати майбутню подорож. Спільнота «Дерев'яні церкви заходу України. Старі світлини і фотографії»[529] розміщує архівні та сучасні фотографії українських дерев'яних храмів, відомості про їхню історію і сучасний стан.

Платформи Facebook, Instagram і YouTube дають змогу релігійним громадам, монастирям, туристичним організаціям та окремим мандрівникам презентувати сакральні пам'ятки України, анонсувати події й поширювати практичну інформацію про умови їх відвідування. Важливим комунікативним ресурсом стають тематичні групи, у яких користувачі обмінюються враженнями, рекомендаціями та організаційними порадами. Такий контент підвищує впізнаваність духовних центрів і формує привабливий образ релігійних подорожей. Особливого значення віртуальні екскурсії набувають за умов безпекових або інших обмежень фізичної мобільності.

[527] Елеос-Україна. *Eleos-Ukraine*. URL: https://eleos.com.ua (дата звернення: 18.07.2025).

[528] Національний заповідник Києво-Печерська лавра. Facebook. URL: https://www.facebook.com/kplavra/ (дата звернення: 15.08.2026).

[529] Дерев'яні церкви заходу України. Старі світлини фотографії. Facebook. URL: https://www.facebook.com/profile.php?id=100042529255275# (дата звернення: 15.08.2026).

Водночас релігійний туризм і паломництво, попри їхню змістову близькість, мають різну мотиваційну спрямованість. Релігійний туризм поєднує пізнавальні, культурні та рекреаційні цілі, тоді як паломництво є передусім духовною практикою, зорієнтованою на молитву, поклоніння святиням, участь у богослужіннях і переживання особистого релігійного досвіду. Тому в цифрових паломницьких спільнотах переважають проповіді, молитви, духовні роздуми та свідчення учасників подорожей, а їхню основну аудиторію становлять віруючі, мотивовані духовними потребами.

Прикладом інституційної організації такої комунікації є Патріарший паломницький центр УГКЦ. Його Facebook-сторінка[530], аудиторія якої на момент аналізу становила 31 тисячу підписників, інформує про паломницькі маршрути, духовні заходи та актуальні новини. Відповідно, можемо організаційну функцію, а й формують цифрове середовище духовної підготовки та спільного осмислення паломницького досвіду.

Використання соціальних мереж для популяризації паломницьких практик є складовою ширшої цифрової діяльності релігійних спільнот України. Поряд із православними та католицькими інституціями активну присутність у мережевому просторі розвивають протестантські й мусульманські організації, адаптуючи цифрові платформи до особливостей власного віровчення, релігійних практик і суспільного служіння.

Українські протестантські спільноти використовують соціальні мережі для комунікації з вірянами, поширення духовно-просвітницьких матеріалів та інформування громадськості про свою діяльність. Баптистські, п'ятидесятницькі й адвентистські громади проводять онлайн-богослужіння, проповіді та спільні молитви, доступні аудиторії як в Україні, так і за її межами. Цифрові платформи також слугують для анонсування заходів, духовного наставництва

[530] Патріарший Паломницький Центр УГКЦ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/pilgrimage.in.ua/?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

та підтримання зв'язків між членами громад[531]. Особливої ваги така комунікація набула в умовах війни, коли соціальні мережі стали засобом координації волонтерських ініціатив, організації благодійних зборів і допомоги постраждалим від бойових дій.

Подібні комунікативні практики застосовують також і мусульманські організації України, використовуючи цифрові медіа для представлення ісламу, популяризації його культурної спадщини та розвитку діалогу із суспільством. Показовим прикладом є Духовне управління мусульман України «Умма», яке системно висвітлює релігійну, освітню, культурну та громадську діяльність мусульманської спільноти. На офіційній Facebook-сторінці ДУМУ «Умма» [532], аудиторія якої на момент аналізу становила близько 11 тисяч підписників, розміщуються повідомлення про молитви, конференції, меморіальні й культурно-просвітницькі заходи, відеозаписи виступів муфтія, фотозвіти та офіційні звернення. Така цифрова активність підвищує суспільну обізнаність про іслам, робить життя мусульманської громади видимішим у публічному просторі та сприяє міжрелігійному і міжкультурному діалогу як всередині держави, так і за її межами.

Інституційна присутність православних, католицьких, протестантських і мусульманських організацій у цифровому просторі доповнюється персоналізованою комунікацією з вірянами їхніх очільників, адже соціальні мережі стають важливим засобом формування публічного образу релігійного лідера, утвердження його духовного авторитету та представлення громадянської позиції. Завдяки цифровим платформам релігійні діячі можуть безпосередньо звертатися до широкої аудиторії, поширювати духовні настанови, цитати зі священних текстів, проповіді та коментарі щодо актуальних суспільно-політичних подій складного життя українського суспільства.

Особливе значення у цьому процесі має YouTube, який забезпечує тривале збереження й широке поширення відеоматеріалів,

[531] Баптисти. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/213615345423978 (дата звернення: 15.08.2026).

[532] Духовне управління мусульман України «Умма». Facebook. URL: https://www.facebook.com/umma.ua?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

а також проведення прямих трансляцій. Цю платформу активно використовують Предстоятель Православної Церкви України митрополит Епіфаній[533], Глава Української Греко-Католицької Церкви Блаженніший Святослав (Шевчук)[534], муфтій Духовного управління мусульман України «Умма» Мурат Сулейманов[535]. Їхні відеозвернення поєднують духовне наставництво з осмисленням моральних, соціальних і загальнонаціональних проблем, посилюючи присутність релігійного голосу в публічному дискурсі. Навколо авторитетних релігійних діячів у соціальних мережах формуються цифрові спільноти, учасники яких поширюють їхні повідомлення, обговорюють проповіді та підтримують відповідні суспільні ініціативи. Унаслідок цього комунікація набуває не лише вертикального, а й мережевого характеру, адже звернення релігійного лідера стає основою подальшої взаємодії між користувачами.

Водночас цифрова публічність висуває до релігійних лідерів підвищені вимоги щодо етичності та відповідальності їх висловлювань. Авторитет релігійного лідера у мережевому середовищі залежить не лише від інституційного статусу, а й від здатності аргументовано реагувати на суспільні виклики, підтримувати конструктивний діалог і демонструвати відповідність між проголошуваними цінностями та публічною поведінкою. Таким чином, соціальні мережі не тільки розширюють аудиторію релігійних лідерів, але й перетворюють їх на активних учасників важливих суспільних дискурсів.

Громадянська роль релігійних лідерів і очолюваних ними спільнот особливо виразно виявилася після початку повномасштабного російського вторгнення. За умов війни соціальні мережі перетворилися для українських релігійних організацій із переважно комунікаційного ресурсу на багатофункціональний інструмент духов-

[533] Православна Церква України. YouTube-канал. URL: https://www.youtube.com/@pomisna-ocu (дата звернення: 21.07.2026).

[534] Живе телебачення. Блаженніший Святослав: #доступно_про_важливе | Зростаючи у спілкуванні з Богом: молитва покаяння. YouTube : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=xaoDI7kerKE (дата звернення: 21.07.2026).

[535] ДУМУ«Умма». Коли віра сильніша за смерть: Історія асхаб аль-Ухдуд | проповідь Мурат Сулейманов. YouTube : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=tVNyJw4ga8M (дата звернення: 21.07.2026).

ного супроводу та гуманітарної мобілізації вірян для благодійних ініціатив. Через цифрові платформи священнослужителі поширюють слова підтримки, надії та благословення, адресовані військовослужбовцям, їхнім родинам, внутрішньо переміщеним особам і цивільному населенню. Шляхом використання комунікаційних можливостей соціальних мереж релігійні організації забезпечують оперативне інформування про потреби постраждалих, організацію благодійних зборів та координацію волонтерських ініціатив як для цивільного населення, так і у допомозі військовослужбовцям. Завдяки розгалуженій інституційній мережі та суспільній довірі, в кризових умовах релігійні організації нерідко стають одними з перших суспільних структур, здатних реагувати на складні гуманітарні виклики сучасної кризової доби. Вони надають тимчасовий прихисток, продовольство, медикаменти, психологічну й духовну допомогу, а також долучаються до духовно-психологічної реабілітації військових і цивільних українців.

Цифрова комунікація сприяє також розвитку взаємодії релігійних організацій із державними інституціями та міжнародними партнерами. Основними напрямами такої співпраці є утвердження суспільної моралі, підтримання міжрелігійної, міжетнічної та громадянської злагоди, участь у миротворчих ініціативах, реалізація міжконфесійних соціальних проєктів, охорона культурної спадщини, духовно-патріотичне виховання, освіта, а також наукова, культурна й мистецька взаємодія[536]. Зокрема, значну увагу гуманітарному служінню приділяє Православна Церква України, на офіційному сайті та сторінках у соціальних мережах якої систематично висвітлюються благодійні поїздки Предстоятеля, передавання гуманітарних вантажів і допомога постраждалим громадам. Важливим ресурсом цієї діяльності є співпраця ПЦУ з українськими церковними структурами діаспори, зокрема Українською православною церквою США, а також з іншими помісними церквами й міжнародними партнерами. Опубліковані повідомлення про доставлення допомоги та проведення спільних гуманітарних місій засвідчують, що

[536] Lomachinska I., Kravets M. Christian religious philanthropy as a spiritual determinant of national resilience under conditions of war. *Skhid*. 2025, Vol.7(4). P. 68–78.

цифрові медіа виконують водночас інформаційну, координаційну, мобілізаційну та репутаційну функції[537].

Поряд із гуманітарними ініціативами ПЦУ масштабну систему соціального служіння в умовах війни розгорнула Українська Греко-Католицька Церква, благодійна діяльність якої систематично висвітлюється на офіційних цифрових ресурсах і в соціальних мережах, що забезпечує інформування громадськості, координацію допомоги, залучення благодійників та публічну звітність. Основні напрями цієї роботи узагальнено в доповіді «Соціальне служіння без кордонів: відповідь Церкви на виклики війни», представленій на Синоді єпископів УГКЦ[538].

Варто зазначити, що соціальне служіння УГКЦ має комплексний характер та охоплює гуманітарну, медичну, освітню, консультативну й духовно-психологічну підтримку, адже до реалізації відповідних програм комплексно залучені архієпархії, єпархії та екзархати Церкви. Вагомий внесок здійснюють українські громади за кордоном, які проводять благодійні збори, надсилають лікарські засоби, медичне обладнання, продовольство й генератори, а також створюють центри підтримки вимушених переселенців і біженців. Ресурсний потенціал соціального служіння посилюється завдяки співпраці з міжнародними партнерами, зокрема Renovabis, Caritas, Die Sternsinger і Missione Calcutta. Це партнерство сприяє підтримці закладів охорони здоров'я, забезпеченню гуманітарних потреб та захисту соціально вразливих груп, що постраждали від війни. Координацію відповідної діяльності здійснює Департамент соціального служіння УГКЦ, який узгоджує використання ресурсів і спрямовує допомогу відповідно до актуальних запитів. Церква реалізує також спеціалізовані програми, серед яких екологічно-соціальна ініціа-

[537] Ukrainian Orthodox Church of the USA Joins the Orthodox Church of Ukraine in Delivering Humanitarian Aid to Ukraine. *Ukrainian Orthodox Church of the USA*. URL: https://www.ukrainianorthodoxchurchofusa.org/news/3559/ukrainian-orthodox-church-of-the-usa-joins-the/?utm_source (дата звернення: 25.08.2026).

[538] Social Service Without Borders: The Church's Response to the Challenges of War, Presented at the UGCC Synod of Bishops. *UGCC*. URL: https://ugcc.ua/en/data/social-service-without-borders-the-churchs-response-to-the-challenges-of-war-presented-at-the-ugcc-synod-of-bishops-1761/ (дата звернення: 25.08.2026).

тива «Сади надії», та координує розподіл пожертв, отриманих від Папи Римського й міжнародних благодійників.

Одним із найпомітніших інституційних суб'єктів цієї діяльності є «Карітас України» — масштабна мережа благодійних неприбуткових організацій, що реалізує значну частину гуманітарних і соціальних програм УГКЦ. Її робота спрямована на подолання бідності, нерівності та соціальної ізоляції, допомогу людям у кризових обставинах, розвиток громад і формування сталої системи соціальних, медичних та освітніх послуг. Офіційний сайт організації (https://caritas.ua) позиціонує ефективність, доступність і прозорість благодійності як засадничі принципи її діяльності.

Досвід «Карітас України» засвідчує, що результативність релігійної благодійності значною мірою залежить від її належного представлення в цифровому просторі. Релігійні організації дедалі активніше використовують офіційні вебресурси, соціальні мережі, електронні платіжні сервіси та QR-коди, забезпечуючи доступність, оперативність і прозорість дистанційних пожертв. Ефективність фандрейзингу підвищують регулярна публічна звітність, проведення благодійних заходів, поширення символічної продукції, залучення цільових і меморіальних внесків, а також підтримка доброчинних ініціатив самих вірян.

Аналіз Facebook-контенту провідних релігійних установ засвідчив, що благодійність у їхній цифровій комунікації постає водночас формою християнського служіння, громадянської відповідальності та суспільної консолідації в умовах війни. Зокрема, у спільноті ПЦУ «Єдина ПЦУ» та на офіційній сторінці Церкви благодійні повідомлення мають виразне соціально-волонтерське й патріотичне спрямування. Переважає інформація про допомогу Збройним Силам України, пораненим військовим, внутрішньо переміщеним особам, малозабезпеченим родинам і людям похилого віку. Інформаційний виклад поєднується із закликами до пожертв, молитвами, благословеннями, подяками та звітами про використання коштів[539].

[539] ЄДИНА ПЦУ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/pcubeliever/ (дата звернення: 15.08.2026).

Контент спільноти «Запитайте у священника УГКЦ»[540] має переважно парафіяльно-соціальний і душпастирський характер. Дописи висвітлюють підтримку військових, переселенців і нужденних, а також збір коштів на парафіяльні потреби. Благодійність інтерпретується як практичне втілення християнської любові. Сторінка Патріаршого собору Воскресіння Христового УГКЦ, своєю чергою, демонструє системну організаційно-мобілізаційну модель допомоги: конкретизує потреби, реквізити й терміни зборів, оприлюднює фотозвіти та подяки жертводавцям[541].

Сторінка адвентистської громади «Жива Надія» орієнтована на мобілізацію широкої онлайн-аудиторії для підтримки постраждалих від війни через грошові та гуманітарні збори, і її масштабна аудиторія (341 тис. підписників на час проведення аналізу) посилює координаційний потенціал цифрового волонтерства[542].

Контент Української Церкви християн віри євангельської відображає міжрегіональну координацію гуманітарних місій, волонтерських поїздок, гарячого харчування та духовної опіки[543]. Публікації Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів також засвідчують загальнонаціональний і системний характер допомоги, зокрема роботу благодійних центрів, польових кухонь і капеланського служіння[544]. Отже, попри конфесійні та організаційні відмінності, Facebook-сторінки виконують спільні інформаційну, мобілізаційну, координаційну й звітну функції, зміцнюючи довіру та залучення вірян до суспільного служіння.

Важливою умовою довготривалої співпраці з донорами є формування впізнаваного й суспільно відповідального бренду релігійної благодійної організації. Facebook, Twitter, YouTube, електронні

[540] Запитайте у священника УГКЦ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/292168454607727/?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

[541] Патріарший собор Воскресіння Христового УГКЦ у Києві. Facebook. URL: https://www.facebook.com/sobor.voskresinnia/ (дата звернення 03.06.2026).

[542] Жива Надія. Facebook. URL: https://www.facebook.com/SDALivingHope/ (дата звернення 03.06.2026).

[543] Українська Церква Християн Віри Євангельської. Facebook. URL: https://www.facebook.com/PentecostalUkraine/ (дата звернення 03.06.2026).

[544] Євангельські християни-баптисти України. Facebook. URL: https://www.facebook.com/BaptistsofUkraine/ (дата звернення 03.06.2026).

розсилки та інші комунікаційні канали розширюють аудиторію, забезпечують двосторонню взаємодію і сприяють збільшенню пожертв. В українському контексті розвиток цифрової благодійності релігійних організацій стимулюється поширенням спеціалізованих онлайн-платформ і зростанням цифрової культури користувачів соціальних мереж.

Висновки

У сучасному цифровому суспільстві соціальні мережі стали одним із ключових інструментів комунікаційного впливу релігійних організацій на суспільну свідомість. Вони розширюють можливості поширення релігійного вчення та духовно-моральних цінностей, забезпечують молитовну й психологічну підтримку віруючих, сприяють безпосередньому діалогу із суспільством, а також реалізації просвітницьких, соціальних і благодійних ініціатив.

Ефективна присутність у цифровому просторі дає змогу релігійним організаціям адаптувати традиційні форми служіння до актуальних комунікативних потреб, водночас зберігаючи конфесійну автентичність і духовно-ціннісні засади своєї діяльності. Особливого значення цифрові комунікації набули в умовах повномасштабної російської агресії проти України.

Соціальні мережі перетворилися для українських релігійних організацій не лише на засіб оперативного інформування, а й на важливий простір духовного супроводу, суспільної мобілізації та інформаційного спротиву. Через цифрові платформи священнослужителі поширюють звернення, молитви, слова підтримки, надії та благословення, адресовані військовослужбовцям, внутрішньо переміщеним особам, родинам загиблих і постраждалому цивільному населенню. Водночас цифрове релігійне середовище містить істотні ризики. Алгоритмічна персоналізація, фейкові повідомлення, мова ворожнечі та діяльність координованих пропагандистських мереж сприяють поляризації й маніпулюванню суспільною свідомістю.

Особливу загрозу становить поширення концепції «русского мира», у якій релігійні наративи використовуються для сакралізації російських імперських претензій та легітимації агресії. За цих умов соціальні мережі мають розглядатися одночасно як ресурс і простір

відповідальності. Їхній конструктивний потенціал передбачає розвиток медіаграмотності, критичного мислення, етичних стандартів і механізмів перевірки інформації.

Важливого значення набувають цифрові бібліотеки, архіви, віртуальні виставки та науково обґрунтований контент, спрямований на збереження релігійно-культурної спадщини й суспільної пам'яті. Партнерство держави, наукових, освітніх, бібліотечних, архівних і релігійних інституцій здатне перетворити цифровий простір на чинник гуманітарної безпеки, національної консолідації та утвердження української національної ідентичності.

3.3. Інститут військового капеланства Федеративної республіки Німеччина як суб'єкт формування духовно-моральної підтримки військовослужбовців

Дванадцятирічна російсько-українська війна значно прискорила кристалізацію розуміння інституціоналізації військового капеланства у Збройних Силах України. Мати законне право свого капелана — висвяченого військового священнослужителя, який надає духовну опіку та моральну підтримку військовослужбовцям безпосередньо в їхньому оперативному середовищі є першочерговим завданням у формуванні цілісності інституту Служби військових капеланів. Множинність соціальних ролей капеланів та феномен військового капеланства з урахуванням значущості, а особливо в умовах воєнного стану, визначає ту незамінну роль та значення для духовної обороноздатності, яку потребує наша батьківщина. Військовий капелан — це не просто запрошений конфесійний священник, імам чи рабин, а повноцінний військовослужбовець, який проходить службу в рядах або має військове призначення у забезпеченні морально-психологічного стану військовослужбовців та зміцненні стійкості духу. Тому ця подвійна роль дозволяє капеланам не лише надавати релігійне керівництво, але й служити разом із солдатами за тих самих умов, зокрема в зонах активних бойових дій.

Kubg.edu.ua

Головні суб'єкти нашого дослідження відіграють важливу роль — сучасні герої та військові учасники, які документують події на фронті, підтримують моральний дух військовослужбовців, надаючи їм психологічну, соціальну та волонтерську підтримку. Це включає допомогу у реабілітації військовослужбовців і їхніх родин після демобілізації. А якщо врахувати, що кожен капелан — це патріот своєї держави, то ідеї патріотизму, поваги до культурних цінностей українського народу, його історико-культурного надбання, гуманізму, соціального добробуту, демократії, свободи, толерантності, виваженості через методи і засоби виховання, реалізуються у практичній діяльності капеланів.

З 2017 року в Україні законодавчо відбулося становлення інституту військового капеланства[545]. Проте, необхідність запровадження власної унікальної моделі військового душпастиря виникла ще з часів Русі, де без осіб церкви не відбувся жоден воєнний похід. Далі історична тяглість нас переміщує в ознайомлення з особливостями священників, а подекуди і вищими церковними ієрархами, на Запоріжжя та в армію Богдана Хмельницького, де капелани займали своє незамінне місце. Десятки наукових розвідок написані про діяльність священників у різноманітних військових формуваннях України XX ст. А з початком бойових дій на Сході України і часом не декларативної боротьби за незалежність від агресивного сусіда, український капеланський рух проявив свою архітектоніку. Тому, досвід інституціоналізації, особливостей діяльності, успіхів і викликів досліджуваного інституту країн Західної Європи, і зокрема Німеччини як однієї з найпотужніших сил, є не тільки актуальним, але і цінним для практичної імплементації в українських реаліях.

Німеччина — держава з яскраво виразною історією капеланської служби, яка пройшла доволі неоднозначні етапи свого розвитку і може «поділитися» досвідом імплементації як позитивних, так і негативних сторін своєї діяльності. А оскільки розвиток цього інституту тісно узгоджується зі стандартами НАТО, військове капеланство є невід'ємним та усталеним елементом у збройних

[545] Голяченко І. П. Поняття та елементи механізму інституту військового капеланства в Україні. *Наукові перспективи.* № 2(56). 2025. С. 1309.

силах усіх держав-членів НАТО, то Україні буде не тільки цікаво, але і корисно познайомитися із його здобутками. У країнах євроатлантичного простору капелани розглядаються як життєва важлива частина військового життя, пропонуючи духовну стійкість, етичну підтримку та психологічну допомогу військовослужбовцям та їхнім сім'ям. Їхня роль давно визнана важливою у підтримці морального духу та забезпеченні цілісного благополуччя військ, особливо під час війни або розгортання (міжнародних місій). Інтегруючи капеланство у свою військову систему, Україна не лише реагує на нагальні потреби воєнного часу, але й робить значний крок до гармонізації своєї оборонної структури з євроатлантичними стандартами.

Зауважимо, що відсутність заперечень необхідності бачення конструктивної картини формування інституту військового капеланства в Україні за зразком НАТО і, зокрема ФРН, не викликає питань. Модель військового капеланства є духовно-метафізичним фундаментом суспільства, його національним надбанням, засобом зберігання, інтерпретації та трансляції знань, де служить ЛЮДИНА, яка ДОПОМАГАЄ. При множинності напрямів діяльності структурної частини збройних сил європейської країни є глибоке, усвідомлене та поважне розуміння спадщини минулого та атрибутики сьогодення. Концепції вітчизняних сучасників українського наративу, де духовне є не тільки частиною великої соціальної системи, але презентує етапність і структурність специфічного структурного інституту ЗС представлені працями Руснака Ю., Гоголя В., Делятинського Р., Сагана О., Гарата І., Ломачинської І. та інших дослідників історіографічного поля нашого дослідження[546].

Зарубіжні вчені та експерти, які досліджують цю тему, здебільшого належать до галузей права, релігієзнавства, соціології,

[546] Руснак Ю. І. Формування служби військового капеланства в Збройних силах України в умовах російсько-української війни: історико-правовий аспект. *Культурологічний альманах*. Вип. 4 (12), 2024. С. 80–87 ; Гоголь В., Делятинський Р. Історія становлення військового капеланства в Збройних Силах України (1991–2022 роки). *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2022. Вип. 42, С. 26–38 ; Саган О., Гарат І. Концептуальні питання та етапи становлення військового капеланства у незалежній Україні. *Філософська думка.* 2023. № 1. С. 59–74 ; Ломачинська І. М. Феномен військового капеланства в духовно-світоглядній парадигмі сучасної України *Skhid*. 2022. Вип. 3(4). С. 36–42.

а також військово-психологічних наук. Кунсвадль В. — німецький автор та дослідник, відомий написанням вичерпних довідкових праць та історичної літератури щодо військової пастирської опіки (Militärseelsorge) та організаційних структур німецьких збройних сил (Бундесверу). Його опубліковані праці документують історію, правову основу та інституційну структуру протестантських та католицьких військових капеланів у німецькому Бундесвері після 1945 року. Берген Д.-Л. відома кількома науковими розвідками розлогого хронологічного періоду як Третього Рейху, так і ФРН з тематикою адаптації священства до політичних режимів і соціального впливу останніх на інститут капеланства. Крейг Ґ. розкриває становище не тільки пастирів, але і капеланів ФРН в післявоєнні роки, та аналізує методи та форми їх діяльності як служби реабілітації та реактивації військових гуманітарних місій. Ця розвідка ґрунтується на мемуарній та епістолярній спадщині відомих німецьких релігійних постатей, як-от Ґ. Вертманна та Г. Леонхарда.

У сучасних дослідженнях акцентується увага та тому, що капелан є одним із ключових факторів забезпечення духовної готовності (spiritual readiness), тобто здатності військовослужбовця долати екзистенційні й моральні кризи в умовах бойових дій[547] у країнах старої Європи кілька століть існують спеціальні військові капеланські корпуси, які є частиною військової структури, але виконують основні функції, пов'язані з релігійною та моральною підтримкою, не беручи безпосередньої участі у військових операціях. Капеланська служба в європейських країнах є багатоконфесійною, що дозволяє кожному військовослужбовцю різних культур та релігій отримувати підтримку від представника своєї релігійної громади.

Занурившись у давнину віків, можемо бачити задокументовані прояви синергії світської (військової) та духовної влади. У 742 або 743 році у місті Реґенсбурґ (Німеччина) на першому східно-франкському соборі (Consilium Germanicum) було ухвалено рішення про

[547] Grimell J. Commanding with compassion: Harnessing the potential of military chaplains within the NATO structure. *Frontiers in Psychiatry*. 2023. №. 62 (2). P. 1221.

участь священників у військовій службі, проте із застереженням про заборону носіння ними зброї і безпосередньої участі в бойових діях. З того часу й донині капелани є у більшості армій світу, а їхній правовий статус був закріплений не тільки внутрішньодержавними, а й міжнародними законами.

Криваве XX століття нам продемонструвало не тільки кровожерливість діючого імперського чи нацистського політичного режиму, але і показало промінчик надії через роботу душпастирів, які намагалися морально підтримати солдат, в той час, коли світ навколо них руйнувався з космічною швидкістю. Періоди світових війн не є предметом нашого дослідження, проте відсутність інформації для читача про перебіг взаємовідносин влади та церкви, особливо під час Другої світової війни, не створить повної картини розуміння про духовну прірву залежності двох соціальних інститутів після часу «Нуль». Дана сентенція підважується тим, що під час Першої і Другої світових війн роль військових капеланів значно зросла. Вони перебували безпосередньо на фронті, здійснювали богослужіння у польових умовах, підтримували моральний дух вояків і допомагали пораненим. Особливо важливою була їх присутність у шпиталях та під час поховань, що мало глибокий психологічний ефект. Капелани нерідко ставали єдиними людьми, до яких солдати звертались у хвилини відчаю.

Близько 1000 священнослужителів, — протестантських та католицьких, служили у Вермахті капеланами. Вони функціонували, головним чином, для того, щоб легітимізувати режим, який же їх і цькував, та його геноцидну війну в очах солдатів та громадян. Їхня національна служба була досить напружена, тому що деякі нацисти ставили під сумнів необхідність старомодної пастирської опіки, а капелани, не покладаючи рук, намагалися довести свою лояльність. Коли Німеччина почала програвати війну, капелани домоглися поступок. Після Сталінграду язичницькі руни СС на багатьох могилах були замінені хрестами. Примітно і важливо для нашої історії дослідження німецьких вчених, які у своїх працях виокремлюють українських душпастирів. Так, у 1943 році українські католицькі та православні капелани були введені до складу 14-ї дивізії СС «Галичина», хоча з німецькими капеланами не консультувалися, і, як

їхні боснійські колеги-імами, не були інтегровані до капеланської служби Вермахту[548].

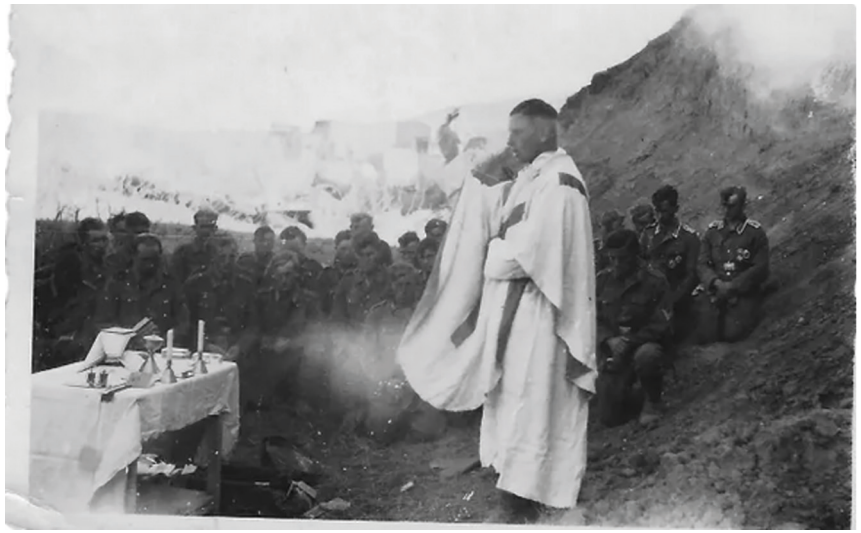


Рис. 3.3.1. Служба в польових умовах Другої світової війни[549]

Християнське служіння за антихристиянського режиму під час Другої світової війни опинилося у скрутному становищі. Не маючи підтримки з боку свого уряду, капелани служили солдатам, які часто вороже ставилися до них, в середовищі, де вони могли ризикувати власним життям, протестуючи проти масових убивств, або стояти осторонь і нічого не робити, заплямовуючи сприйняття християнської віри. Однак їхня легітимність як капеланів походила не від нацистської партії, а від Бога, через їхні дії та служіння, що здійснювалися за надзвичайно складних обставин. Німецьких капеланів навмисно вважали менш мужніми в суспільстві, яке боготворило чоловічий маскулінний образ. Кількість посад капеланів була низькою, а вакансії залишалися порожніми протягом усієї війни. Жодному капелану не дозволялося служити в СС чи Люфтваффе та у їх підрозділах, найближчих до бойових дій, які в свою чергу, ймовірно, найбільше потребували послуг капелана. Цей самостворений і водночас деконструйований міф вже після війни презентує капелана з кількох векторів — як свідка, злочинця, посередника чи жертву. Легітимізуючи воєнні зусилля нацистської Німеччини, вони знайшли способи легітимізувати себе. Наратив, що Вермахт як армія, як і будь-яка інша, чиї люди лише виконували свій обов'язок ще на кілька років вкоренився у свідомості всіх верств німецького суспільства і навіть після війни проєктувався на союзників.

[548] Bergen D. L. From Nazi Past to Christian Future: 1945 and Beyond. *Between God and Hitler: Military Chaplains in Nazi Germany*. Cambridge University Press, 2023. P. 215.

[549] Germany. *The Chaplain Kit : The Online Chaplain Museum Providing Chaplain History, Information and Resources*. URL: https://surl.li/tbrkwd (дата звернення: 09.08.2026).

Однак, відсутність урядової підтримки та антихристиянська атмосфера на фронті призвели лише до появи більш проникливих капеланів, яким довелося працювати набагато старанніше, щоб захищати віру, а потім завойовувати довіру та серце солдата. Прикладом такого сприйняття і розуміння слова Божого став випадок, описаний у мемуарах капелана Ганса Леонхарда[550] у військовому госпіталі вже наприкінці війни. Скептично налаштована аудиторія не тільки не хотіла слухати чи розмовляти зі священником, але всіляко його принижувала і ображала як уповноважену особу. Тільки публічне визнання провини самих військовослужбовців змусило подивитися на о. Леонхарда як на професіонала і прийти на наступний день на службу. Звісно, ми повинні критично ставитися до даної епістолярної спадщини з певним умислом, але ніхто в цій ситуації не може заперечити тяжкий контрасоціальний стан героя оповіді.

З падінням нацистського режиму німецькі капелани знайшли способи використати свою посаду на свою користь. Деякі встановили зв'язки з міжнародними колегами — християнами, іудеями і домоглися повернення до цивільної пастирської служби. У союзних збройних силах контакти з німецькими священниками не засу-

[550] Leonhard H. Wieviel Leid erträgt ein Mensch? Aufzeichnungen eines Kriegspfarrers über die Jahre 1939 bis 1945. In God's name : genocide and religion in the twentieth century / edited by Omer Bartov and Phyllis Mack. Berghahn Books New York-Oxford 2001. 416 p. URL: https://dokumen.pub/in-gods-name-genocide-and-religion-in-the-twentieth-century-9781782381655.html (дата звернення: 27.08.2026).

джувалися, а інколи з християнським милосердям підтримувалися. На своєму робочому місці священники надавали підтримку солдатам, які поверталися з полону, здійснювали допомогу мільйонам переміщених осіб та бездомних у зруйнованих німецьких містах, відбудовували парафії у розірваній війною Німеччині. Популярна культура німецького солдата як заручника війни відображала цей образ у проповідях душпастирів також. Однак, демілітаризація Німеччини з 1945 року поступово стирала його і переходила до пацифістської концепції.

Поразка та окупація держави після Другої світової війни створили не тільки бар'єри, але й можливості у діяльності колишніх капеланів Вермахту, про що з детальністю описує у своїх працях Доріс Л. Берген. Із колишніми воєнними капеланами (Kriegspfarrer) знайшли спільну мову союзники, включаючи капеланів США, Франції та Великої Британії та почали з ними співпрацювати. Яскравим прикладом такої взаємодії ми бачимо професійну діяльність Ґеорга Вертманна — католицького польового вікарія в часи Другої світової війни та першого військового генерального вікарія у католицькій військовій капеланії збройних сил ФРН. Під час війни він цікавився публіцистичною справою, вказуючи на відсутність релігійної і засилля атеїстичної літератури у війську Третього Рейху. Так як він не приховував свої «провокаційні» антинацистські погляди, був засланий у військову капеланську службу католицької церкви ще у 1935 року. У післявоєнній ФРН пройшов шлях від інтернованого керівника капеланства для військовополонених у єпархії Бамберга в 1945 р. через старшого капелана у німецьких робочих групах Лабораторної служби збройних сил США в 1949 р., до першого генерального вікарія католицького військового капеланства в 1955 р.[551].

В час «Нуль» колишні військові капелани також як посередники між окупаційними силами союзників, служили військовополоненим та ув'язненим нацистам. На початку Холодної війни ці священнослужителі переосмислили свою спадщину. Вони стверджували, що їх служба під час війни тихо протистояла нацистському радикалізму, язичництву. А у нові часи позиціонували себе як життєво важливий духовну твердиню проти радянського комунізму. В повоєнних умовах саможалібні та самореабілітаційні мемуари колишніх капеланів сильно вплинули на західнонімецьку масову культуру та, зрештою, на відновлення реформованої військової капеланської служби[552]. У контексті ймовірної нової війни капелани представляли себе як християнський бастіон від варварів зі сходу. Популярна культура продовжувала представляти капеланів Вермахту як трагічних героїв, які намагалися підтримувати християнську етику перед обличчям зла, але на рівні концепції державотворення стара модель військового капеланства була відкинута і повинна була з'явитися нова[553].



Німецькі капелани в таборі
для військовополонених у Форт-Кастері.
10 травня 1945 року



Німецькі військовополонені,
в т. ч. отець О. Екерт
(Детройт, 5 листопада 1945 року)

Рис. 3.3.2. Німецькі військовополонені капелани[554]

[551] Bürger P. „Sein Schrifttum ließ einen klaren Kurs erkennen!". Georg Werthmann, Generalvikar der katholischen Militärkirche in Hitlers Wehrmacht (1936–45) und in der Bundeswehr / Helmut Donat, Reinhold Lütgemeier-Davin (Hrsg.). Geschichte und Frieden in Deutschland 1870–2020. Eine Würdigung des Werkes von Wolfram Wette. Donat-Verlag, Bremen 2024, S. 291.

[552] Bergen Doris L. The Sword of the Lord: Military Chaplain from the First to the Twenty-First Century. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame, 2004. 56 p.

[553] Nationalist Christian Internationalists: German Military Chaplains from World War to Cold War, 1943–57 Friday, January 6, 2017. P. 26.

[554] The Chaplain Kit.

Після 1945 року спочатку в західних окупаційних зонах та ранній Федеративній Республіці не було німецьких військових, а отже, не було й польових капеланів. У Східній Німеччині на довгих 40 років ліквідували інститут капеланської служби. І тільки зі створенням Бундесверу (Федеральних збройних сил) військова капеланська служба була поставлена на нову правову основу. Попередником капеланства в Бундесвері була пастирська опіка в казармах цивільних підрозділів німецької трудової служби Збройних сил США в Німеччині, яка розпочалася в червні 1951 року. Після заснування Бундесверу ФРН 12 листопада 1955 року церкви незабаром знову зробили свій особливий внесок.

У післявоєнний період формування патріотизму, моральних цінностей та міжособистісної довіри у військових колективах починається з інтеграції ФРН до структур НАТО та створення власних військових сил. Образ сучасного німецького солдата як «громадянина у формі»[555] було закладено у концепції графа Вольфа фон Баудіссіна, воєнного теоретика та практика Бундесверу. Моральна відповідальність та інтеграція військовослужбовця в демократичне суспільство офіційно відбувалася через концепцію громадянської освіти та розвиток лідерства, розробленої в 1950-х роках військовими реформаторами. Основи психологічної та соціальної адаптації й етики лежали через подолання операційного стресу та моральної травми шляхом структурованої реабілітації[556]. І у цих процесах церква залишалася незамінною у практичному вимірі.

Католицька військова служба розпочалася на підставі того, що Рейхсконкордат від 10 вересня 1933 року все ще вважався чинним. Протестантська військова капеланська служба базувалася на договорі між Євангельською церквою в Німеччині (ЄЦН) та Федеративною Республікою Німеччина, підписаному 22 лютого 1957 року. Обидві гілки християнської церкви забезпечили правове підґрунтя пастирської

[555] Koltermann J. O. Parameters Citizen in Uniform: Democratic Germany and the Changing Bundeswehr. *Parameters.* 2012. P. 114. URL: http://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/2012summer/koltermann.pdf (дата звернення: 12.08.2026).

[556] Committed to Peace — In Commemoration of Wolf Graf von Baudissin. *The Institute for Peace Research and Security Policy at the University of Hamburg*. 2021. October 27. URL: https://surl.li/hnrbmc (дата звернення: 29.08.2026).

опіки над військовослужбовцями своїх церков. 26 липня 1957 р. Бундестаг прийняв Закон «Про духовне обслуговування армії», що поновив інститут у війську, та започаткував наявність військових священників в корпусах та дивізіях, у бригадах, полках, окремих частинах, військових шпиталях, навчальних та науково-дослідних інститутах. Окремі капелани взяли на себе дорадчу або керівну роль. До сьогодні структура підпорядкування не змінилася. Капеланами керують через військових деканів військові єпископи відповідних конфесій. Саме вони напряму взаємодіють з міністром оборони Німеччини. Держава бере на себе організаційну та фінансову відповідальність. Федеральний уряд покриває загальні витрати на військового капелана. Церква також щорічно фінансує військову капеланську службу з церковних податків, що сплачуються військовослужбовцями, щоб вона могла виконувати свої обов'язки. Цими коштами розпоряджається Євангельська церква в Німеччині (EKD) у складі «Департаменту протестантської капеланської служби в німецьких збройних силах» (HESB), церковного агентства, підпорядкованого протестантському військовому єпископу[557]. Капеланська служба має виконавчі органи — Управління Євангелістської Церкви у справах Бундесверу та Управління католицького військового єпископа у справах збройних сил. Кожне з них опікується своїми вірянами, але вони активно взаємодіють у питаннях змісту, основних напрямів, форм і методів роботи.

Інститут капеланства в Німеччині до об'єднання Німеччини мав кілька викликів щодо соціального сприйняття у сфері воєнної справи. Тотальний пацифізм ФРН не надав інших альтернатив у розвитку служби, аніж її суто моральну сторону (совість армії). Що вже говорити про предмет нашого дослідження, якщо сам Бундесвер зіштовхнувся з опором християнських вищих ієрархів в існуванні збройних сил. Не хто інший, як президент Євангельської церкви в Гессені, Мартін Німеллер, який був моральним авторитетом та антинацистом у роки Другої світової війни, надав таку характеристику військовій службі: «Будь-хто, хто досі дозволяє собі ставитися як до солдата,

[557] Evangelische Militärseelsorge. Dienststellen. URL: https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge/evangelische-militaerseelsorge/dienststellen (дата звернення: 18.08.2026).

повинен знати, що його готують стати злочинцем [...]. Будь-яке навчання солдатів та офіцерів на вищих командних посадах сьогодні має бути описане як вища школа професійної злочинності»[558]. Це було артикульовано 25 січня 1959 року в Касселі під час пам'ятного заходу «Християни проти ядерних небезпек», організованого Асоціацією друзів за міжнародний мир. У відповідь на такі дії Міністр оборони Франц Йозеф Штраус подав кримінальну скаргу на Німеллера за образу німецьких збройних сил. Зважаючи на такі обставини, роль і участь капеланської служби в часи холодної війни не популяризувалася, а інтенції на низовому рівні зводилася нанівець.

В 90-х роки Інститут капеланства продовжував торувати тернистий шлях кристалізації в колишній НДР. Після приєднання НДР до Федеративної Республіки Німеччина у 1990 році постало питання про військове капеланство у східних німецьких землях. Синод Федерації протестантських церков колишньої НДР заявив у вересні 1990 року, «що сфера застосування Угоди про військове капеланство, укладеної між Євангельською церквою в Німеччині та Федеральним урядом, не буде поширено на церкви-члени Федерації в результаті об'єднання Федерації та ЄЦН». Однак, обов'язкова правова основа виникла лише з рамковою угодою від 12 липня 1996 року, яка була остаточно визнана як «Угода про військового капелана» 1 січня 2004 року[559].

В об'єднаній Німеччині кристалізувалася нова модель німецького солдата не тільки як захисника своєї країни, але і активного учасника міжнародних військових місій. Виклик полягав у збереженні концепції богослужіння у збройних силах, які були створені лише для оборонних дій і не брали участі в бойових операціях до 1995 року[560]. Коли етика пацифізму, яка лежить в основі християнства накладалася на службові обов'язки підтримки солдатів, задіяних у бойових діях, то це також неминуче призвело до конфлікту зі світськими політиками та військовими лідерами. Капеланське служіння покликане запобігти надмірній інтеграції духовенства у військову справу. Їхня роль полягає в тому, щоб загострювати совість окремих солдатів і запитувати, чи справді військові операції, в яких бере участь Бундесвер, сприяють миру, чи вони посилюють спіраль насильства.

[558] Blum G. P. Martin Niemöller. *EBSCO.* 2024. URL: https://www.ebsco.com/research-starters/history/martin-niemoller (дата звернення: 12.08.2026).

[559] Cezanne St. Kirchen Ost und West: Dankbar vereint, unterschiedlich geprägt Ökumene-Experte Martin Bräuer vom Konfessionskundlichen Institut über das Zusammenwachsen der Kirchen nach dem Mauerfall. *Evangelische Kirche in Deutschland*. 2019. October 9. URL: https://www.ekd.de/wiedervereinigung-kirchen-ost-west-interview-braeuer-50312.htm (дата звернення: 16.08.2026).

[560] Die Bewährung der Nation. Der Auslandseinsatz der Bundeswehr / Chr. Schwabenisch (Ed.). Berlin : Duncker & Humblot, 2011. 25 s.

У 1990 році військові капелани супроводжували збройні сили Німеччини під час їхнього першого закордонного розгортання. Відтоді військове капеланство поступово адаптувалося до трансформації Бундесверу на «армію розгортання». Сьогодні душпастирська опіка під час розгортання стала стандартною практикою. Біля 7000 солдатів Збройних сил Німеччини наразі беруть участь у розгортаннях та місіях за кордоном. Вони діють разом із солдатами з країн-союзників та країн-партнерів.

У Бундесвері сьогодення працюють католицькі і протестантські капелани, а з 2021 р. також і військові рабини, що є важливим кроком до інклюзивності й визнання релігійної багатоманітності[561]. У 2019 р. було винесено у публічний простір обговорення щодо введення до війська імамів, проте цей проєкт нині залишається нереалізованим. Причиною стала відсутність єдиного координаційного центру мусульман і розбіжності у громадянській освіті. У Німеччині є побоювання, що не вирішення даних питань, може призвести до проявів радикалізації в збройних силах та посилення іноземного впливу у цій структурі.

В останні роки популярності набувають досить інноваційні моделі екуменічного капеланства[562] для тих, хто не відчуває себе частиною якоїсь конкретної релігійної громади. Найчастіше інтеграції

[561] German army appoints first rabbi as religious counsellor in 100 years. *The Guardian.* Mon 21 Jun 2021. URL: https://www.theguardian.com/world/2021/jun/21/german-army-appoints-first-rabbi-as-religious-counsellor-in-100-years (дата звернення: 07.08.2026).

[562] Ökumenischer Gedenkgottesdienst in der Hoffnungskirche Koblenz. *Gedenken an die Toten der Bundeswehr.* Koblenz, 2020. URL: https://www.bundeswehr.de/de/organisation/ militaerseelsorge/katholische-militaerseelsorge/oekumenischer-gottesdienst-hoffnungskirche-4917172 (дата звернення: 28.08.2026).

відбувається у контексті цього питання між католицькою та протестантськими церквами. Примітно, що незвичні підходи педалює не тільки світська Німецька гуманістична асоціація, але і Екуменічна ініціатива за скасування військового капеланства. Формально, німецькі солдати не зобов'язані визначати свою релігію, тому Міністерство оборони оцінює, що тільки приблизно половина з них це зробила. Для невіруючих також відкриваються кластери психологічної підтримки. Досі для них була доступна лише релігійна військова капеланська служба. Гуманістична військова капеланська служба доповнює існуючі служби та надає нерелігійним солдатам контакти, з якими вони відчувають зв'язок в екзистенційних питаннях, і чию підтримку вони вважають корисною та відповідною їхнім власним переконанням. Впевненість у спільному світогляді (або релігії) надає таким дискусіям безпечну, непіддатливу для обговорення основу. Гуманісти орієнтовані на людей, вільних від звернення до Бога. Вони виступають за просвітництво, самовизначення та розум. Вони поділяють цей образ людей, які використовують наукові знання та живуть співчутливо та незалежно.

Крім духовних функцій німецькі капелани активно залучаються до морально-етичного виховання, проводять лекції, тренінги з толерантності та допомагають у профілактиці радикалізації серед військовослужбовців[563]. Станом на 2026 року протестантська служба складається з 101 військового капелана та приблизно такої ж кількості парафіяльних помічників, які чергують на місці як контактні особи та частково відповідають за кілька локацій. Капелани католицької церкви кількість своїх душпастирів приблизно визначають такою самою чисельністю. На 200 капеланів + такої кількості їх помічників та 10 рабинів за даними міністерства на військовій службі приписано 300–400 євреїв, біля 3000 мусульман, 41 000 католиків та 53 000 протестантів[564].

[563] Heger A. Military chaplaincy in the German Bundeswehr: New challenges and perspectives. *International. Journal for the Study of the Christian Church.* 2021. №. 21 (3). P. 217.

[564] Militärseelsorge in der Bundeswehr. URL: https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge (дата звернення: 18.08.2026).

У Німеччині військове капеланство функціонує на основі державних угод із християнськими конфесіями, що гарантує незалежність капеланів від військового командування[565]. Це дає змогу капеланам діяти автономно, захищаючи духовні інтереси військовослужбовців. У капеланській службі ФРН є цікава особливість, що сприяє більшій довірі у стосунках між капеланами і солдатами, — військові священники не є кадровими військовослужбовцями; капелани у ФРН — тимчасові держслужбовці. Для підняття авторитету капеланів до їхнього складу обирають тільки священників, які мають вищу теологічну освіту, досвід роботи в парафії не менше трьох років і, які пройшли випробувальний термін, під час якого вони навчалися на короткострокових курсах. Капелани підписують контракт з Міністерством оборони на 6–8 років, а потім повертаються до своїх парафій. Контракт можна продовжити, але на строк не більше 4-х років. Євангелічний військовий єпископ призначається Радою Євангелічної церкви за погодженням з федеральним урядом. Він щороку письмово звітує про діяльність військово-церковної служби, призначає на посади всіх євангелічних священників і контролює їх діяльність. До його обов'язків належить постійне відвідування військових частин, контроль за виданням церковної літератури[566].

Капелани не мають військових звань і не інтегровані в ієрархію Бундесверу хоча в багатьох європейських країнах, в т. ч. у Німеччині носять форму та обіймають офіцерські посади. Натомість вони призначені на військову службу у співпраці з окремими церковними організаціями. Відділ військово-церковної служби Міністерства оборони Німеччини здійснює загальну координацію їхньої діяльності та координує 9 адміністративних напрямів, опікується матеріально-технічним забезпеченням. Автономність не тільки у системі посадових обов'язків, але і у організаційній системі розкрито у наступній схемі взаємозв'язків та взаємовпливів.

[565] Tereshchuk O. Experience of chaplaincy service in the Armed Forces of leading countries of the world. *Честь і закон.* 2025. № 3 (94). P. 148.

[566] Heger A. Military chaplaincy in the German Bundeswehr: ... . P. 217.

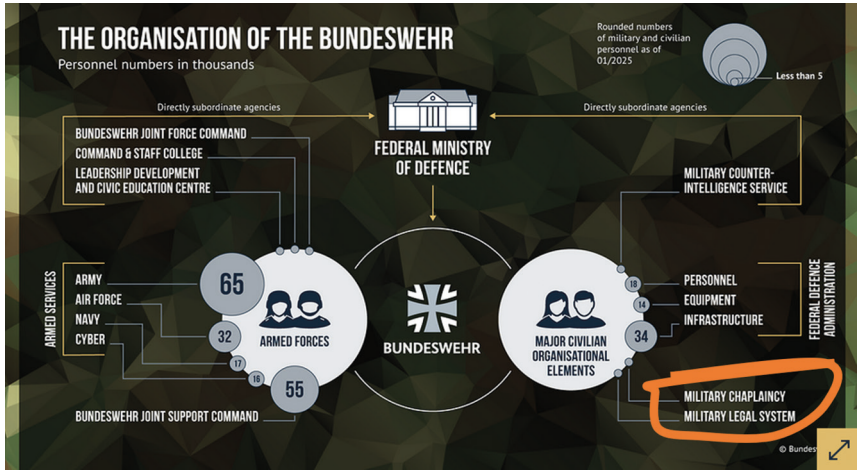


Рис. 3.3.3. Організація національної та колективної оборони збройних сил Німеччини[567]

Військовослужбовці обох конфесій та їхні помічники мають повсякденну службову форму відповідно до підрозділу, в якому вони служать[568]. У разі військових операцій вони повинні бути оснащені бойовим спорядженням. Однак, вони не носять зброї. Під час призначення на човни та кораблі збройних сил вони отримують відповідну робочу та бойову форму. Вони можуть носити нарукавну пов'язку з червоним хрестом та фіолетову стрічку шириною 5 см. Вони носять відзнаки на плечах без рукавів, який за формою та кольором відповідає релігійній конфесії, в якій вони служать. Католицькі священники носять хрест, увінчаний короною того ж кольору. Простий хрест носять протестантські пастори на першому типі без рукавів. Другий тип капелана має простий хрест, а під ним, у півколі, девіз протестантського капелана «Domini Sumus» («Ми належимо Господу»). Капелани, які служать в армії або військово-повітряних силах, мають срібні вишиті знаки на своїх погонах капелана. Капелани,

[567] Bundeswehr. How the Bundeswehr is organised: Military chaplaincy. URL: https://www.bundeswehr.de (дата звернення: 26.08.2026).

[568] Kunstwadl W. Von der Affenjacke zum Tropentarnanzug. Die Geschichte der Bundeswehr im Spiegel ihrer Uniformen und Abzeichen. Bonn, 2006. S. 120–121.

які служать у морській піхоті, мають золоті вишиті знаки на своїх званнях капелана. Католицька служба також має металевий хрест, підвішений на ланцюжку, який вони носять під час богослужіння та, можливо, в інший час. Протестантська служба не носить хреста. Духівництво обох конфесій може одягатися в штоли — довга вузька стрічка з тканини, яка є найважливішою та обов'язковою частиною одягу священника християнина, під час носіння форми Бундесверу або ж вони можуть носити свій специфічний церковний одяг під час релігійних служб[569].



Рис. 3.3.4. Військові відзнаки капеланів бундесверу[570]

[569] Craig G. Military Pastoral Care in the Bundeswehr. Germany: Post 1945: Bundesrepublik & DDR. 2017. URL: https://gmic.co.uk/topic/70049-military-pastoral-care-in-the-bundeswehr/ (дата звернення:19.08.2026).

[570] The Changing Role of Protestant Military Chaplaincy in Germany: from Raising Military Morale to Praying for Peace March. *Religion State and Society.* 2011. Vol. 39(1). P. 86.

Особливу роль капеланство відіграє у багатонаціональних структурах НАТО, державою якої є Німеччина. До виконання завдань у місіях Альянсу залучають військовослужбовців із різних країн і різних релігійних традицій, що зумовлює потребу у специфічному міжконфесійному підході.

Капелани виконують функції духовних наставників, посередників у міжкультурному діалозі, а також радників командирів із релігійних і культурних питань. Вони організовують міжконфесійні (поліконфесійні) молитви в багатонаціональному середовищі, забезпечують доступ до релігійних обрядів представникам різних віросповідань, консультують командування щодо уникнення культурних конфліктів.

Згідно з дослідженнями 2025 р. військові капелани в НАТО є незамінною професійною одиницею, експертом у міжнародному гуманітарному праві, оскільки забезпечують моральну підтримку і духовну стійкість військовослужбовців, що не завжди доступне для суто медичних або психологічних служб[571].

Капеланство НАТО також активно інтегроване у програми психологічної підтримки. Сучасні програми передбачають участь капеланів у підготовці військовослужбовців до служби в умовах стресу, роботу з родинами, а також профілактику посттравматичних розладів (ПТСР), запобігання суїцидам, консультації командування з етичних і моральних питань.

У місії НАТО в Афганістані капелани створювали групи взаємопідтримки, де військові могли відверто говорити про свої переживання, і це стало одним із ключових елементів підтримання боєздатності підрозділів.

Основні форми роботи військового капеланства у ФРН мало чим відрізняються від тих, які існують в арміях США і Великобританії, проте у порівнянні з жорстко регламентованими обов'язками священника в армії США йому надається значно більша свобода у виборі нестандартних форм взаємодії з військовослужбовцями.

[571] Tereshchuk O. Experience of chaplaincy service in the Armed Forces of leading countries of the world. P.149



Рис. 3.3.5. Військова пасторська опіка в бундесвері[572]

Капелани в армії ФРН залишаються зі своєю військовою паствою, проводячи з нею різні заняття і, супроводжуючи її на польові заняття і вчення в прямому сенсі цього слова.

Капелани разом з солдатами чи спецпризначенцями стрибають у крижану воду при –20 С чи проходять вогневий коридор перешкод. І саме з цієї близькості та підтримки, спільного досвіду повсякденного життя — чи то вдома, під час навчань, чи в різних міжнародних відрядженнях та місіях — зростає довіра.

У солдата виникає відчуття, що є хтось, хто серйозно ставиться до його дій, турбот і потреб, радощів і страхів, часто спочатку незалежно від релігійної чи конфесійної приналежності.

Завдяки цьому тісному зв'язку та знанню повсякденного життя солдатів, військовий капелан католицької церкви до прикладу може пропонувати солдатам інтенсивні допоміжні послуги. Це включає семінари, реколекції та паломництва для роздумів над викликами та питаннями військової служби та військових дій у безпечному середовищі, не в останню чергу з точки зору віри.

[572] Craig G. Military Pastoral Care in the Bundeswehr.

kubg.edu.ua



Рис. 3.3.6. Військовий капелан спецпідрозділу KSK Майкл (наш час)[573]

Так само, солдатам та їхнім родинам регулярно пропонуються релігійні сімейні вихідні або семінари, присвячені темам, що стосуються життєвих ситуацій та повсякденного життя військових сімей, таких як розлука, стрес та труднощі з виробничою релокалізацією.

Військове капеланство також тісно співпрацює з іншими установами та ініціативами в Збройних силах Німеччини, пропонуючи пастирську опіку та підтримку в різних сферах. Це включає участь у «Психосоціальних мережах» (PSN) на базах, у загальнонаціональній «Мережі підтримки» та інших ініціативах, спрямованих на допомогу солдатам, які постраждали або отримали шкоду від служби, а також на турботу про сім'ї солдатів, які загинули в бою[574].

Ще однією важливою сферою діяльності військового капеланства у Збройних силах Німеччини є проведення навчання життєвим навичкам (LKU).

[573] DW Documentary. Meet the chaplain for Germany's elite soldiers. YouTube : video. URL: https://www.youtube.com/watch?v=XPeYz8CB9G0 (дата звернення: 29.08.2026).

[574] Militärseelsorge. Katholische Militärseelsorge. Dienststellen und Organisation. https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge/katholische-militaerseelsorge/struktur (дата звернення: 18.08.2026).

Ці заняття з життєвих навичок, які не є ні релігійним навчанням, ні простою навчальною програмою з етики, були закріплені за християнськими конфесіями майже з моменту заснування Бундесверу. Щодо забезпечення ґрунтовної етичної освіти у збройних силах, військові капелани знайомі з етичними, філософськими та богословськими дискурсами та дилемами завдяки своїм гуманітарним знанням. Етична освіта спрямована на всебічне формування характеру та свідомості солдатів відповідно до ідеалу «громадянина у формі».

Для громадськості основні постулати етичних законів для розуміння сутності служби викладені в дванадцяти принципах та основні завдання у семи ключових характеристиках[575].

Підготовка військового капелана включає в себе навчальну, виховну, методичну роботу та наукову і науково-технічну діяльність[576]. Напрацьований досвід, ефективна реалізація професійних здобутків військових капеланів країн НАТО є чудовим взірцем для України. Основа, з якою поділилися німецькі колеги з нашими священнослужителями заслуговує на окремий виклад з можливим подальшим компаративним аналізом.

Отже, навчальна робота у підготовці військових капеланів передбачає ґрунтовне вивчення основ військової справи, права, теології та психології. Вона включає формування знань щодо особливостей духовного супроводу військовослужбовців, кризової допомоги, організації релігійних заходів у військових колективах. Специфіка цього етапу полягає в необхідності інтеграції богословської та військової складової підготовки, що формує у капелана здатність ефективно виконувати свої обов'язки у військовому середовищі.

Виховна робота з капеланами зорієнтована на формування високих морально-етичних якостей, патріотизму та особистої готовності до служіння в умовах ризику та стресу. Особливість цього

[575] Wir sind ... : Leitsätze der Katholischen Militärseelsorge. URL: https://www.bundeswehr.de/resource/blob/96148/014759a8f1e69be3ad56243bf4184566/leitsaetze-data.pdf (дата звернення: 25.04.2026).

[576] Чорна В. Г., Кузьменко О. В., Кожура Л. О. Адміністративно-правові засади підготовки та підвищення кваліфікації військових капеланів. Успіхи і досягнення у науці. 2025. № 6(16). 2025. С. 231.

напряму — поєднання релігійних цінностей із військовою дисципліною та принципами захисту Вітчизни, що сприяє гармонійному розвитку особистості капелана. Методична робота полягає у підготовці та вдосконаленні навчально-методичних матеріалів, що відповідають сучасним потребам військових підрозділів. Це розробка інструкцій, планів проведення духовних заходів, методичних рекомендацій щодо роботи з особовим складом. Специфіка цього напрямку — адаптація духовного супроводу до реалій воєнного часу та специфіки служби в різних родах військ. Наукова діяльність у підготовці військових капеланів включає дослідження проблем духовно-моральної стійкості, релігійного фактору у підвищенні бойового духу та психологічної підтримки. Особливістю є застосування результатів таких досліджень для удосконалення адміністративно-правового

Важливою складовою роботи капелана є навчання і виховання особового складу та морально-психологічна підготовка військовослужбовців. У процесі підготовки та підвищення кваліфікації капелана значна увага приділяється розвитку його педагогічних здібностей. Це включає оволодіння методами навчання особового складу — проведення лекцій, бесід, тренінгів, що стосуються духовно-моральних цінностей, етики військової служби та питань релігійного виховання. У цьому контексті капелан має вміти працювати з різними категоріями військовослужбовців (від новобранців до офіцерів) і створювати мови для формування їхньої духовної стійкості та патріотичного світогляду.

Таке навчання ґрунтується на поєднанні богословської підготовки капелана з його знанням військової специфіки, що вимагає цілісної програми підготовки.

Морально-психологічна підготовка є ще однією важливою складовою в підготовці капелана. У межах навчальних програм капелани вивчають психологію військової служби, особливості поведінки особового складу у стресових і бойових умовах, методи кризового консультування. Це дозволяє капелану стати не лише духовним наставником, а й фахівцем із стабілізації морального клімату підрозділу. Під час підвищення кваліфікації капелани навчаються використовувати такі підходи, як групові заняття з подолання психо-

логічної напруги, індивідуальні бесіди для зниження тривожності та страху, а також морально-етичне виховання як складову національно-патріотичного формування. Вони проводять серйозну роботу з сім'ями військовослужбовців з метою підтримки професійної діяльності останніх[577].

Таким чином, капеланізація в Німеччині не тільки має давню традицію, але широко діє в державній сфері, і зокрема у збройних силах, глибоко вкорінюючись в національній та правовій базі щодо церкви й держави. Протестантські та католицькі церкви, а з 2021 року й іудейська релігійна громада, традиційно надають послуги пастирської опіки в рамках гарантованих державою структур співпраці. Роль та значення діяльності капеланської служби важко переоцінити, бо суспільне схвалення без офіційних підтверджень визначає інститут капеланства як незамінну компоненту ключової соціальної сфери суспільства. Служба на практиці показала, що може забезпечувати морально-духовну підтримку військовослужбовців, бути адаптивною до інновацій, а також презентувати високий престиж церкви в Європі та у світі.

[577] Військові капелани країн-союзників здійснюють підготовку капеланів Збройних Сил України. *Департамент військового капеланства. Патріаршої курії УГКЦ*. 2025. 20 січня. URL: https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/viyskovi-kapelany-krain-soiuznykiv-zdiysniuiut-pidhotovku-kapelaniv-zbroynykh-syl-ukrainy/ (дата звернення: 12.06.2026).

Kubg.edu.ua

АВТОРСЬКИЙ КОЛЕКТИВ

Андрєєв Віталій, декан Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, доктор історичних наук, професор.
e-mail: v.andrieiev@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0003-1830-0629

Андрєєва Світлана, доцентка кафедри всесвітньої історії Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, кандидатка історичних наук, доцентка.
e-mail: ss.andrieieva@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0001-6082-064X

Бонь Олександр, доцент кафедри історії України Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, кандидат історичних наук, доцент.
e-mail: o.bon@kubg.edu.ua
ORCID/*0000-0003-3287-5955*

Вернигоренко Ольга, кандидатка культурології, провідна ведуча програми редакції прямого ефіру головної редакції лінійних передач творчого об'єднання «Радіо «Культура» дирекції «Українське радіо».
e-mail: pozhar_olga@ukr.net
ORCID/ 0000-0001-5704-7924

Гедьо Анна, завідувачка кафедри історії України Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, докторка історичних наук, професорка.
e-mail: a.hedo@kubg.edu.ua
ORCID /0000-0003-4151-0747

Голубнича-Шленчак Юлія, директорка музею Бориса Грінченка, докторка філософії з історичних наук.
e-mail:y.holubnycha-shlenchak@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0001-6591-4493

Горбань Олександр, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, доктор філософських наук, професор.
e-mail:o.horban@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0003-2321-5963

Іванюк Олег, доцент кафедри історії України Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, кандидат історичних наук, доцент.
e-mail: o.ivaniuk@kubg.edu.ua
ORCID//0000-0001-6750-5423

Клос Віталій, проректор з наукової роботи Київської православної богословської академії, доктор наук із богослів'я, професор, протоієрей ПЦУ.
e-mail: vitaliyklos@gmail.com
ORCID/0000-0002-7429-0042

Купрій Тетяна, заступниця декана з наукової роботи та міжнародної діяльності Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, кандидатка історичних наук, доцентка.
e-mail: t.kuprii@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0002-7305-5411

Ломачинська Ірина, професорка кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, докторка філософських наук, професорка.
e-mail: i.lomachynska@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0003-2537-6322

Мартич Руслана, доцентка кафедри філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, кандидатка філософських наук, доцентка.
e-mail: r.martych@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0002-7755-4496

kubg.edu.ua

Павленко Антон, аспірант кафедри історії України Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка.
e-mail: a.pavlenko.asp@kubg.edu.ua
ORCID/0009-0000-6501-8883

Преловська Ірина, професорка Київської православної богословської академії, докторка історичних наук, докторка церковно-історичних наук, провідна наукова співробітниця Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.
e-mail: IrynaPrelovskane@gmail.com
ORCID/ 0000-0003-3114-9831

Саган Галина, професорка кафедри всесвітньої історії Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, заступниця декана з науково-педагогічної та соціально-гуманітарної роботи, докторка історичних наук, професорка.
e-mail: h.sahan@kubg.edu.ua
ORCID/ 0000-0001-8301-849X

Саган Олександр, завідувач відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор.
e-mail: ol.sagan@gmail.com
ORCID/0000-0003-4177-5809

Срібняк Ігор, завідувач кафедри всесвітньої історії Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, доктор історичних наук, професор.
e-mail: i.sribniak@kubg.edu.ua
ORCID/0000-0001-9750-4958

Штонда Вероніка, студентка Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка.
e-mail: vrshtonda.fshn24@kubg.edu.ua
ORCID/0009-0005-5398-8264

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

ЧАСТИНА І. СПАДЩИНА МИТРОПОЛИТА ВАСИЛЯ ЛИПКІВСЬКОГО ТА ПЕРСОНАЛІСТИЧНО-РЕГІОНАЛЬНІ ВИМІРИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ (XIX — ПЕРША ПОЛОВИНА XX СТ.)

1.1. Епістолярій митрополита УАПЦ Василя Липківського як джерело для дослідження його проєктів реформування церковного життя в Україні та в українській діаспорі

1. «Історії…» див. док. №№ 91–92. *Репресована УАПЦ...* . Київ, 2005. № 1/2 (24/25). Ч. 1. С. 256–274.

2. Білокінь С. І. Архів Православного осередку Української православної церкви (УПЦ) у США в Банд-Бруку. *Українська архівна енциклопедія. Робочий зошит. А-Г.* Київ, 2006. С. 57–60.

3. Бурко Д., протопресвитер. Українська Автокефальна Православна Церква — вічне джерело життя. Саут-Бавн-Брук, Н. Дж., США : Вид. Оселя Св. Апостола Андрія Первозванного, 1988. 392 с.

4. Епістолярна спадщина Івана Огієнка (1907–1968) / упоряд.: В. Ляхоцький, Н. Московченко, І. Преловська. Київ : УДНДІАСД, 2001. Т. 2. 477 с.

5. Листи від громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969) / упоряд.: І. Преловська та ін. Київ : Видавництво імені Олени Теліги, 2011. 744 с.

6. Миронець Н. Епістолярна спадщина українських громадсько-політичних діячів доби Центральної Ради як історичне джерело. *Центральна Рада і український державотворчий процес : до 80-річчя створення Центральної Ради :* матеріали наук. конф., 20 берез. 1997 р. : у 2 ч. Ч. 2 / НАН України, Ін-т історії України ; відп. ред. В. К. Смолій. Київ, 1997. С. 340–347.

7. Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія. Спеціальні історичні дисципліни : довідник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закладів. Київ : Либідь, 2008. С. 424–431.

kubg.edu.ua

8. Миронець Н., Старовойтенко І. Просопографія як спеціальна історична дисципліна. *Матеріали ІІІ Міжнар. конгресу українських істориків «Українська наука на шляху творчого поступу»*: *доповіді та повідомлення* : у 3 т. Луцьк, 2007. Т. 1. С. 247–252.

9. Митрополит УАПЦ Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори / упоряд.: Ірина Преловська, Інна Яворська. Київ : Українські пропілеї, 2018. Т. 4. 380 с.

10. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори / упоряд.: Ірина Преловська, Інна Яворська. Київ : Українські пропілеї, 2018. Т. 5. 744 с.

11. Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). Торонто : Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А. 1980. 167 с.

12. Митрополит Василь Липківський. Проповіді на Апостольські Послання. Чікаго : Православний Українець, 1966. 209 с.

13. Митрополит Василь Липківський. Проповіді на неділі й свята. Слово Христове до українського народу. Торонто : Українське Православне Братство ім. Митрополита Василя Липківського, З.Д.А., 1988. 609 с.

14. Митрополит Василь Липківський. Проти наклепів, ніби УАПЦ прямує до унії (проповідь). Нью-Йорк : «Наша Батьківщина», 1967. 16 с.

15. Преловська І. М. Два листи до митрополита Миколая (На матеріалах фонду 3984 ЦДАВО). *Православний вісник.* Київ : Вид-во УПЦ КП, 1999. № 9-10. С. 35–40.

16. Преловська І. М. Листування українських церковних діячів у міжвоєнний період. *Православ'я в Україні. До 10-річчя Революції Гідності* : зб. ст. / Під ред. д. н. з богосл., проф., Митрополита Київського і всієї України Епіфанія ; д. н. з богосл., проф., прот. Олександра Трофимлюка ; д. церк.-іст. н. проф., Митрополита Львівського і Сокальського Димитрія (Рудюка) ; д. іст. н. Г. В. Папакіна ; Н. М. Куковальської та ін. Київ ; Кам'янець-Подільський : Друкарня «Рута», 2023. 484 с.

17. Преловська І. М. Джерела з історії УАПЦ (1921–1930) — УПЦ (1930–1939) : монографія. Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. 696 с.

18. Старовойтенко І. Епістолярна спадщина українських громадсько-культурних діячів кінця XIX — початку XX століть : до методики дослідження. *Українська наука на шляху творчого поступу : доповіді та повідомлення :* у 3 т. Луцьк, 2007. Т. 1. С. 309–315.

19. Старовойтенко І. Просопографічний портрет особистості у контексті сучасних завдань біографічних та історичних досліджень. *Українська біографістика :* зб. наук. ст. Київ. 2008. Вип. 4. С. 50–66.

1.2. Питання автокефалії в напрацюваннях викладачів і випускників Київської Духовної Академії (Київської православної богословської академії)

1. Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви : у 4 т., 5 кн. Київ : Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. Т. 1 . Репринт. вид. 1998. 293 с.

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

3. Епіфаній Думенко, митр. Право на автокефалію Української Православної Церкви**.** *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяславський і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред.) [та ін.]. Київ : Київська православна богословська академія, 2018. № 18. С. 10–24.

4. Ильинский Евсевий, иеромонах. Кто был первый Митрополит Киевский. [1852] ІР НБУВ. Ф. 304. Дис. 16. С. 22.

5. Йосифчук М., свящ. Проблема автокефалії Української Православної Церкви в часи правління Директорії Української Народної Республіки у 1918–1922 рр. : дис. … канд. богослов. наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ, 2001. 224 с.

6. Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2009. 176 с.

7. Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква. Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 року. С. 18, 19.

8. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів і святих отців. Київ, 2008. 367 с.

9. Колот С., свящ. Значення церковних канонів і державного впливу в процесі проголошення автокефалії помісних Церков. *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київ. православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) (гол. ред) та ін. Київ, 2014. № 13. С. 20–28 .

10. Колот С., свящ. Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами : дис. … канд. богослов. наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ, 2008. 274 с.

11. Лотоцький О., проф. Автокефалія : у 2 т. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 1999. Т. 1. 208 с.

12. Лотоцький О., проф. Автокефалія : у 2 т. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 1999. Т. 2. 553 с.

13. Микуш М., прот. Єдина Помісна Православна Церква в Україні. Львів, 2017. 136 с.

14. Никитенко Л. Утворення Української Автокефальної Православної Церкви на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі 14–30 жовтня 1921 року : дис. … канд. богослов. наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ, 2000. 175 с. + дод.

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

16. Романишин В., свящ. Намагання досягнути автокефалії на першому Всеукраїнському церковному соборі 1918 року : дис. … канд. богослов. наук випускника Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ, 1999. 201 с.

17. Рудюк Д., архімандрит. Історично-канонічні основи автокефалії УПЦ : дис. … канд. богослов. наук випускника Київської Духовної Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ, 2000. 220 с.

18. Рудюк Д., митр., Клос В., прот. Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир. Київ : Вид. від. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2013. С. 136–138, 150–158.

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

20. Слово Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета до учасників VI Міжнародної конференції «Православ'я в Україні» 23 листопада 2016 року. *Православ'я в Україні* : збірник за матеріалами VII Міжнародної наукової конференції, присвяченої 25-літтю відновлення Київської православної богословської академії (1992–2017) / під ред. д. богосл. н., проф., митрополита Переяслав-Хмельницького і Білоцерківського Епіфанія Думенка, д. іст. н. Г. В. Папакіна, Н. М. Куковальської та ін. Київ : Київська православна богословська академія, 2017. Ч. 1. С. 7–13.

1.3. Архієпископ УАПЦ Нестор Шараївський: служіння і трагедія

1. «В Українській Церкві велика була духовна сила…»: Становлення Української автокефальної православної церкви в описах самовидців та учасників церковно-визвольного руху на Сіверщині та в Середньому Подніпров'ї. 1917–1925 рр. / Упорядник, автор вступної статті А. Л. Зінченко ; археографічна підготовка документів та археограф. передмова, покажчики І. М. Преловської. Ніжин, 2012. 351 с.

2. Архіви ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. 2005. № 1/2.

3. Білокінь С. Розгром Київського єпархіального управління 1923 року. *Київська старовина*. 1999. № 1. С. 89–106.

4. Білокінь С. Смерть Митрополита Липківського. *Відомості Єпархіяльного управління УАПЦ у Великій Британії*. Лондон, 1992. Липень. Ч. 3 (271). С. 21–24.

5. Білокінь С. І. На зламах епохи: Спогади історика. Біла Церква : Пшонківський О.В., 2005. 335 с.

6. Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР. 1917–1941 рр.: джерелознавче дослідження. Вид. 2-е, випр., доп. / Пер. сл. І. М. Дзюби. Київ : Пенмен, 2017. 768 с.

7. Білокінь С. І. Пам'ятки УАПЦ 1921 року в Києві. *Пам'ятки України: історія та культура.* 1997. № 3. С. 66–73

8. Білокінь С. І. Хто автор звинувачень, за якими розстрілювали? *Сергій Білокінь : персональний сайт історика України*. URL: http://www.s-bilokin.name/Personalia/Jurkevych.html (дата звернення: 19.06.2026).

9. Бонь О. І. Поховання архієпископа УАПЦ Нестора Шараївського. *Пам'ятки України*. 2013. № 3. С. 64–71.

10. Листування установ з приводу похорону єпископа Нестора Шараївського біля Софійського собору. Додаток: акт про поховання. 1929 р. *ВАНФРФ ІМФЕ НАНУ (Відділ архівних наукових фондів рукописів і фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України)*. Ф. 13-3. Спр. 105. 8 арк.

11. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк, Бавн-Брук, 1961. Репринт. вид. Київ, 1998. Т. IV. Ч. 1. 384 с.

12. ГДА СБУ (Галузевий державний архів Служби безпеки України). Ф. 6. № 65685 ФП. Арк. 91.

13. Голубинский Е., прот. История Русской Церкви. Т. 1 (первая половина тома). С. 257–260.

14. Епіфаній Думенко, митр. Постать священномученика Макарія, митрополита Київського і всієї Руси в історії Української Православної

Церкви. *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяслав-Хмельницький і Білоцерківський Епіфаній Думенко та ін. Київ : Київська православна богословська академія, 2017. № 17. С. 5–13.

15. Епіфаній Думенко, митр. Право на автокефалію Української Православної Церкви**.** *Труди Київської Духовної Академії* : наук. зб. Київської православної богословської академії / ред. кол.: митр. Переяславський і Білоцерківський Епіфаній (Думенко) та ін. Київ : Київська православна богословська академія, 2018. № 18. С. 10–24.

16. Єфремов С. О. Щоденники, 1923–1929. / Гол. упоряд. О. І. Путро. Київ : Газета «РАДА», 1997. 848 с.

17. Жевченко Юрій Володимирович (1885 — після 1937 р.) — архієпископ УАПЦ. Подвижник вищої ідеї. Академік Агафангел Кримський в українському церковному відродженні. *Успенська вежа*. 2009. Листопад. № 11 (209). С. 1–2.

18. Зінченко А. Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. Київ : Дніпро, 1997. 424 с.

19. Зінченко А. Митрополит Василь Липківський як духовний провідник українського народу. *Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського* : матеріали всеукраїнської наукової конференції. Київ, 17 листопада 2007 р. Київ, 2008. С. 25.

20. Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: ґенеза і характер (XIX ст. — 30-ті рр. XX ст.). Запоріжжя : Поліграф, 2004. 440 с.

21. Киридон А. Шлях до «Собору самопізнання» : до 80-ї річниці другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору УАПЦ. *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки* / відп. ред. В. А. Смолій. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2007. Вип. 16. Ч. 2. С. 220–234.

22. Мартирологія українських церков у чотирьох томах : док., матеріали, християнський самвидав України. Т. 1: Українська православна церква. Торонто, Балтимор : Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. 1081 с.

23. Митрополит Василь Липківський. Листи (1933–1937). Торонто : Вид. Українського Православного Братства ім. Митрополита Василя Липківського, З. Д. А. 176 с.

24. НА ІА НАНУ (Науковий архів Інституту археології Національної академії наук України). Ф. ВУАК. № 410/8. Арк. 64-68.

25. Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року : Документи і матеріали. Київ-Львів, 1999. С. 534.

26. Потієнко В. Відновлення ієрархії УАПЦ / Священномученик Василій Митрополит Київський і всієї України ; ред. прот. Євгеній Заплетнюк. Видання підготовлене у редакції прес-служби Патріархії УАПЦ. Київ-Тернопіль, 2008. 68 с.

27. Поцулко О. А. Еволюція автокефального руху в Україні (1917–1936 рр.). *Наука. Релігія. Суспільство*. 2008. № 2. С. 213–218.

28. Преловська І. Документальні джерела з історії передумов і обставин організації Софійського державного архітектурно-історичного музею-заповідника у 1934–1941 рр. *Софійські читання* : Матеріали V міжнародної науково-практичної конференції «Духовний потенціал та історичний контекст християнського мистецтва» (Київ, 28–29 травня 2009 р.). Київ : Горобець, 2010. С. 307–312.

29. Преловська І. «Боротьба за Софію Київську...» [публікація спогадів першого директора Софійського державного заповідника І.€М. Скуленка]. Пам'ятки. Археографічний щорічник. Київ : Вид. УНДІАСД, 2003. № 4. С. 103–104.

30. Преловська І. Поховання на території Софії Київської у XX столітті. *Під покровом Святої Софії. Некрополь Софійського собору у Києві* / упорядник Н. Нікітенко. Київ : Інтерграфік, 2000. С. 80.

31. Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки. *Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського* : матеріали всеукраїнської наукової конференції, Київ, 17 листопада 2007 р. Київ, 2008. С. 96–99.

32. Преловська І. М. Джерела з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1930) — Української Православної Церкви (1930–1939) : монографія. Київ : Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, 2013. 696 с.

33. Протоколи засідань Софіївської церковної ради м. Києва. 5/III–18/VIII 1921 р. 79 арк.

34. Рибинський В. П. До історії Київської духовної академії: Курс 1887–1891 рр. Спогади. *Хроніка 2000*. 1997. № 17-18. С. 164–180.

35. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року : Док. та матер. Кн. 2. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2007. 698 с.

36. ЦДАВО України (Центральний державний архів вищих органів влади та управління України). Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 52. Арк. 9.

37. ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 62. Арк. 61.

38. ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 1. Спр. 63. Арк. 1.

39. ЦДАВО України. Ф. 3984. Оп. 3. Спр. 107.

40. ЦДАГО України. Ф. 1. Оп. 20. Спр. 2318. Арк. 35–36.

1.4. Військовий капелан 6-ої Січової дивізії Армії УНР о. Петро Білон: з історії життя та діяльності в Польщі (1921–1923 рр.)

1. Білон П. Похідна церква 6 стрілецької Січової дивізії, Брацтво св. Покрови і Видавництво «До Світла». *За державність*. Варшава, 1938. № 8. С. 168.

2. Білон П. Спасення України в вірі. *Релігійно-науковий вісник*. Александрів Куявський, 1921. 15 вересня. Ч. 1. С. 3.

3. Білон П. Спогади. Пітсбург : В-во: Накладом Автора, 1952. Т. 1. 194 с.

4. Вішка О. Козацька могила на Куявах. Львів, 1993. 12 с.

5. Вішка О. Табір воїнів УНР в Александрові Куявському. *Наше слово*. Варшава, 1991. № 48. С. 6.

6. Голубнича-Шленчак Ю. Potencjał źródłowy materiałów ukraińskiego czasopisma prawosławnego «Religijno-Naukowy Wistnyk» (Aleksandrów Kujawski–Szczypiorno) w latach 1921–1923. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. 2020. T. 113. S. 169–186.

7. Голубнича-Шленчак Ю. Діяльність видавництв та друкарень у таборах інтернованих військ УНР в Польщі (1921–1924 рр.). *European Philosophical and Historical Discourse*. 2019. Vol. 5. Issue 1. S. 59–69.

8. Голубнича-Шленчак Ю., Срібняк І. Голоси таборової преси інтернованих вояків-українців у Щипіорно, Польща (1922 — вересень 1923 рр.). *Український інформаційний простір*. 2024. № 1 (13). С. 135–158.

9. Голубнича-Шленчак, Ю. Перший український православний часопис «Релігійно-Науковий Вістник», 1921–1923 рр. (заснування, особливості тиражування, змістовне наповнення). *«Terrae motor, solis caelique stator». Monografia zbiorowa z okazji 550. rocznicy urodzin wybitnego polskiego astronoma Mikołaja Kopernika*. Warszawa-Paryż, 2023. S. 231–241.

10. Заремба О. Релігійна книга в українських таборах інтернованих в Польщі (1920–1923 рр.). *Вісник Українського Товариства охорони пам'яток історії та культури*. 1995. Вип. 4. С. 54–55.

11. Зірниця. Олександрів, 1921. 15 березня. Ч. 5. С. 26.

12. Йосифчук М., прот. Духовне життя православних українців у таборах для інтернованих осіб на території Польщі у 1920–1924 рр., *Православ'я в Україні* : збірник матеріалів ІІІ-ї Всеукраїнської наукової конференції. Київ, 2013. Ч. 2. С. 175–187.

13. Мицик Ю., Тарасенко І. Листування о. Петра Білона з архієпископом Євгеном Бачинським. *Сіверянський літопис*. 2024. № 2. С. 73–91.

14. Нове життя. Александрово, 1921. 23 червня. № 57. С. 4.

15. Нове життя. Александрово, 1921. 7 липня. № 61-62. С. 3–4.

16. Нове життя. Щипіорно, 1921. 26 грудня. № 97. С. 4.

17. О. К. З нашого церковного життя. *Нове життя*. Александрово, 1921. 24 квітня. № 41. С. 1.

18. Срібняк І. «Не гнийте в бараках, творіть життя тут, на цьому маленькому місті, огородженому дротами…» (повсякдення інтернованих вояків-українців у Александрові (Польща) у висвітленні таборової періодики, 1921 р.). *Європейські історичні студії*. 2018. № 10. С. 217–252.

19. Holubnycha-Shlenchak Y., Sribnyak I., Yakovenko N., Matviyenko V. Publishing activities of the interned soldiers of the UPR Army in Poland, 1921–1924., *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi*. 2026. T. 20. Z. 1. S. 45–66.

20. Sribniak I. Encyklopedia jeniectwa: ukraiński Aleksandrów. Warszawa-Paryż, 2018. 88 s.

21. Wiszka E. Wspólna modlitwa na Kozackiej Mogile, *Polski Żołnierz Prawosławny*. 1999. R. VI. Nr 1(18). S. 12–15.

1.5. Храми і монастирі Лівобережної України: урбаністичні спостереження подорожніх модерної доби

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева та О. Юдіна, наук. ред. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр. 2012. 440 с.

2. Бакович О. І. Сюжет «Тайна вечеря» у іконостасах церков Східного Опілля другої половини XVIII — середини XIX ст. Художні та іконографічні особливості. *Історія релігій в Україні.* 2018. Вип. 28. Ч. ІІ. С. 72–82.

3. Бантыш-Каменский Д. Путешествие в Молдавию, Валахию, Сербию. Москва : Губернская Типография Л. Решетникова 1810. 192 с.

4. Глаголев А. Г. (1793/1799–1844). Записки русского путешественника А. Глаголева, с 1823 по 1827 год : в 4 ч. Санкт-Петербург : в тип. Имп. рос. акад., 1837. Ч. 4 : Париж. Лондон. Германия. — [2], IV, 276, [2]с.

5. Гун Отто фон. Поверхностные замечания по дороге от Москвы в Малороссию в осени 1805 года. Москва : Типография Платона Бекетова, 1806. Ч. 2: Путешествие от Почепа к Киеву. URL: https://archive.org/details/hun1806/hun1806_02/ (дата звернення: 21.08.2026)

6. Добровольский П. М. Архив Черниговского кафедрального собора. Чернигов : Типография Губернского Правления, 1902. 68 с.

7. Долгорукий И. М. Славны бубны за горами или мое путешествие кое-куда 1810 года. И.М. Долгорукого. Москва : Университетская типография, 1870. 355 с.

8. Жданов М. Путевые записки по России в двадцати губерниях. Санкт-Петербург : Издание Василия Полякова. 1843. 214 с.

9. Исакова Е. В. Храмы-памятники русской военной доблести. Москва : Знание, 1991. 27 с.

10. Иоаннисян О. М., Черненко Е. Е. Спасо-Преображенский собор в Чернигове в свете последних архитектурно-археологических исследований. Ruthenica. 2017. Т. XIV. С. 105–156.

11. Лебединцев А. Русские государи в Киеве (1706-1885). Киев : Тип.-лит. Выс. утв. Т-ва И.Н. Нушнерева и КО. 1896. 340 с.

12. Левшин А. Письма из Малороссии, писанные Алексеем Левшиным. Харьков : Университетская типография. 1816. 206 с.

13. Милорадович Г.А. Описание черниговских соборов Спасо-Преображенского и Борисоглебского с видом соборов. 2-е изд., доп. Чернигов : Тип. Губ. правления, 1890. 30 с.

14. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / пер. з фр. А. Рєпи. Київ : Кліо. 2014. 272 с.

15. Орельский Н. Поездка из Санкт-Петербурга в Малороссию, 1839 года. Санкт-Петербург : Типография Н. Греча, 1840. 39 с.

16. Оляніна С. В. Світове дерево на царських вратах: до інтерпретації символічного задуму українського іконостаса XVII–XVIII ст. *Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури*. 2016. Т. 179. С. 32–41.

17. Определение Святейшего Синода о прославлении и открытии мощей святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского. *Миссионерское обозрение*. 1896. № 9. С. 115–119. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/missionerskoe-obozrenie-1896-g-1-polugodie/ (дата звернення: 27.08.2026)

18. Очерки Малороссии. Санкт-Петербург : Издание редакции журнала «Мирской Вестник». 1865. 79 с.

19. Панарін О. Старообрядницька міграція на Стародубщину та Вєтку. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: Історія. 2015. Т. 1. Вип. 2. С. 48–53.

20. Синицкий Л. Путешествия в Малороссию академика Гильденштедта и кн. Долгорукого. *Киевская старина*. 1893. Т. XL. С. 412–441.

21. Травкіна Л. Царські врата з Борисоглібського собору м. Чернігова. *Сіверянський літопис*. 1995. № 1. С. 43–50.

22. Филарет (Гумилевский Дмитрий Григорьевич). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Кн. 5: Губ. город Чернигов. Уезды: Черниговский, Козелецкий, Суражский, Кролевецкий и Остерский. Чернигов: Земская типография, 1874. 443 с.

23. Шишкина О. Заметки и воспоминания русской путешественницы по России в 1845 г. Ч. 1. Санкт-Петербург, 1848. 288 с.

24. Bernheim E. Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie: mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte. Leipzig : Duncker &amp ; Humblot. 1908. 842 s.

25. Blasius J. H. Reise im Europäischen Rußland in den Jahren 1840 und 1841. Zweiter Theil. Reise im Süden. Braunschweig : Verlag von George Westermann. 1844. 408 s.

26. Braudel F. Civilisation matérielle et capitalisme. Paris : A. Colin. 1967. 463 p.

27. Kohl J. G. Reisen im Innern von Rußland und Polen. Zweiter Theil. Die Ukraine. Kleinrußland. Nebst einem Titelkupfer, einem Plane der Wintermeſſe in Charkow und einer Karte von Kleinrußland. Dresden und Leipzig, 1841. 399 s.

28. Norberg-Schulz Ch. Genius loci: towards a phenomenology of architecture. New York : Rizzoli, 1980. 103 p.

29. Morton E. Travels in Russia and a residence at St. Petersburg and Odessa, in the years 1827–1829. London, 1830, 510 p.

30. Pratt M. Louise. Imperial eyes : travel writing and transculturation. London : New York : Routledge. 1992. 303 p.

1.6. Сакральний простір та релігійне повсякдення Галичини й Буковини XIX — початку XX ст. у соціокультурній рецепції

1. «Ми виїхали з Сокиринців...»: тревелоги родини Ґалаґанів : документальна монографія / упоряд. М. Будзар, Є. Ковальов. Київ : StreamArLine, 2019. 516 с.

2. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева та О. Юдіна, наук. ред. О. Юдіна. Київ : Ніка-Центр. 2012. 440 с.

3. Барвінський О. Ілюстрована історія Руси від найдавніших до нинішніх часів. Львів : Накладом товариства «Просвіта», 1890. 282 с.

4. Вульф Л. Винайдення Східної Европи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва / пер. з англ. С. Біленького. Київ : Вид-во Часопис «Критика», 2009. 589 с.

5. Головацкий Я. О. Карпатская Русь. Народныя песни Галицкой и Угорской Руси. Москва, 1878. Ч. 1. 388 с.

6. Де Вітте Е. Путевые впечатления (с историческими очерками). Лето 1903 г. Буковина и Галичина. Киев : Типо-литография Т. Г. Мейнандера, 1904. 254 с.

7. Ка. А. Буковина и русины. Письма с дороги. *Вестник Европы.* 1887. № 1. С. 393–394.

8. Купчанко Г. Буковина и еи русски жители : книжечка для народа съ картою Буковины и многими образками. Відень : Книгопечатня Фридриха Яспера, 1895. 52 с.

9. Нора, П. Теперішнє, нація, пам'ять / пер. з фр. А. Рєпи. Київ : Кліо. 2014. 272 с.

10. Braudel F. Civilisation matérielle et capitalisme. Paris : A. Colin. 1967. 463 p.

11. Franzos K. E. Aus Halb-Asien: Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südruβland und Rumänien. Leipzig : Verlag von Duncker & Humblot, 1876. 331 p.

12. Kohl J. G. Reisen im Innern von Rußland und Polen. Zweiter Theil. Die Ukraine. Kleinrußland. Nebst einem Titelkupfer, einem Plane der Wintermeſſe in Charkow und einer Karte von Kleinrußland. Dresden und Leipzig, 1841. 399 s.

13. Norberg-Schulz C. Genius loci: towards a phenomenology of architecture. New York : Rizzoli, 1980. 103 p.

14. Pratt M. L. Imperial eyes : travel writing and transculturation. London ; New York : Routledge. 1992. 303 p.

15. Slade A. Travels in Germany and Russia : including a steam voyage by the Danube and the Euxine from Vienna to Constantinople, in 1838–39. London : Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, 1840. P. 462–463.

ЧАСТИНА ІІ. РЕЛІГІЙНА СФЕРА В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ ТА ПІЗНЬОРАДЯНСЬКИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (СЕРЕДИНА — ДРУГА ПОЛОВИНА ХХ СТ.)

2.1. Отець Борис Старк (1909–1996): служіння та конформізм (людина «другого плану» в історії)

1. «О восстановлении в гражданстве СССР подданных бывшей Российской империи, а также лиц, утративших советское гражданство, проживающих на территории Франции». *Ведомости Верховного Совета СССР : сборник законов СССР и указов Президиума ВС СССР, 1945–1946 гг.* 1946. № 21. Москва, 1947. 367 с.

2. Андрєєв В. Історик «другого плану» в персональній ієрархії українського історичного співтовариства XIX — початку XX ст. *Ейдос. Альманах теорії та історії історичної науки* / голов. ред. В. Смолій ; відп. ред. І. Колесник. Київ : Інститут історії НАН України, 2009. Вип. 4. С. 295–302.

3. Галузевий державний архів СБУ: Путівник (ГДА СБУ) / автори-упоряд.: В. М. Даниленко та ін. Харків : Права людини, 2009. 136 с.

4. Даутова Р. Из истории радиопропаганды возвращения «невозвращенцев» в годы «хрущевской оттепели». *Вестник Челябинского государственного университета.* 2010. Т. 42. № 211(30). С. 45–52.

5. Земсков В. Н. «Возвращенцы» и «невозвращенцы» (о судьбе советский перемещенных лиц в 1944–1956 гг.). *Известия Самарского научного центра Российской академии наук.* 2013. Т. 15. № 1. С. 103–113.

6. Иеромонах Иустин Юревич. Протоиерей Борис Старк в «чудном сельском храме». URL: https://omiliya.org/content/protoierei-boris-stark-v-chudnom-selskom-khrame (дата звернення: 01.05.2025)

7. Каиль М. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2017. № 1. С. 19–40.

8. Ковалевский П. Е. Из дневников: сентябрь 1944 года — август 1946 года. *Церковь и время.* 2007. № 1(38). С. 149–207.

9. Косован Е. А. Украинская диаспора в ФРГ и советские организации по культурным связям с соотечественниками за рубежом (1960–1980-е гг.). *Славянский мир: общность и многообразие. Научный журнал на тему: история и археология, языкознание и литературоведение.* 2019. С. 116–120.

10. Костиков В .В. Не будем проклинать изгнанье... (Пути и судьбы русской эмиграции). Москва, 1990. 462 с.

11. Медведева Т. А. Российское зарубежье XX века: особенности формирования, адаптации и сохранения национальной идентичности российской емиграции. *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.* 2016. № 2. С. 32–41.

12. Окіпнюк В. Т. Комітет державної безпеки СРСР та Комітет державної безпеки УРСР. *Енциклопедія історії України* : у 10 т. / Ред. кол.: В. А. Смолій та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ : Наукова думка, 2007. Т. 4. [Ка-Ком]. С. 479.

13. Отец Борис и матушка Наталья. Протоирей Борис Старк и Наталья Дмитриевна Старк вспоминают. Публикация Ю.В. Тихоновой, послесловие Михаила Ардова. *Новый мир.* 2000. № 1. URL: https://magazines.gorky.media/novyi_mi/2000/1/otecz-boris-i-matushka-natalya.html. (дата звернення: 01.05.2025)

14. Протоіерей Сергій Барышев. Отец Борис Старк. YouTube-канал : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=AsrQAp2TgMc (дата звернення: 01.05.2025).

15. Росс Н. Г. Вступительное слово к дневникам П.Е. Ковалевского. *Церковь и время.* 2007. № 1(38). С. 144–146).

16. Сазонов Д. И. К вопросу об авторитете священника на примере представителей духовенства 1960–1970-х годов. *Ипатьевский вестник.* 2022. № 4(20). С. 84–93.

17. Старк Б. Вся моя жизнь — чудо... Воспоминания и проповеди. Москва : Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2009. 880 с.

18. Ткачёв С. Исторические предпосылки реэмиграции украинцев из Франции после Второй мировой войны. *Migracijske teme.* 1998. № 14. С. 315–337.

19. Федотов А. А. Русская Православная Церковь и религиозные диссиденты в 60–80-е годы XX века. URL: https://bogoslov.ru/article/3946671 (дата звернення: 23.02.2023).

20. Шабельцев С. Українські реемігранти з Аргентини. *Український історичний журнал.* 2002. № 5. С. 92–104.

21. Шевченко А. Леонід Гошкевич: життєвий шлях священника. *KELM (Knowledge, Education, Law, Management).* 2021. № 1 (37). Vol. 2. S. 250–258.

22. Шевченко А. В. Рід Гошкевичів у соціокультурному житті України : дис. … канд. наук. філософії : 032 — Історія та археологія. Запоріжжя, 2023. 405 с.

23. Ясько Т. Н. Адмирал Старк. *Россия и Азиатско-Тихоокеанский регион.* 2004. №. 4. С. 18–22.

24. Andryeyev V., Andryeyeva S. A background figure in history — the case of Boris Stark. *Echa Przeszłości.* 2025. T. 2. №. 26. S. 245–262.

25. Starck, Oskar Ludvig. Suomalaiset kenraalit ja amiraalit Venäjän sotavoimissa 1809–1917. *Studia Biographica.* 7. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2006. Julkaisun pysyvä tunniste URN:NBN:fi-fe2018111948426. Artikkelin pysyvä tunniste. URL: http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-ken-000409 (дата звернення: 01.05.2025).

2.2. Контакти українців з представниками Сербської православної церкви у 40–80-ті роки XX ст.

1. Карловацький розкол — розкол в Російській православній церкві (РПЦ) в 1921 р., викликаний рішенням архієрейського собору в м. Сремські Карловці (Югославія) про неволю патріарха в умовах комуністичного режиму в СРСР, в результаті якого було проголошено РПЦ закордонну, яка об'єднала єпархії РПЦ за кордоном.

2. Наша посета сестренској Руској православној цркви. *Весник*. Београд. 1956. 15 новембер. № 178. С. 1–2.

3. Павлюченко О. В. Україна в російсько-югослов'янських суспільних зв'язках (друга половина XIX — початок XX ст.). Київ, 1992. 207 с.

4. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ знань, 2004. С. 511–512.

5. ЦДАВО України (Центр. держ. архів вищ. органів влади та упр. України).Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 145. Арк. 14–21.

6. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 299. Арк. 6.

7. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Спр. 341. Арк. 118–123.

8. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 117. Арк. 281–284.

9. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 150. Арк. 157–161.

10. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 247.

11. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 258. Арк. 57–60.

12. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 324. Арк. 82–87.

13. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 340. Арк. 93–99.

14. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 5. Спр. 381.

15. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 17. Арк. 242.

16. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 38.

17. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 40.

18. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 119. Арк. 224–233.

19. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 151. Арк. 125.

20. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 187. Арк. 230–332.

21. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 188. Арк. 257–261.

22. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 257. Арк. 238.

23. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 260.

24. ЦДАВО України. Ф. 4648. Оп. 7. Спр. 364. Арк. 107–117.

25. Singleton Fred. Twentieth-Century Yugoslavia. New-York, 1976. P. 203–207.

2.3. Феномен релігійного дисидентства

1. Бажан О. Г. Релігійне дисидентство в Україні (друга половина 50–80-х років XX ст.). *Україна: людина, суспільство, природа* : третя щорічна наукова конференція, присвячена 400-й річниці народження і 350-й річниці смерті Петра Могили : тези доповідей. Київ : НаУКМА, 1997. С. 54–55.

2. Бондаренко Н. Підтримка Заходом релігійного дисидентства у 1970-х рр. в УРСР (на прикладі СЦ ЕХБ). *Український історичний збірник*. 2017. Вип. 19. С. 436–448.

3. Гайнетдінов Д. Р. Боротьба між київським та харківським центрами в Українській автокефальній православній церкві в другій половині 1920-х рр. *Сторінки історії : збірник наукових праць*. 2014. Вип. 37. С. 108–117.

4. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року : документи і матеріали / упоряд.: С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко ; НАН України, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського, Інститут історії України, Центр культурологічних студій. Київ : Оранта, 2007. 698 с.

5. Пащенко В. О., Рибачук М. Ф. Першоієрарх нової української церкви митрополит Василь Липківський. *Український історичний журнал*. 1993. № 2-3. С. 48–57.

6. Преловська І. М. ВПЦР — організаційний осередок УАПЦ (1917–1921 рр.). *Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви* : матеріали наук. конф., Київ, 12 жовт. 1996 р. / за ред. А. Зінченка. Київ : Логос, 1997. С. 29–48.

7. Преловська І. М. Дореволюційні публікації митрополита УАПЦ Василя Липківського (1864–1937). *Історія релігій в Україні* : наук. щорічник. Львів, 2018. Вип. 28. С. 229–246.

8. Преловська І. М. Переслідування та ліквідація УАПЦ (УПЦ) (1921–1938 рр.): огляд архівно-кримінальних справ ГДА СБ України та ЦДАГО України. *З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ*. 2009. № 1 (32). С. 26–48.

9. Преловська І. М. Полемічні твори ідеологів Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) та Української Православної Автокефальної Синодальної Церкви (УПАСЦ) у 1920-ті роки : до 100-ої річниці з нагоди проголошення автокефалії УПАСЦ на II Всеукраїнському Помісному Соборі 17–27 травня 1925 р. *Труди Київської Духовної Академії*. 2025. Т. 25(197). С. 248–274.

10. Савчук Т. Рефлексії митрополита В. Липківського на виклики перед віруючими у радянській Україні. *Емінак : наук. щоквартальник*. 2019. № 3(27). С. 104–112.

11. Bottoni R., Cianitto C. The Legal Treatment of Religious Dissent in Western Europe: A Comparative View. *Ecclesiastical Law Journal*. 2022. Vol. 24. №. 1. P. 25–37.

12. Cantoni D., Dittmar J., Yuchtman N. Religious Competition and Reallocation: The Political Economy of Secularization in the Protestant Reformation. *The Quarterly Journal of Economics*. 2018. Vol. 133. №. 4. P. 2037–2096.

13. Daase C., Deitelhoff N. Opposition and dissidence: Two modes of resistance against international rule. *Journal of International Political Theory*. 2019. Vol. 15*(1)*. P. 11–30.

14. Davies M., Dunan-Page A., Halcomb J. Church Life: Pastors, Congregations, and the Experience of Dissent in Seventeenth-Century England. Oxford : Oxford University Press. 2019. 240 p.

15. Haberkern Ph. N. Patron Saint and Prophet: Jan Hus in the Bohemian and German Reformations. Oxford : Oxford University Press, 2016. 348 p.

16. Hornbeck J. P. II. What Is a Lollard? Dissent and Belief in Late Medieval England. Oxford : Oxford University Press, 2010. P. 432–433.

17. Johnson A.-M. Beyond Indulgences: Luther's Reform of Late Medieval Piety, 1518–1520. University Park : Penn State University Press, 2017. 240 p.

18. Luther M. To the Christian Nobility of the German Nation, 1520: The Annotated Luther Study Edition / edited by James M. Estes and Timothy J. Wengert. Minneapolis : Fortress Press, 2016. 108 p.

19. Martin B. Dissident Histories in the Soviet Union: From De-Stalinization to Perestroika. London ; New York : Bloomsbury Academic. 2019. 312 p.

20. Palmitessa J. R. The Reformation in Bohemia and Poland. *A Companion to the Reformation World* / ed. by R. Po-chia Hsia. Oxford : Blackwell, 2004.

21. Pop-Eleches G., Way L. A. Censorship and the Impact of Repression on Dissent. *American Journal of Political Science*. 2023. Vol. 67(2). P. 456–471.

22. Puleo L., Coman R. Acts of dissent in the global crisis of democracy: a typology of opposition, contestation and resistance. *Acta Politica*. 2026. Vol. 61. P. 663–681.

23. Roberts J. M. Public Spaces of Dissent. *Sociology Compass*. 2008. Vol. 2(2). 654–674.

24. Sheils W. J. Dissent in the Parishes. *The Oxford History of Protestant Dissenting Traditions*. Volume I: The Post-Reformation Era, 1559–1689 / ed. by John Coffey. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 293–312.

25. Tarrow S. Contentious Politics. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements* / edited by D. A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans, D. McAdam. 2nd ed. Wiley-Blackwell. 2022. DOI: https://doi.org/10.1002/9780470674871.wbespm051.pub2

26. Zhukovsky A. Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. *Encyclopedia of Ukraine*. Vol. 5: St–Z. Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 1993. 904 p.

2.4. Передумови та чинники трансформацій українського православ'я наприкінці 1980-х рр.

1. Бажан О. Г., Тригуб О. П. Відродження УАПЦ в Україні 1989–1990 рр.: від «неформального об'єднання» до конфесії національного спрямування. *Ідеологія і політика.* 2019. № 3(14). С. 106–128.

2. Бажан О. Г. КДБ УРСР та неформальні об'єднання в період «горбачовської перебудови». *Наукові записки НаУКМА*. Історичні науки. 2010. Т. 104. С. 68–77.

3. Бондаренко В. Українська автокефальна церква: процес становлення. *Людина і світ*. 1990. № 8. С. 15–18.

4. Бондарчук П. М. Відродження Української автокефальної православної церкви (1989–1991 рр.). *Український історичний журнал*. 2024. № 5(578). С. 121–135.

5. Войналович В. А. «Галицький проект» релігійного відродження в Україні 1970-1980 років. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 2017. Вип. 1(87). С. 72–103.

6. Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 5–6 червня 1990 р.: документи і матеріали / упоряд. І. М. Преловська. *Апологет* : богословський збірник Львівської духовної академії УПЦ-КП. Львів, 2007. № 1-2 (12-13). 125 с.

7. Гордієнко Д., Клос В., Мицик Ю., Преловська І. Історія Української Православної Церкви. Київ : Фоліо, 2019. 244 с.

8. Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX — початку XXI століття. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2013. 504 с.

9. Єленський В. Є. Релігія після комунізму: релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. Київ : Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2002. 420 с.

10. Історія релігії в Україні: у 10 т. Т. 3: Православ'я в Україні / за ред. А. Колодного, В. Климова. Київ : Український центр духовної культури, 1999. 559 с.

11. Іщук О. В. Роль політичної та духовної еліти у відродженні українського автокефального руху. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Історичне релігієзнавство»*. 2015. Вип. 12. С. 78–87.

12. Ліннік Ю. В. Розвиток Української Православної Церкви у контексті суспільно-політичних трансформацій (1988–2015) : дис. … канд. філос. наук : 09.00.11 — Релігієзнавство / Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Київ, 2016. 219 с.

13. Київський Патріархат — Помісна Українська Православна Церква: історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату. Київ : Вид. від. УПЦ КП, 2007. 168 с.

14. Колодний А. М., Яроцький П. Л., Лобовик Б. О. Історія релігії в Україні : навчальний посібник. Київ : Т-во «Знання», КОО, 1999. 735 с.

15. Муравський О. Українська автокефальна православна церква в західних областях УРСР на зламі 80–90-х рр. XX ст. *Проблеми гуманітарних наук. Серія «Історія»*. 2008. Вип. 22. С. 163–172.

16. О свободе совести и религиозных организациях : Закон СССР от 1 октября 1990 г. № 1689-I. *Ведомости Съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР.* 1990. № 41. С 813.

17. Определение об Украинской Православной Церкви : принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 25–27 октября 1990 г. *Журнал Московской Патриархии.* 1991. № 2. С. 2.

18. Українська православна церква: шлях до автокефалії. Київ : Видво УПЦ КП, 2000. 144 с.

19. Олександр (Драбинко), митрополит. Українська Церква: шлях до автокефалії. Київ : ДУХ і ЛІТЕРА, 2018. 684 с.

20. Павленко А. О. Православ'я в Україні під час суспільно-політичних трансформацій 1988–1992 рр.: історіографія проблеми. *Актуальні питання у сучасній науці*». 2026. № 4(46) 2026. С. 1590–1600.

21. Пащенко В. О. Православ'я в новітній історії України. Ч. 2. Полтава : Полтава, 2001. 736 с.

22. Положение об экзархатах Московского Патриархата : принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 30–31 января 1990 г. *Журнал Московской Патриархии*. 1990. № 5. С. 9–12.

23. Провісники свободи, державності і демократії: документи і матеріали: до 20-ї річниці створення Народного Руху України / упоряд.: В. Лозицький та ін. ; голова редкол. В. Смолій. Київ : Інститут історії України НАН України, 2009. 454 с.

24. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ знань, 2004. 910 с.

25. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність. Київ : Вид. від. УПЦ Київського Патріархату, 2013. 639 с.

26. Plokhy S., Sysyn F. E. Religion and Nation in Modern Ukraine. Edmonton ; Toronto : Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003. Vol. XVI. 216 p.

ЧАСТИНА ІІІ. СУЧАСНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ, ГУМАНІТАРНА БЕЗПЕКА ТА ЗАРУБІЖНИЙ ДОСВІД

3.1. Релігійні міфи як засіб протидії розмосковленню православ'я в Україні

1. Буцьора Я. Константинопольський Патріархат: Церква-матір українського народу — еклезіологічний аналіз. РІСУ. 2021. 27 січня. URL: https://surl.li/utgnjq (дата звернення: 27.01.2021).

2. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті.* 2023. 31 січня. URL: https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznavchoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-upc/ (дата звернення: 31.01.2023).

3. Горбік С., прот. Чи потрібні ПЦУ «додаткові визнання»? *Уся правда про українське церковне питання (погляд з Афону).* Київ. 2021. С. 38–48.

4. Грамота Алексия Второго, Божиею милостию Патриарха Московского и всея Руси, митрополиту Киевскому и всея Украины Филарету. *Святая Успенская Киево-Печерская Лавра.* 2022. 14 квітня. URL: https://lavra.ua/gramota-aleksiya-vtorogo-bozhieyu-milostiyu-patriarha-moskovskogo-i-vseya-rusi-mitropolitu-kievskomu-i-vseya-ukrainy-filaretu/ (дата звернення: 14.04.2022).

5. Два роки після Собору в Феофанії: досягнення, втрати, надії — архієпископ Сильвестр (Стойчев). *Українська Православна Церква. Синодальний інформаційно-просвітницький відділ УПЦ.* 2024. 27 травня. URL: https://uoc-news.church/2024/05/27/dva-roki-pislya-soboru-v-feofaniji-

dosyagnennya-vtrati-nadiji-arxijepiskop-silvestr-stojchev/#30-04-2026 (дата звернення: 27.05.2024).

6. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». *Kodeksy.com.ua.* URL: https://kodeksy.com.ua/pro_svobodu_sovisti_ta_religijni_organizatsiyi/30.htm (дата звернення: 07.11.2025)

7. Звіт про мережу релігійних організацій : станом на 1 січня 2026 року. *ДЕСС.* Київ, 2026. URL: https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2026/04/Forma1_Zahalna_na-01.01.2026.pdf (дата звернення: 10.08.2026).

8. Постанова Архієрейського Собору Української Православної Церкви (Православної Церкви України) від 24 травня 2023 р. «Про врегулювання календарного питання в Православній Церкві України».

9. Декрет проголошення переходу УГКЦ на новий стиль для нерухомих свят від 9 лютого 2023 року.

10. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ, 2004. С. 500–513.

11. Саган О. Сучасне православ'я в Україні: «розмосковлення» історії та перспективи розвитку. Тернопіль : Крила. 2025. 224 с.

12. Українська Православна Церква. Відносини із державою. Ставлення до АТО та церковного розколу. Питання і відповіді. До 25-річчя Харківського Собору. Київ, 2017. 113 с.

13. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали). Київ: Центр Разумкова, 2025. 124 с. URL:https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 11.01.2026).

14. Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні — 2025 (інформаційні матеріали).* Київ : Центр Разумкова, 2025. С. 44. URL: https://razumkov.org.ua/images/2026/03/01/2025-Religion-UKR.pdf (дата звернення: 27.10.2025).

15. Член Синоду Вселенської патріархії: Московська церква є не матір'ю, а дочкою Української. *Укрінформ.* Київ, 2018. URL: https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2496544-clen-sinodu-vselenskoi-patriarhii-moskovska-cerkva-e-ne-matiru-a-dockou-ukrainskoi.html (дата звернення: 01.11.2025).

16. Що означає, що Вселенський патріарх є «першим серед рівних»? *Київське православ'я.* Київ, 2026. URL: http://kyiv-pravosl.info/2026/04/29/scho-oznachae-scho-vselenskyj-patriarh-e-pershym-serednyh/?fbclid=IwY2xjawRlQ-xleHRuA2FlbQIxMQBzcnRjBmFwcF9pZBAyMjIwMzkxNzg4MjAwODkyAAEeFrxie-GANVT6GxkMa51H_Zu42FPL1NeHBAuwxCepkaLB3RIdmXVxRE8WZGg_aem_3mDg7VRTrQN0cymsTHr1A (дата звернення: 29.04.2026).

3.2. Деструктивний чинник та стабілізуюча роль релігійних організацій у соціальних мережах: виміри гуманітарної безпеки

1. Баптисти. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/213615345423978 (дата звернення: 15.08.2026).

2. Бенедикт XVI. Послання Святішого Отця Папи Бенедикта XVI на 47-й Всесвітній день суспільних комунікацій: «Соціальні мережі: портали істини і віри; нові простори для євангелізації». *Католицький оглядач*. 24.01.2013. URL: https://catholicnews.org.ua/poslannya-svyatishogo-otcya-papi-benedikta-xvi-na-47-iy-vsesvitniy-den-suspilnih-komunikaciyi/ (дата звернення: 27.08.2026).

3. Бібліотека Українського католицького університету. Facebook. URL: https://www.facebook.com/LibraryUCU/?utm_source (дата звернення: 12.08.2025).

4. Бокоч В. В. Трансформація релігійних практик в інформаційному суспільстві України під впливом війни. *Літопис Волині*. 2026. № 34. С. 165–171. DOI: https://doi.org/10.32782/2305-9389/2026.34.27

5. Борейко Ю., Федотова Т. Історична пам'ять як символічна репрезентація минулого. *Перспективи: соціально-політичний журнал*. 2023. 1. С. 104–109.

6. Відділ стародруків та рідкісних видань НБУВ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/vsrvnbu/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

7. Відділ бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ. Facebook. https://www.facebook.com/viddilbzik/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

8. Відкрита електронна бібліотека. Facebook. URL: https://www.facebook.com/digital.library.of.ukraine/?utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

9. В УГКЦ набрала чинності Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб у мережі Інтернет. *Синод єпископів УГКЦ*. 3 серпня 2020. URL: https://synod.ugcc.ua/data/v-ugkts-nabrala-chynnosti-instruktsiya-pro-prysutnist-tserkovnyh-struktur-instytutsiy-duhovenstva-bogoposvyachenyh-osib-u-merezhi-internet-3707/ (дата звернення: 17.08.2026).

10. Ганущак Р. І. Психологічні координати життєвого світу користувачів соціальних мереж : дис. ... д-ра філософії : 053 — Психологія. Львів, 2024. 280 с.

11. Гераськов С. Між вірою і політикою: релігійна безпека в контексті російсько-української війни. *ВІСНИК НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*. 2025. Вип. 4(68). DOI: 10.20535/2706-5626.2025.4(68).342754

12. Дерев'яні церкви заходу України. Старі світлини фотографії. Facebook.URL:https://www.facebook.com/profile.php?id=100042529255275# (дата звернення: 15.08.2026).

13. Добродум О., Мартинюк Е., Никитченко О. *Академічні студії. Серія «Гуманітарні науки»*. 2024. Вип. 4. С. 77–86. DOI: https://doi.org/10.52726/as.humanities/2024.4.11

14. ДУМУ«Умма». Коли віра сильніша за смерть: Історія асхаб аль-Ухдуд | проповідь Мурат Сулейманов. YouTube : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=tVNyJw4ga8M (дата звернення: 21.07.2026).

15. Духовне управління мусульман України «Умма». Facebook. URL: https://www.facebook.com/umma.ua?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

16. Елеос-Україна. *Eleos-Ukraine*. URL: https://eleos.com.ua (дата звернення: 18.07.2025).

17. Євангельські християни-баптисти України. Facebook. URL: https://www.facebook.com/BaptistsofUkraine/ (дата звернення 03.06.2026).

18. ЄДИНА ПЦУ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/pcubeliever/ (дата звернення: 15.08.2026).

19. Жива Надія. Facebook. URL: https://www.facebook.com/SDALivingHope/ (дата звернення 03.06.2026).

20. Живе телебачення. YouTube-канал. URL: https://www.youtube.com/results?search_query=Живе.ТБ (дата звернення: 25.05.2025).

21. Живе телебачення. Блаженніший Святослав: #доступно_про_важливе | Зростаючи у спілкуванні з Богом: молитва покаяння. YouTube : відео. URL: https://www.youtube.com/watch?v=xaoDI7kerKE (дата звернення: 21.07.2026).

22. Запитайте у священника УГКЦ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/292168454607727/?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

23. Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ в мережі «Інтернет» : затв. постановою № 2 85-ї сесії Синоду Єпископів КГВА УГКЦ від 03.08.2020. Офіційні документи УГКЦ. URL: https://docs.ugcc.ua/1466/ (дата звернення: 27.08.2026).

24. Києво-Печерська Лавра. Facebook. URL: https://www.facebook.com/KyievoPecherska.Lavra (дата звернення: 12.09.2026).

25. Киридон А. «Історична пам'ять» у просторі політики пам'яті. *Історичні і політологічні дослідження: спеціальний випуск*. 2018. С. 45–53.

26. Колодний А. М., Филипович Л. О. Концепція релігійної безпеки: методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Софія :* Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2020. № 2 (16). С. 19–23.

27. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / пер. з англ. С. Шліпченко. Київ : Ніка-Центр, 2004. 184 с.

28. Коструба Н. Медіа-релігійність як нова форма прояву релігійної свідомості: психологічний аналіз феномену. *Психологічні перспективи*. 2021. Вип. 37. С. 83–95. DOI: https://doi.org/10.29038/2227-1376-2021-37-83-95

29. Ломака І., Микитин А. Релігійна складова національної безпеки держави. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія.* 2024. Вип.19. С. 113–121. DOI: https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13

30. Ломачинська І., Ломачинський Б., Хрипко С. Релігійна безпека в умовах гібридної війни: трансформації цифрового релігійного простору під впливом російської агресії. *Софія* : гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2026. №1 (27). С. 43–49.

31. Ломачинська І.М. Бібліотеки та архіви в цифрову епоху: соціальні мережі як інструмент збереження національної пам'яті. *Актуальні проблеми філософії та соціології.* 2024. Вип. 47. С. 164–170.

32. Ломачинська І. М., Ломачинський Б. Г. Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти. *Освітологічний дискурс.* 2020. Т. 31. № 4. С. 1–14.

33. Ломачинська І. М., Ломачинський Б. Г., Хрипко С. А. Світоглядні основи цифрової безпеки молоді в умовах інформаційного впливу соціальних мереж. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2025. Вип. 60. С. 128–137 DOI: https://doi.org/10.30970/PPS.2025.60.14

34. Ломачинська І. М., Рихліцька О. Д. Виклики соціальних мереж у формуванні ціннісних орієнтирів українського інтернет-покоління. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія.* 2025. Т. 1. № 64. С. 147–158.

35. Медвідь Ф., Курчина Т., Твердохліб А. Історична пам'ять як важливий чинник національної безпеки України. *Історичні і політологічні дослідження.* 2018. Спец. вип. С. 266–276.

36. Міщук А., Міщук М. Релігійна безпека України. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія.* 2024. Вип. 17. С. 145–154.

37. Наукова бібліотека НаУОА. Facebook. URL: https://www.facebook.com/profile.php?id=100057326595426&utm_source (дата звернення: 12.09.2026).

38. Недавня О. Протестантські Церкви в сучасній Україні: проблеми діджиталізації під час пандемії ковіду-19. *Історія релігій в Україні: актуальні питання.* 2022. Вип. 4. С. 106–113.

39. Отрошко Л. Безпека спілкування в інтернет-просторі в умовах «інформаційної агресії» російської федерації (на прикладі соціальної мережі facebook). *Українознавчий альманах.* 2021. Вип. 29. С. 134–143 DOI: https://doi.org/10.17721/2520-2626/2021.29.18

40. Патріарший Паломницький Центр УГКЦ. Facebook. URL: https://www.facebook.com/pilgrimage.in.ua/?locale=uk_UA (дата звернення: 15.08.2026).

41. Патріарший собор Воскресіння Христового УГКЦ у Києві. Facebook. URL: https://www.facebook.com/sobor.voskresinnia/ (дата звернення 03.06.2026).

42. Послання Святішого Отця Папи Бенедикта XVI на 47-ий Всесвітній День Суспільних Комунікації. *Католицький глядач.* 2013. 24 січня. URL: https://surl.li/ttqtnx (дата звернення: 25.06.2025).

43. Православна Церква України. Facebook. URL: https://www.facebook.com/Orthodox.in.Ukraine/?locale=uk_UA&utm_source (дата звернення: 25.05.2025).

44. Православна Церква України. YouTube-канал. URL: https://www.youtube.com/@pomisna-ocu (дата звернення: 21.07.2026).

45. Предко О. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах.* 2025. Вип. 1(13). С. 48–54. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6

46. Римо-Католицька Парафія Народження св. Йоана Хрестителя (Старокостянтинів). Facebook. URL: https://www.facebook.com/groups/1930356800552745?locale=uk_UA (дата звернення: 12.05.2025).

47. Римо-католицька церква в Україні. Facebook. URL: https://www.facebook.com/rkcua/?locale=uk_UA (дата звернення: 12.05.2025).

48. Складан А. А. Вплив фейків на формування соціального дискурсу в релігійних медіа. *Культурологічний альманах.* 2025. № 1. С. 55–62. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.

49. Стратегія національної безпеки України : затв. Указом Президента України від 14.09.2020 № 392/2020. *Законодавство України* / Верховна https://surli.cc/opsuzo (дата звернення: 27.08.2026).

50. Українська Греко-Католицька Церква. Facebook. URL: https://www.facebook.com/ugcc.ua/ (дата звернення: 12.05.2025).

51. Українська Церква Християн Віри Євангельської. Facebook. URL: https://www.facebook.com/PentecostalUkraine/ (дата звернення 03.06.2026).

52. Филипович Л. Безпекові стратегії в сфері релігії: глобальні і локальні виміри. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні"*. 2025. Т. 1(35). DOI: 10.33294/2523-4234-2025-35-1-274-284

53. Филипович Л. О., Горкуша О. В. Релігійна безпека як складова національної безпеки України: актуалізація проблеми в часи війни. *Схід*. 2024. Т. 6. № 2. С. 73-81.

54. Филипович Л. О., Колодний А. М. Релігійна безпека: базові наративи та сучасні виклики. *Незалежність України: права людини та національна безпека* : збірник матеріалів IV Міжнародної науково-практичної конференції, м. Львів, 12 квітня 2024 р. / Національний університет «Львівська політехніка» ; упоряд.: Л. В. Ярмол, Я. С. Олійник. Київ : КНТ, 2024. С. 34–37.

55. Харьковщенко Є. А., Пілецький Є. А., Скоклюк Ю. О. Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах.* 2024. № 3(11). С. 28–36. DOI: https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4

56. Харьковщенко Є. А., Туренко В. Е. Особливості релігійної безпеки в (перед)воєнних умовах в Україні: завдання для гуманітарної політики. Софія. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник.* 2024. № 1 (23). С. 65–69.

57. Assmann J. Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge : Cambridge University Press, 2011. 334 p.

58. Cho H., Cannon J., Lopez R., Li W. Social media literacy: a conceptual framework. *New Media & Society*. 2024. Vol. 26. №. 2. P. 941–960.

59. Evolvi G. Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Religion Ges Polit.* 2022. Vol. 6. P. 9–25. DOI: https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9

60. Hovorun A. C. Russian Church and Ukrainian War. *The Expository Times*. 2022. Vol. 134(1). P. 1–10. DOI: https://doi.org/10.1177/00145246221119120

61. Hybrid Warfare: Security and Asymmetric Conflict in International Relations / eds. M. Weissmann, N. Nilsson, B. Palmertz, P. Thunholm. London : I. B. Tauris, 2021. 312 p.

62. Lomachinska I., Hryshyna Y. Internet generation in religious cyberspace: worldview challenges of the digital age. *Skhid.* 2024. Vol. 6. №. 2. P. 20–27. https://doi.org/10.21847/2411-3093.623

63. Lomachinskiy B. Ukrainian and international experience offormation of information competences by means of library practices. *Society. Document. Communication.* 2023. No 8(3). С. 22–33. DOI: https://doi.org/10.69587/sdc/3.2023.22

64. Lomachinskyi B. The role of digitalization of libraries in ensuringthe humanitarian security of society. *Skhid.* 2023. No 4(3). P. 66–73. DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.2023.4(3).268297

65. Lomachinska I. Religious Organizations on social media: Opportunities, Challenges, and Future Prospects for Spiritual Communities in Ukraine. *Skhid.* 2025. Vol.7(1). P. 46–52. DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.716.

66. Lomachinska I., Kravets M. Christian religious philanthropy as a spiritual determinant of national resilience under conditions of war. *Skhid.* 2025. Vol.7(4). P. 68–78. DOI: https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.7410

67. Lomachinska I., Kravets M. Transformation of charitable activities of religious organizations in Ukraine under wartime conditions in the context of socio-humanitarian processes and digital practices. *Skhid.* 2026. Vol. 8. № 2. P. 87–94.

68. Melnychuk M. S. Cyberreligion in the perspective of postmodern trends: religious and cultural view. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences.* 2020. №. 2 (88). P. 50–58. DOI: 10.35433/PhilosophicalSciences.2(88).2020.50-58

69. Rachmad Y. E. Social Media Impact Theory. Special ed. [S. l.]: Port Elizabeth Bay Book Publishing, 2023.

70. Ridho A., Suja A., Taufiq M., Thibburruhany, Mawazi A. R. b., Rahmat S., Sidik M. A., Nisa F., Ali M. Cyberreligion: the spiritual paradox of digital technology. *Ri'ayah: Jurnal Sosial dan Keagamaan.* 2023. Vol. 8. №. 2. P. 1–16. DOI: https://doi.org/10.32332/riayah.v8i2.7699

71. Rousselet K. Orthodox churches in the war in Ukraine. *Bulletin de l'Observatoire international du religieux.* 2022. №. 36. URL: https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/orthodox-churches-in-the-war-in-ukraine-english-version/ (дата звернення: 27.08.2026).

72. Social Service Without Borders: The Church's Response to the Challenges of War, Presented at the UGCC Synod of Bishops. *UGCC.* URL: https://ugcc.ua/en/data/social-service-without-borders-the-churchs-response-to-the-challenges-of-war-presented-at-the-ugcc-synod-of-bishops-1761/ (дата звернення: 25.08.2026).

73. Surzhko Harned L. Russian World and Ukrainian Autocephaly: Religious Narratives in Anti-Colonial Nationalism of Ukraine. *Religions.* 2022. Vol. 13(4). P. 349. DOI: https://doi.org/10.3390/rel13040349

74. Ukrainian Orthodox Church of the USA Joins the Orthodox Church of Ukraine in Delivering Humanitarian Aid to Ukraine. *Ukrainian Orthodox Church of the USA*. URL: https://www.ukrainianorthodoxchurchofusa.org/news/3559/ukrainian-orthodox-church-of-the-usa-joins-the/?utm_source (дата звернення: 25.08.2026).

75. Zekrist R. Religion, informatization of society and power: Socio-Philosophical Analysis. *SHS Web of Conferences.* 2023. Vol. 164. P. 3. DOI: https://doi.org/10.1051/shsconf/202316400136

76. Weissmann M., Nilsson N., Palmertz B., Thunholm P. Hybrid Warfare: Security and Asymmetric Conflict in International Relations. London : I. B. Tauris, 2021. 312 p. DOI: https://doi.org/10.5040/9781788317795

3.3. Інститут військового капеланства Федеративної республіки Німеччини як суб'єкт формування духовно-моральної підтримки військовослужбовців

1. Військові капелани країн-союзників здійснюють підготовку капеланів Збройних Сил України. *Департамент військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ.* 2025. 20 червня. URL: https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/viyskovi-kapelany-krain-soiuznykiv-zdiysniuiut-pidhotovku-kapelaniv-zbroynykh-syl-ukrainy/ (дата звернення: 15.08.2026)

2. Гоголь В., Делятинський Р. Історія становлення військового капеланства в Збройних Силах України (1991–2022 роки). *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2022. Вип. 42, С. 26–38. DOI: https://doi.org/10.30970/PPS.2022.42.3

3. Голяченко І. П. Поняття та елементи механізму інституту військового капеланства в Україні. *Наукові перспективи.* № 2(56). 2025. С. 1309. DOI: https://doi.org/10.52058/2708-7530-2025-2(56)-1303-1313

4. Ломачинська І. М. Феномен військового капеланства в духовно-світоглядній парадигмі сучасної України *Skhid*. 2022. Вип. 3(4). С. 36–42. DOI:https://doi.og/10.21847/1728-9343.2022.3(4).270045

5. Руснак Ю. І. Формування служби військового капеланства в Збройних силах України в умовах російсько-української війни: історико-правовий аспект. *Культурологічний альманах*. Вип. 4 (12), 2024. С. 80–87.

6. Саган О., Гарат І. Концептуальні питання та етапи становлення військового капеланства у незалежній Україні. *Філософська думка.* 2023. № 1. С. 59–74. DOI: https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059

7. Чорна В. Г., Кузьменко О. В., Кожура Л. О. Адміністративно-правові засади підготовки та підвищення кваліфікації військових капеланів. *Успіхи і досягнення у науці.* 2025. № 6(16). 2025. С. 227–236. DOI: https://doi.org/10.52058/3041-1254-2025-6(16)-227-236

8. Bergen D.L. From Nazi Past to Christian Future: 1945 and Beyond. In: *Between God and Hitler: Military Chaplains in Nazi Germany*. Cambridge: Cambridge University Press; 2023. P. 203–228.

9. Bergen Doris L. The Sword of the Lord: Military Chaplain from the First to the Twenty-First Century. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame, 2004. 56 p.

10. Blum G. P. Martin Niemöller. *EBSCO.* 2024. URL: https://www.ebsco.com/research-starters/history/martin-niemoller (дата звернення: 12.08.2026).

11. Bundeswehr. How the Bundeswehr is organised: Military chaplaincy. URL: https://www.bundeswehr.de (дата звернення: 26.08.2026).

12. Bürger P. „Sein Schrifttum ließ einen klaren Kurs erkennen!". Georg Werthmann, Generalvikar der katholischen Militärkirche in Hitlers Wehrmacht (1936–45) und in der Bundeswehr / Helmut Donat, Reinhold Lütgemeier-Davin (Hrsg.). Geschichte und Frieden in Deutschland 1870–2020. Eine Würdigung des Werkes von Wolfram Wette. Donat-Verlag, Bremen 2024, S. 291.

13. Cezanne St. Kirchen Ost und West: Dankbar vereint, unterschiedlich geprägt Ökumene-Experte Martin Bräuer vom Konfessionskundlichen Institut über das Zusammenwachsen der Kirchen nach dem Mauerfall. *Evangelische Kirche in Deutschland*. 2019. October 9. URL: https://www.ekd.de/wiedervereinigung-kirchen-ost-west-interview-braeuer-50312.htm (дата звернення: 16.08.2026).

14. Committed to Peace — In Commemoration of Wolf Graf von Baudissin. *The Institute for Peace Research and Security Policy at the University of Hamburg*. 2021. October 27. URL: https://www.ifsh.de/en/news-detail/committed-to-peace-in-commemoration-of-wolf-graf-von-baudissin (дата звернення: 29.08.2026)..

15. Craig G. Military Pastoral Care in the Bundeswehr. Germany: Post 1945: Bundesrepublik & DDR. 2017. URL: https://gmic.co.uk/topic/70049-military-pastoral-care-in-the-bundeswehr/ (дата звернення:19.08.2026).

16. Die Bewährung der Nation. Der Auslandseinsatz der Bundeswehr / Chr. Schwabenisch (Ed.). Berlin : Duncker & Humblot, 2011. 389 s. (Zeitgeschichtliche Forschungen ; Bd. 42).

17. DW Documentary. Meet the chaplain for Germany's elite soldiers. YouTube : video. URL: https://www.youtube.com/watch?v=XPeYz8CB9G0 (дата звернення: 29.08.2026).

18. Evangelische Militärseelsorge**.** Dienststellen. URL: https://www.bundeswehr.de/de/ organisation/militaerseelsorge/evangelische-militaerseelsorge/dienststellen (дата звернення: 18.08.2026).

19. German army appoints first rabbi as religious counsellor in 100 years. *The Guardian*. Mon 21 Jun 2021. URL: https://www.theguardian.com/world/2021/jun/21/german-army-appoints-first-rabbi-as-religious-counsellor-in-100-years (дата звернення: 07.08.2026).

20. Germany. *The Chaplain Kit : The Online Chaplain Museum Providing Chaplain History, Information and Resources*. URL: https://thechaplainkit.com/chaplains/foreign-chaplains/germany/ (дата звернення: 09.08.2026).

21. Grimell J. Letovaltseva T., Aalto J., De Ceuster H. Commanding with compassion: Harnessing the potential of military chaplains within the NATO structure. *Frontiers in Psychiatry*. 2023. №. 62 (2). P. 1217–1234.

22. Heger A. Military chaplaincy in the German Bundeswehr: New challenges and perspectives. *International. Journal for the Study of the Christian Church.* 2021. №. 21 (3). P. 217. DOI: http://dx.doi.org/10.1080/08854726.2020.1745490

23. Koltermann J. O. Parameters Citizen in Uniform: Democratic Germany and the Changing Bundeswehr. *Parameters.* 2012. P. 114. URL: http://ssi.armywarcollege.edu/pubs/parameters/articles/2012summer/koltermann.pdf (дата звернення: 12.08.2026).

24. Kunstwadl W. Von der Affenjacke zum Tropentarnanzug. Die Geschichte der Bundeswehr im Spiegel ihrer Uniformen und Abzeichen. Bonn, 2006. S. 120–121.

25. Leonhard H. Wieviel Leid erträgt ein Mensch? Aufzeichnungen eines Kriegspfarrers über die Jahre 1939 bis 1945. In God's name : genocide and religion in the twentieth century / edited by Omer Bartov and Phyllis Mack. Berghahn Books New York-Oxford 2001. 416 p. URL: https://dokumen.pub/in-gods-name-genocide-and-religion-in-the-twentieth-century-9781782381655.html (дата звернення: 27.08.2026).

26. Militärseelsorge. Katholische Militärseelsorge. Dienststellen und Organisation. https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge/katholische-militaerseelsorge/struktur (дата звернення: 18.08.2026).

27. Militärseelsorge in der Bundeswehr. URL: https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge (дата звернення: 18.08.2026).

28. Nationalist Christian Internationalists: German Military Chaplains from World War to Cold War, 1943–57 Friday, January 6, 2017. P. 26.

29. Meet the chaplain for Germany's elite soldiers. DW Documentary URL:https://www.youtube.com/watch?v=XPeYz8CB9G0 (дата звернення: 16.08.2026)

30. Ökumenischer Gedenkgottesdienst in der Hoffnungskirche Koblenz. *Gedenken an die Toten der Bundeswehr.* Koblenz, 2020. URL: https://www.bundeswehr.de/de/organisation/militaerseelsorge/katholische-militaerseelsorge/oekumenischer-gottesdienst-hoffnungskirche-4917172 (дата звернення: 28.08.2026).

31. Tereshchuk O. Experience of chaplaincy service in the Armed Forces of leading countries of the world. *Честь і закон.* 2025. № 3 (94). P. 148. DOI: https://doi.org/10.33405/2078-7480/2025/3/94/349270

32. The Changing Role of Protestant Military Chaplaincy in Germany: from Raising Military Morale to Praying for Peace March. *Religion State and Society.* 2011. Vol. 39(1). DOI: 10.1080/09637494.2011.546506

33. Wir sind ... : Leitsätze der Katholischen Militärseelsorge. https://www.bundeswehr.de/resource/blob/96148/014759a8f1e69be3ad56243bf4184566/leitsaetze-data.pdf (дата звернення: 25.04.2026).

Наукове видання

РЕЛІГІЯ І СУСПІЛЬСТВО: ІСТОРИЧНА ДИНАМІКА ТА СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ

Монографія

За заг. ред. В. Андрєєва

Видання публікується в авторській редакції

Підписано до друку 10.11.2026 р. Формат 60х84/16.
Ум. друк. арк. 20. Зам. № 6-42.

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка
04053, м. Київ, вул. Бульварно-Кудрявська, 18/2
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 8052 від 29.01.2024 р.

Попередження! Згідно із Законом України «Про авторське право і суміжні права» жодна частина цього видання не може бути використана чи відтворена на будь-яких носіях, розміщена в мережі «Інтернет» без письмового дозволу Київського столичного університету імені Бориса Грінченка й авторів. Порушення закону призводить до адміністративної, кримінальної відповідальності.

kubg.edu.ua